أعلام الفلسفة العربية

دراسات مفصلة ونصوص مبوبة مشروحة

تأليف

كمال اليازجي　　　انطون غطاس كرم



مكتبة لبنان

أعلام الفلسفة العربية

أعلام الفلسفة العربية

دراسات مفصلة ونصوص مبوبة مشروحة

تأليف

كمال اليازجي
دكتور في الآداب
أستاذ الفلسفة العربية في الجامعة الأميركية

أنطون غطاس كرم
دكتور دولة في الآداب
أستاذ الأدب الحديث في الجامعة الأميركية

مكتبة لبنان

مكتبة لبنان
ساحة رياض الصلح
بيروت - لبنان



الطبعة الرابعة
١٩٩٠

طبع في لبنان
رقم الكتاب 117 160 R 01

مقـدّمة
الطـبْعَة الثـانيـة

ندفع كتابنا هذا الى طبعته الثانية وقد شذبنا من نوافل مادته وأحكمنا من مدلولات معانيه وضبطنا من صياغة تعابيره اكثر مما تسنى لنا في طبعته الاولى . وفي ظننا انه يدخل ميدان الفكر العربي الوسيط في جولته الثانية وهو اوجز عرضاً واوضح بياناً .

اما مساقه وفصوله واغراضه فلم يمسسها تغيير ولا طرأ عليها تبديل، فهي ما زالت كما قلنا عنها في الطبعة الاولى :

« ... ومهما يكن فان هذا العلم حديثٌ بعدُ ، عني به المستشرقون منذ أمد ، وما تنبهنا له إلا في عهد متأخر ؛ فقلَّت فيه المؤلفات ، وجاءت فرادى ، تعالج الاجزاء والنواحي ؛ ولم يقم له مؤلف شامل يضم متفرعاته جمعاء ، ويتتبع مرافق الحياة العقلية من جذورها الى فروعها ، ومن غيهب الجاهلية الى انصباب الخلاصة العربية في خزان المعرفة الاوروبية في العصر اللاتيني الوسيط .

وقد يتعذر على صاحبَي هذا المؤلف ان يضمنا دفتيه حصيلة العقل العربيّ كاملةً في الكلام ، والتصوف ، والفلسفة ، والادب التأملي ، والعلوم ، والفقه ، والشرع ؛ فلم تكن ندحة عن اختيار أبين المعالم ، وأبرز ارباب الفكر ، وأخصبهم انتاجاً ، وأتمهم تمثيلاً لهذه الاتجاهات . فاقتصرا من

ذلك كله على المرافق الرئيسة الثلاثة : الكلام ، والتصوف ، والفلسفة ؛ تربط ما بينها فصولٌ جامعة في سائر النواحي ، يتجلى بها شوط الفكر وخاصة الاستمرار فيه .

ثم أتبعا أعلامها بنصوص مستقاة من آثارهم ، مختـــارة ، مبوّبة ، مشروحة ، يتمرس بها الريّض ، ويتثبت بها الموفي على هـــذا العلم من صحة الرأي . وأفردا فصلاً لعلي بن ابي طالب اذ به تتمثل معادلة الذهن الرابط بين الجاهلية والاسلام ، وفصلاً لأبي العلاء المعرّي من حيث هو الذروة التي التقى عندها الادب بالفلسفة .

وقـــد جعلنا مؤلفنا هذا في ثلاثة ابواب ، تناولنا في الاول بذور الفكر العربي في الجاهلية ، وظاهرته الاسلامية ، وحركة الترجمة والنقل ، والشرح والتعليق ، والاقتباس والتأليف ، وحركة الكلام ، وطريق التصوف.

وبحثنا في الثاني الحركة الفلسفيــة في الشرق الاسلامي ، من الكندي الى الغزالي ، بعد ان صدرناه بمقدمة موجزة في تاريخ الفلسفة اليونانية ، ولمحة في الفلسفة الاسكندرانية ، مما يسعف على ادراك مضمون الفلسفة العربية بالمعنى الحصري .

وبسطنا في الثالث الحركة الفلسفية في المغرب والاندلس ، من ابن باجه الى ابن خلدون ، بعد مقدمة وجيزة في انسياح الفكر العربي صوب الغرب .

ثم ختمنا الكلام بلمحة اجمالية تناولنا فيها تسرب الفكر العربي الى الغرب اللاتيني بالترجمة ، وما كان له من اثر في يقظة اوروبا الحديثة ... »

ولن يفوتنا قبـــل الفراغ من هذه الكلمة الاولى ان نسدي خالص الشكر لجميع الذين أمدّونا بالتنبيهات السديدة والتوجيهات الرشيدة مما انتفعنا به في هذه الطبعة الثانية .

وبعد ، فما كانت الغاية الا تيسير هذا العلم على طالبه ، وجمع شتيته في مؤلف واحد ، خدمةً للعلم والنشء ، واحياء لماضي الامـــة العربية ؛ فهو حلقة في سلسلة الفكر العالمي ، وصلت بين تراث القدامى وانتاج المحدثين .

المؤلفان


جزيرة العرب
في الجاهلية
لكتاب أعلام الفلسفة العربية
بادية الشام
بادية الجزيرة
غسان
تغلب
طي
عبس
أسد
غطفان
هلال
كنده
سليم
قريش
هذيل
ثقيف
خثعم
مذحج
كعب بن ربيعة
عبد القيس
عمان
فارس
صحراء الاحقاف
حضرموت
اليمن
بحر اليمن
سقوطرة
بغداد
البصرة
الكوفة
الموصل
دمشق
تدمر
حلب
طرابلس
بيروت
القدس
تبوك
تيماء
خيبر
يثرب
مكة
الطائف
عكاظ
صنعاء
مأرب
زبيد
عدن
ظفار
مسقط
القطيف

الباب الأول

النهضة الفكرية في الإسلام

مهد الفكر العربي

معالم العمران الجاهلي

لا نستطيع الايغال في تقصّي الفكر الجاهلي، فكلما اوغلنا في استطلاع هذا العصر ضعفت بالاخبار ثقتنا ، حتى اذا تجاوزنا الى مدى قرنين من بدء الاسلام ، اخذ اللون الاسطوري يغلب على الاخبار ، والثقةُ بها تتلاشى ، فتعود غير حريّة بالاعتبار . ولما كان الغرض من هـــذا البحث الالمام بالفكر العربي في مختلف مجاريه ، لم نرَ حاجة بطلب اصوله في ما هو وراء العهد الجاهلي المتأخر . ولذا رضينا من استقصائنا هذا بالقدر الذي يوقفنا عليه القرن الذي سبق الاسلام .

نشأ الاسلام في الاقليم الشمالي الغربي من جزيرة العرب ، فلم يكن بدّ من توجيه الاهتمام الى هذا القطر لانه كان مهدَ الاسلام . وإذا تأملنا الاوضاع الجاهلية قبيل ظهور الاسلام ألفيناها شديدة التباين ، وتعذّر بالتالي ان نطلق عليها الاوصاف العامة والاحكام الصادقة ، اذ ضمَّت البدوَ والحضر ، وعرف فيها الفقر واليسار ، وعاشت القبيلة الى جانب الدولة ، واستكان الذل عند قدمي العزّ ، وتسكع الجهـــل على هامش المعرفة ، وانساح الابتذال والتهتك بعيداً عن يفاع العفة وكرم الاخلاق .

على ان العمران المدني ، والنظام السياسي ، والتقدم العلميّ ، والرقيّ الادبي ، وما الى ذلك من مظاهر الحياة الاجتماعية ، لم تكن كلها في نسبة واحدة من التطور

في كل قطر من اقطار الجزيرة ، بل كانت على جانبٍ من التفاوت والمفارقة، تقل في مكان وتكثر في آخر . فيحسن بنا ، رغبةً في اعطاء فكرة صادقة عن الوضع الاجتماعي العام ، ان نجعل أقطار الجزيرة ، من حيث تطورها الحضاري، في ثلاث فئات :

مناطق البداوة . – أهمها مرتفعات نجد ، وبادية العراق ، وبادية الشام ، وما يفصل بين الصحارى الرملية من جهة والسواحل العامرة من جهة اخرى من الاراضي الصلبة في الحجاز والبحرين وعُمّان واليمن .

ولما كانت هذه المناطق جافة قليلة الامطار ، لم تصلح للزراعة ؛ غير انها في موسم المطر القصير تخضلُ بالمراعي ، فتساق اليها المواشي . ولذا عاش سكانها رُحّلًا يطلبون المرعى والينبوع . وكان هذا سبباً في بقائهم على النظام القبلي الذي يقوم على القُربى وعلى التماسك بالعصبيّة ، ويعمل بامرة امير يفرض نفسه بمزاياه الحربية والُخلقية ، وبما يحظى من تأييد عصبيته .

وكانت حياة الاعراب من اهل البداوة مهددة ابداً بالفقر والخوف . امـــا الفقر فلاعتمادهم على غزارة الامطار تمدهم بالمراعي ، فاذا احتبس المطر نـــدر العشب ونضبت الينابيـــع ، واذا أقبل القيظ جفّت المراعي وهلكت القطعان ؛ واما الخوف فلأنه لم يكن في هذه الاحوال سوى الانقياد الى ناموس تنازع البقاء باللجوء الى الغزو ، وشنّ الغارات ، ومـــا تبعها من نهب وسلب وسبيٍ وأسر ، واستعباد واسترقاق . فقلَّ الامن ، وكثر الانتقال ، فانحصرت سبل التجارة في نطاق المقايضة ، ولم تجاوز الصناعة مدى الحاجـــة البيتية والاستهلاك الفردي .

وشغلوا بالصراع في سبيل البقاء ، فما تفرغوا لطلب العلم ؛ إنما نبغوا بالشعر ، والشعر يحدوه الالم ، وتغذوه الفطرة .

مواطن الحضارة . – اشهرها ثلاثة : اليمن في الجنوب ، ومشارف الشام في الشمال الغربي ، ومنطقة الحيرة في الشمال الشرقي .

أما اليمن فقهرته دولٌ فيما سبق الاسلام آخرها دولة حمير ، وفيه نبتت حضارات عديدة منها المعينية والسبئية ، وتسربت اليها آثار من حضارتي فارس والحبشة .

وقامت حضارة اليمن على الزراعة والصناعة والتجارة . اما الزراعة فلوقوعه في مجرى الرياح الموسمية تحمل الامطار الى رحابه الصالحة للزرع ، ولعناية اهله بالريّ ببناء السدود ، وعقد القناطر ، وجرّ المياه المختزنة الى مناطق الجفاف . وأما الصناعة فلوجود المعادن ، ومساس الحاجة الى الادوات المصنوعة – لا سيما الاسلحة – وقد تعاطوا منها الحدادة والدباغة والحياكة .

على ان التجارة ، فيما يبدو ، كانت أهم هذه المرافق ، من حيث العائدات ، ومن حيث الاتصال بالعالم الخارجي ؛ فقد كان تجار اليمن صلة الوصل بين جنوبي فارس والهند من جهة ، والحبشة ومصر والديار الشامية من جهة اخرى ، الى ان انتزع منهم تجار الحجاز الخط الغربي .

وقامت في اليمن دولٌ قوية الشوكة ذوات نُظم سياسيـــة وادارية وعسكرية راقية . وكان لهم لغة مدوّنة ، وعلم وادب ، لا نعلم اليوم عنها كبير شيء .

وفي الشمال انشأ الغساسنة ، على تخوم الامبراطورية البيزنطية ، دولة بلغت شأواً عظيماً قبيل الاسلام ، استمدت نظامها من نظام الروم ، فنشأت فيها حضارة متأثرة بحضارتهم ؛ وكان للعلم والادب فيها نصيب وافر من الازدهار .

وما يقال عن الغساسنة ، من حيث صلتهم بالروم ، يصدق على اللخميين من حيث صلتهم بالفرس ؛ فقد انشأوا دولة في الحيرة ، فاستمدوا حضارتها من المملكة الفارسية ، وازدهر في ظهرانيهم العلم والادب .

في طريق التحضر . – كان بين القبائل ذات البداوة ، وبين الدول ذوات الحضارة والعمران ، شعوبٌ في طور التحوُّل ، تنتقل من الوضع القبلي الى المدني ، نظير ما كان في الحجاز والبحرين .

فان سُلطان قريش في الحجاز كان آخذاً في الاتساع، وذلك بفضل صيانتها لبيت الاصنام ، وسيطرتها على الشؤون التجارية في الداخل والخارج ؛ وكانت شؤونها العامة ماضية في سبيل الانتظام ، بحيث اخذت تتحول في وضعها العام من قبيلة الى شبه دولة .

بذور الفكر الجاهلي

في النظرة الاجمالية التي تقدمت ، حاولنا ان نمهد للجو العام الذي عاش فيه هذا الفكر ونما ؛ ولا بدّ من أن ننظر في حقول الفكر بالذات لنقف على البذور التي غذت حياة الجاهليين العلمية والادبية والروحية . وينبغي لنا ، تحقيقاً لهذه الغاية ، ان نتعرف الى هذه النواحي من حياة الجاهليين ، فندرك بها مبلغ التقدم الفكري الذي اصابوه ، وتتضح لنا نقطة انطلاق الاسلام في نهضته الكبرى .

ولسنا نرمي في هذه اللمحة الخاطفة الى تأريخ الحركات العلمية والادبية والدينية في العصر الجاهلي ، بل غاية ما نبغي هو التعرف الى أبعد ما بلغته هذه الحركات في نموّها وتقدمها ، قبل ان عصف بها الاسلام ، ومدّها بغذاء جديد دفعها في اتجاهٍ جديد .

الناحية العلمية . – لم يكن للعرب « علوم » بالمعنى الذي نفهمه اليوم ، بل تلك كانت « معلومات » تستند الى ضربٍ من التجربة والاختبار، ويشوبها احياناً كثير من الوهم .

فمن معارفهم « علم الطبّ » ، وكان يقوم على استخدام الحشائش والعقاقير آناً ، والبتر والبضع والكيّ آناً آخر ؛ ولم يخلُ من السخف والتدجيل حيث عولجت الادواء بالرقية والسحر والتعزيم .

ومثله علم « الهيئة » فقد قام عندهم على التمييز بين الثوابت والسيارات من النجوم ، ومعرفة الاوقات والجهات ليلاً ، واستطلاع الاحوال الجوية

الوشيكة . على انهم قد ألّهوا النجوم احياناً ، فأناطوا بها وببروجها الكثير من مقدرات الناس .

ثم انهم عُنوا بالانساب، فحفظوها وسلسلوها ، واشتهر كثير منهم برواياتها، فاستند المؤرخون اليها في ضبط اخبارهم . ولسنا نزعم ان حفظة الانساب ما زلّت بهم قدم ، ولا كبا بهم جواد ؛ لكنهم ، والحق يقال ، قد سهّلوا مهمة المؤرخ الى مدًى بعيد .

وكان من معارفهم ايضاً « علم الفراسة » و « علم القيافة » . اما الاول فقد قام على الاستدلال من سمة الشخص على اخلاقه ومزاجه ، وعلى تعيين القبيلة التي هو منها ؛ واما الثاني فقد عرفوا به الشخص من الآثار التي يتركها ، لا سيما آثار قدميه في الارض . فكان هذا « العلم » دليلهم في معرفة طارق الليل ، والمغير على الماشية .

ولم يكن للعرب الجاهليين، خارج هذه « العلوم » الاربعة ، شيء ذو بال ؛ فلا الكهانة ولا العرافة ولا الزجر مما يشير الى حذق غير حذق التدجيل والتضليل، ولذا رأينا الاسلام يبطلها على سبيل القطع .

الناحية الادبية . – ما لنا نستقصي بذور الفكر في الاوضاع الاجتماعية ، وهي في لغة القوم وادبهم أظهرُ وأوضح . فغير خافٍ ان اللغة سجل عقل الامة واحاسيسها ، تدل بثروتها اللفظية وأساليبها التعبيرية دلالةً واضحة على ما ألمّ به أصحابها من معارف ، وما بلغوه من التفنن في التعبير ، ومـــا عالجوه من موضوعات ، واستهدفوه من اغراضٍ ومُثُلٍ عليا . ولئن كانت العلوم على اختلافها تعكس لنا تفكير المثقفين بنوع خاص ، فان اللغة وآدابها أعم في دلالتها ، لانها تمثل فكر الجمهور على تفاوت طبقاته : من بدوٍ ينشدون الشعر ، الى شعب يضرب الامثال ، الى حكماء يرسلون الحِكم ويلقون الخطب . ولا غروَ ان يجيء التراث الادبي الشعبي متفاوتاً في دلالاته ، فهو يمثل طبقاتٍ متفاوتة ، واطواراً اجتماعية متباينة .

واذا ما اقتصرنا منهـــا على الأنبه ، كما فعلنا في اعتبارنا لمواطن الفكر

الاخرى ، تحصّل معنا ما يدلّ على ان الجاهليين كانوا في طريق التسامي من حضيض المادية الى يَفاع القيم المعنوية والخُلقية ؛ هذا ما نستشفه من مدلولات الالفاظ التي تتضمن معاني الخير ، والشجاعة ، والكرم ، والنجدة ، والوفاء ، والمروءة . واذا ما نظرنا في اساليبهم الادبية لمسنا براعة في استنباط المجـاز وظلاله ، وتفنناً في معالجة الاداء ، وبلاغة في تخيُّر الالفاظ الملائمة للمعاني ، فجعلوا لكل مقام مقاله . اما المعاني ونصيبها من الصدق والانضباط ، فلئن جاءت ابعد عن الدقة العلمية واقرب الى الاحكام العامة ، فانها لتدل من جهة اخرى على ان عقلية الجاهليين ، في عهدهم المتأخر ، شرعت تستخرج العبر من حوادث الايام ، وترسم المناهج لحياة افضل .

الناحية الدينية . — كان اكثر العرب في الجاهلية على الوثنية ، فكانوا يعظمون الكواكب . وكانت عبادة القمر اوسع انتشاراً بين البدو ، وهو في سمائهم الصافية مبعث الانس في النفوس . وكانت عبادة الشمس في المناطق الزراعية اغلب ، لما آنس اهل هذه المناطق من تأثيرها في حياة الزرع . وربما عبدوا بعض الكواكب الاخرى ، لاسيما الزهرة ، لما تتميز به من اشراق وتألق .

ويذكر القرآن الكريم من معبودات الجاهليين : اللات ، والعُزّى ، ومَنَاة . والغالب ان اللات هي الشمس ، عبدها اهل الطائف ؛ وان العُزّى هي الزُّهرة ، وكانت من معبودات قريش ؛ ومناة هي إلهة القدر او الموت ، وفي ذلك دليل على اعتقاد الجاهليين بالقدر المحتوم . وكان من اشهر معبوداتهم هُبَل ، ولعله يمثل القمر .

ثم ان طوائف منهم قدست غير ما ذكرنا ، نظير شجرة النخيل ، وبعض الاحجار الغريبة ، منها الحجر الاسود في الكعبة الذي احتفظ بمكانته المقدسة في الاسلام .



على ان اتصال العرب ببلاد الروم في الشمال ، وبلاد الحبشة في الجنوب الشرقي ، أتاح تسرب اليهودية ، ثم المسيحية اليها ، في مدى قرنين قبل الاسلام . وظفرت

اليهودية بالاتساع في اليمن، فاعتنقهـــا آخر الملوك فيه، فأصبحت اليهوديةُ «دين الدولة». اما المسيحية النسطورية فتيسر لها الرسوخ في الحيرة، واعتنقها بعض ملوكهم من اللخميين. واما المسيحية اليعقوبية فانتشرت بين الغساسنة، وعليها غدا بعض ملوكهم. وتسرب أثر اليهودية والمسيحية الى الحجاز، فامتدت الاولى الى يثرب وخيبر، وشاعت الثانية في وادي القرى. على اننا لا نعلم بالضبط ما الذي عرفـــه هؤلاء من مبادىء اليهودية او المسيحية، ولعله لم يعدُ عبادة الله، والايمان بخلود النفس، والنزاع في نبوة عيسى.

إلا ان فكرة اطراح الاوثان، وعبادة إلهٍ واحد غير منظور، اخذت تتبلور في آخر العهد الجاهلي، وتنمو بين فئة قليلة من شيوخ قريش. وكان لنموها، فيما يبدو، تأثير ما في تمهيد الطريق امام الدعوة الاسلامية. ففي الاتجاه من عبادة الاوثان الى عبادة إله غير منظور، وما استتبعه من إحلال القيم الروحية والمعنوية مكانَ القيم المادية، دليل ساطع على بوادر نهضة فكرية ويقظة وجدانية، نهضت بالذهن العربي من ماديته المحدودة الى روحانية لا محدودة.

والخلاصة ان حياة الجاهليين الفكرية، في الحقبـة الاخيرة قُبيل الاسلام، كانت تسير بخُطى سريعة نحو ما هو افضل: تحسين في شؤون السياسة والادارة، وفي تنظيم الزراعة والتجارة والصناعة، وتقدم في احراز المعارف وإنتاج الروائع الادبية، وتسامٍ عن ادران المـــادة الى رُواء المعنى والروح. هذا، بكلمة موجزة، هو المهد الذي فيه وُلد الاسلام، ومنه درج.

سبيل الدعوة الاسلامية

الرسالة الجديدة. — حمل هذه الرسالة الدينية الجديدة النبي العربي محمد بن عبدالله، من بيت هاشم، من قُريش؛ وعمـــل على نشرها بين المقرَّبين اليه أولاً، ثم على الملأ، في مطلع العقد الثاني من القرن السابع للميلاد. وقد عرضت هذه الدعوة لشؤون الحياة عامة من اجل اصلاح ما فسد فيها، وتنظيم ما اختلّ من شؤونها، وتقويم ما اعوجَّ من أهدافها، ورفع ما انحط من قيَمها ومُثُلها.

فكانت فيها الدعوة الى التآخي بعد المفاخرة، والى الوحدة بعد التنافر والتنابذ، والى الاحسان بعد الطمع والاثرة، والى الاستقامة بعد الخداع والاحتيال، والى الايمان بإله واحد بعد الالحاد والاشراك، والى نشدان حياة بعد الموت تربط الوجود المحسوس بعناية تكلأه ومشيئة تسيّره. واذا العرب المتفرقون بالعصبيَّة، في مدى عقدين من الزمان، أمة واحدة على صعيد الاسلام، تعيش في ظلّ دستور واحد هو القرآن، وترنو الى مثُل عليا واحدة هي تعاليم الدين الجديد.

نسّق الاسلام حياة العرب السياسية فجمعهم تحت لوائه، وكوّن منهم دولة ذات نُظُم ومصالح واهداف؛ وعُني بالحياة الاجتماعية، فنظَّم شؤون الاسرة بأن حدّد عدد الزوجات، وأوصى للمرأة بنصيب من الارث، وسوّى الصلات بين الزوج والزوجة، وبين الوالدين والاولاد؛ وخرج من النواة الاجتماعية الأسروية الى الصلات الاجتماعية العامة، فأوصى بالجار، وحثّ على الاحسان، وحبَّبَ الصفح والتجاوز بديلَ الحقد والانتقام، وحارب الآفات الاجتماعية من سُكر، وفجور، وميسر، ووأدٍ؛ ودعا الى حُسن التدبير والجد في العمل؛ وشوّق الى طلب العلم، والاستزادة من المعرفة؛ وهكذا خرج بالعرب مما كانوا يتخبطون فيه من جهل وفوضى، الى حياةٍ جديدةٍ كريمة.

التوسع الاقليمي. – تمَّ للنبي في حياته أن رأى دعوته تعمّ الجزيرة، وتجعل العرب كافة في وحدةٍ متماسكة. فمات سنة ٦٣٢ م قريرَ العين بتمام رسالته.

وقام بالامر، من بعد، خلفاؤه الراشدون: ابو بكر، فعمر، فعثمان، فعليّ؛ عملوا على تطبيق تعاليمه، وسهروا على مصالح الناس، ونظموا امور الدولة، لاسيما مصلحة الجند وديوان بيت المال. ثم جدُّوا في نشر الاسلام خارج الجزيرة، فأخضعوا الشام والعراق وفارس ومصر والقيروان، واستتبعوها وعينوا عليها الولاة. فدخلت في طاعتهم شعوب كثيرة، منها الآراميون والروم في الشام، والكلدان والفرس في العراق وفارس، والاقباط في مصر، والبربر في القيروان وما إليها. وكان لهذه الامم حضاراتها وعلومها واديانها وتقاليدها؛

ولم يكن من اليسير جمعها في نظام واحد . غير ان هذا الجمع قد تحقق عن طريق الروح السمحة التي بثها الخلفاء والولاة في الرعايا ، إذ استبقوا الامم على احوالها بمقدار ما اتسع الاسلام ، واستوفوا منها ما حقّ للدولة من انواع الضرائب .

ورافق هـذا الفتح الحربي فتح ديني روحي ، اذ حرص الفاتحون على نشر الدعوة الجديدة بين الاعاجم ، فأقبـل هؤلاء تباعاً على تعلم العربية واعتناق الاسلام .



هذا الانتقال من الجاهلية بكل ما كانت عليه ، الى الاسلام بكل ما جاء به ، يمثّل لنا ثورة فكرية وروحية عاصفة ، لا يفي بها هذا الوصف الاجمالي ؛ ولا مَندْحة عن الالمام بتفاصيلها وتحرّي دقائقها ، في حياة بعض اعلامها ، وفي ما خلفوه من آثار . ولعل حياة علي بن ابي طالب ، وادبه المأثور ، خير ما يمثل هذه الفترة الهامة ، فاليه نتحوّل في بحثنا التالي .

نصوص مختارة

من ثمار الفكر الجاهلي

إن الحياة الجاهلية التي اجملنا وصفها في الشطر الاول من هذا البحث كانت أرضاً طيبة نمت فيها بذور من الفكر . وقد قلنا في وصف هذه الحياة انها كانت ذات أطوار منها البدائي الساذج ، ومنها الحضري الراقي ، ومنها ما كان في طريقه من البداوة الساذجة الى الحضارة الراقية .

ونعثر في ادب الجاهليين على مظاهر فكرية تعكس لنا ثلاثاً من مراحل التطور الفكري ، هي الامثال السائرة ، والابيات الحكمية ، والخطب التوجيهية . فالامثال تنبثق من حياة الجمهور ، وتمثل مستواه الفكريّ الساذج ؛ والحكم الشعرية ترسلها قرائح الشعراء ، وهم بوجه الاجمال فوق متوسط الجمهور ، ودون مستوى قادة الفكر ، ففي اقوالهم ينعكس ضرب من الرأي هو اقرب الى الحكم الجارف . أما الخطب والمواعظ ، فتصدر عن فئة الزعماء وقادة الفكر ، وهي آراء محككة توجيهية تدعو الى وجه من وجوه الخير ، او تفادي خطر من اخطار الحياة ، فتكون من الحياة بمثابة الدليل الهادي والمرشد الامين .

وقد اخترنا من ادب الجاهليين ، في ما يلي ، ثلاث مجموعات : الاولى من امثالهم السائرة ، والثانية من خطبهم ومواعظهم التوجيهية ، والثالثة من اشعارهم الحكمية ، متوخين في هذا المختار تمثيل الفكر الجاهلي في اطواره المختلفة والوانه المتباينة .

من الامثال السائرة

الامثال ، كما تقدّم ، من ادب الجمهور . فهي أعم ضروب الادب ، واصدقها تعبيراً عن تفكير الناس ، على تفاوت منازلهم . والمثل قول يعبر عن واقع ما ، يكرر بلفظه كلما ورد واقع يشابهه موضوعاً لا شكلاً ، فيغدو من ثمّ حكماً تقاس

به الاحداث المتشابهة . ولذلك نجد ان الكثير من الامثال قد اكتسب صفة الحكمة ، وان الكثير من الحكم قد تحدر في الاصل من الامثال .

ترك لنـــا الجاهليون تراثاً ضخماً من الامثال هو حصاد ازمان متطاولة ، وظروف متباينة . والذي يبدو لدى درس هذه الامثال درساً نقدياً تحليلياً انها ، باعتبار مدلولها ، قد تحدرت من اصول متعددة . فبعضها وليد حوادث معروفة ، وبعضها وليد اختبار شخصي ، وبعضها الآخر وليد نقد وتقييم . وقد راعينا في اختيارنا هذا الاعتبار ، وآثرنا من الامثال ما لا يزال مأنوساً في السمع ، جارياً على الاقلام .

أ - ما هو وليد الرواية :

تفرّقوا أيدي سبأ[1]	عاد بخُفَّي حنين[4]
على اهلها جنت بَراقش[2]	هذا جَزاءُ مُجير ام عامِر[5]
نَدم ندامة الكُسَعِيّ[3]	هذا جزاء سِنمّار[6]

١ - اشارة الى ما حلّ بأهل سبأ بعد ان كذّبوا رسولهم ، فأرسل الله عليهم السيل العرم . وكان قد تكهن أحدُهم بأن السدّ العظيم سيعروه الخراب ، فقام عمرو بن عامر لاملاكه فباعها ، وسار بقومه حتى انتهوا الى مكة ، فتفرقوا قبـــائل قبائل في الجزيرة ، والشام ، والعراق ، واستقرت الازدُ في عمان ، والاوس والخزرج في يثرب ، وغسان في بصرى وغوير من ارض الشام ، وآل جذيمة الابرش في العراق .

٢ - براقش كلبة لقوم من العرب ، أُغيرَ عليهم فهربوا ومعهم براقش . فاتبع العدوّ آثارهم بنباحها فأعمل فيهم السيف .

٣ - خبر الكسعيّ الذي اصاب الحمر الخمسة بسهامه فظنّ انه أخطأها وان سهمه قد طاش ، فكسر قوسه بعد ان تعهدها طويلاً ، ولما استقام له انه صرع الحمر جميعاً ندم على كسره القوس ، فشدّ على ابهامه ، فقطعها .

٤ - حكاية الاعرابي والاسكافي حُنين . فقد احتال الاسكافي عليه ، وأخذ راحلته ومـــا عليها ، ورجع الاعرابي صفراً إلا من الخفّين .

٥ - أم عامر هي الضبع ، حمـــاها أعرابي من الصيادين ، فعاشت لديه واستراحت ، وبينا هو نائم وثبت عليه ، فبقرت بطنه ، وشربت دمه . ثم ان ابن عم الاعرابي طلبها ، فأدركها ، فصرعها . قال الشاعر :

ومن يصنع المعروف مع غير أهله ... يلاق الذي لاقى مجير ام عامر

٦ - هو باني الخورنق الذي بظهر الكوفة للنعمان بن امرىء القيس ، فلما فرغ سنار من بنائه القاه النعمان من اعلاه لئلا يشيد مثله ، فلقي سنار حتفه . بل قيل انه القاه من اعلاه لان سنار كان يعرف موضع حجر لو نزع لتقوض القصر . فسأله النعمان (او احيحة بن الجلاح) عن الحجر ، فأراه موضعه ، فدفعه من عل ، فخر ميتاً .

كالمستجير من الرمضاءِ بالنار[7] — اشأم من البَسُوس[11]
أعيا من باقِل واحمق من هَبَنَّقة — اشأم من عطر مَنْشِم[12]
أبصرُ من زرقاء اليمامة[8] — طارتْ بهم العنقاء[13]
أخْنى عليها الذي أخنى على لُبد[9] — وافق شنٌّ طبقة[14]
رماه بثالثة الاثافي[10] — كالباحث عن حتفهِ بظِلْفِهِ[15]

---

٧ – الرمضاء : شدة الحر ، والارض الحامية الحارة من شدة انصباب نور الشمس ووهجها . قال الشاعر : المستجير بعمرو عند كربته كالمستجير من الرمضاء بالنار

والمقصود هو عمرو الذي سأله كليب المحتضر ان يغيثه بشربة مـاء . فأجهز عمرو عليه بضربة ، فأرداه .

٨ – امرأة من جديس كانت تبصر الشيء من مسيرة ثلاثة ايام . ومن خبرها انه لما قامت طسم تثأر لنفسها من جديس مستعينة بحسان بن تبع تستجيشه ، امروا ان يحمل كل رجل منهم شجرة يستتر بها ، فنظرت زرقاء اليمامة الى الجيش وأعلمت بقدومه ، فما صدقوها . وهي التي روى خبرها النابغة الذبياني في اعتذارية النعمان ، تحسب سرب الحمام .

٩ – أخنى : اهلك ، ولبد آخر نسور لقمان السبعة . اورده النابغة في داليته التي مطلعها : يا دار مية . والمقصود : الدهر ، يقضي على الحي مهما طال عمره .

١٠ – الاثافي : الاحجار التي ينصب عليها القدر ، يضرب لمن نزلت به اكبر المصائب .

١١ – بسوس : خـالة جساس بن مرّة قاتل كليب . ورد المثل في السبب الذي من أجله كانت حرب البسوس بين بكر وتغلب .

١٢ – اختلفوا في الاسم ومعناه . والشائع ان منشم كانت عطارة تبيع الطيب ، فكانوا اذا قصدوا الحرب ، غمسوا ايديهم في طيبها وتحالفوا عليـه بأن يستميتوا ، ولا يولوا او يقتلوا . فاذا دخلوا الحرب بطيبها قالوا : دقوا بينهم عطر منشم . اورده زهير في معلقته حيث يقول :

تداركتما عبساً وذبيان بعدما تفانوا ودقوا بينهم عطر منشم

وقيل انها امرأة كانت تبيع الحنوط ، فيكون المراد : ارادوا طيب الموتى . وزعم قوم انه أطلق يوم وقعة حليمة . وقيل غير ذلك .

١٣ – سميت عنقاء لانه كان في عنقها بياض كالطوق . وكانت من احسن الطير ، طويلة العنق ، مزدحمة الالوان . جاءت ذات يوم ، فانقضت من أعالي الجبل على صبيٍّ من أهل الرس فذهبت به ، فسميت « عنقاء مغرب » . وكان لاهل الرس نبي ، فشكوا الأمر اليـه ، فقال : اللهم خذها واقطع نسلها ، وسلط آفةً عليها ، فاصابتها صاعقة ، فاحترقت .

١٤ – مثل الرجل الباحث عن امرأة مثلي يتزوجها . وهو يضرب للمتفقين في الشدة .

١٥ – حكاية الشاة التي لم يعثر الشرب على سكين لذبحها ، فـما زالت تنبش الارض بظلفها حتى بانت في الارض سكين ، فذبحوها بها .

الصيف ضيّعتِ اللّبن | عند جهينة الخبَرُ اليقين[16]

ب – ما هو وليد الاختبار :

نفخَ في غير ضَرَمٍ[17] | آخر الداء كيّ
قلبَ له الدهرُ ظهرَ المِجن[18] | أشهرُ من نارٍ على علم[22]
أتتكَ بحائنٍ رجلاه[19] | أعقد من ذنب الضّب[23]
لا ناقة لي ولا جمَل | وعَده عدة الثُّريا بالقمر[24]
ضِغثٌ على إبّالة[20] | بعضُ الشرّ اهون من بعضٍ[25]
ربّ ساعٍ لقاعد[21] | طلبَ اثراً بعد عين[26]

١٦ – اشارة الى امرأة الحصين بن عمرو بن معاوية . تلتقي الاخنس بن كعب ، فتسأله عن زوجها ، فيقول لها : انا قتلته . فتجيب: كذبت، ما مثلك يقتل مثله . أما لو لم يكن الحي خلواً لما تكلمت بهذا . فانصرف الى قومه فأصلح امرهم . ثم جاءهم قائلا :

تسائل عن حصين كل ركب وعند جهينة الخــبر اليقين

١٧ – الضرم : النار المشتعلة .

١٨ – اذا اعسر بعد يسر ؛ والمجن : الترس .

١٩ – قاده اليك حتفه . الحائن : الهالك .

٢٠ – الضغث : قبضة حشيش اختلط رطبهـا بيابسها ؛ والابالة : الحزمة الكبيرة من الحطب . والمقصود : بلية فوق بلية .

٢١ – نسب الى النابغة يوم وفدت الى النعمان بن المنذر وفود العرب ، وفيهم رجل من بني عبس يقال له شقيق، فمات عنده . فلما حبا النعمان الوفود، بعث الى اهل شقيق بمثل حباء الوفد . فقال النابغة : رب ساع لقاعد .

٢٢ – العلم : الجبل الطويل ، او شيء منصوب في الطريق يهتدى به .

٢٣ – الضب : حيوان بري . وقيل دويبة على حد فرخ التمساح الصغير ، وذنبه كثير العقد ضرب به المثل .

٢٤ – وذلك انهما يلتقيان في كل شهر مرة .

٢٥ – من قول طرفة بن العبد :

أبا منـــذر أفنيت فاستبق بعضنا حنانيك بعض الشر أهون من بعض

ويضرب عند ظهور الشرين بينهما تفاوت . وهذا كقولهم : « ان من الشر خياراً » .

٢٦ – يضرب لمن ترك شيئاً براه ، ثم تبع اثره .

دُونَ ذلكَ خرطُ القتاد[٢٧]
كأنَّ على رؤوسهم الطير[٣١]
أدق من خيط باطل[٢٨]
لا تـُعلـّمِ اليتيمَ البُكاء
أشأمُ من غراب البين[٢٩]
المكثارُ كحاطبِ ليلٍ[٣٢]
كلُّ شاةٍ برجلها معلقة[٣٠]

ج – ما هو وليد التقييم الخلقي :

استنوقَ الجمَل[٣٣]
ربّ اخٍ لكَ لم تلده امك
استنسر البُغاث[٣٤]
إن اخاك من آساك[٣٧]
أنجز حـُرٌّ ما وعد
التقدُّم قبل التندُّم[٣٨]
اكرم من حاتم طيّ
َجدُّك لا كدُّك[٣٩]
أوفى من السموأل
أذلُّ الناس معتذر الى لئيم
خذْ من جذْعٍ ما اعطاك[٣٥]
لا تـُعدَمُ الحسناء ذاما[٤٠]
المرء بأصغريه[٣٦]
من أشبه أباه ما ظلم

---

٢٧ – الخرْط : هو تشرك الورق عن الشجرة اجتذاباً بكفك . والقتاد : شجر له شوك . وهو مثل يضرب للامر دونه مانع .
٢٨ – ادق من الهباء يكون في ضوء الشمس، او هو الخيط يخرج من فم العنكبوت .
٢٩ – قال الميداني : «ومن اجل تشاؤمهم بالغراب اشتقوا من اسمه الغربة والاغتراب والغريب» ، (ج ١ ، ص ٣٩٦) ، والغراب انكد ما به يتشاءمون .
٣٠ – عُزي القول إلى وكيع بن سلمة بن زهير بن إياد .
٣١ – والطير لا تسقط إلا على ساكن .
٣٢ – من كلام اكثم بن صيفي التميمي، وهو يضرب للمكثار ينطق بكل ما يدور في روعه، لا روية ولا حذر ، كمن يحتطب ليلاً لا يتحسب لنهشة الافعى ولدغة العقرب .
٣٣ – تشبه بالناقة . ورد في خبر عن طرفة بن العبد .
٣٤ – البُغاث : طائر ابغث الى الغبرة ، وهو دون الرخم بطيء الطيران .
٣٥ – يضرب في اغتنام ما يجود به البخيل .
٣٦ – القلب واللسان .
٣٧ – يقال فيمن قدّمك وآثرك على نفسه .
٣٨ – اي : تقدم الى ما في ضميرك قبل تندمك. وفي هذا قيل ايضاً : المحاجزة قبل المناجزة.
٣٩ – الجد : الحظ .
٤٠ – الذام والذيم : العيب .

من الخطب والوصايا والحكم

لقد انتقينا من الخطب والوصايا والحكم أشهرها وادلهـا على خصائص المفاهيم الجاهلية ، والمقاييس القبلية العليا . وهي ، كما يبدو ، تستنهض الفرد، وتحدد علاقته بالجماعة المحيطة به ، وتدعوه الى الأحسن . ولربما كان التغني بها دليلاً على كونها مُثلاً يتاق اليها ، لا صفة ملازمة للعادي من ابناء القبائل .

ومن ابرز ميزاتها ان الفكر فيها لُمَع خاطفة ، وخواطر سبكت في اللفظ المصفى، فخلت من الاسلوب التحليلي الاستنتاجي الذي يعتمده العقل المتفلسف . انها وليدة الحدس ، والشعور، والعفوية ، تقتطف الفكَر ولا تسيّرها في نظـام المبحث المتماسك . وكثيراً ما علقت بها المادية بحيث لا تخرج الى التجريد المحض سواء في المفاخرة ، او الاخلاق ، او تأمل الحياة والموت ، او غيرها من هذه الفلذ التأملية . ولربما أخرجتها العاطفة احياناً عن سبيل الاعتدال .

أ ـ الخطب :

من خطبة لهاشم بن عبدِ مناف في منافرةٍ ما بين قريش وخزاعة ، وهي في المفاخرة والحماسة :

« أيها الناس ! نحن آلُ ابراهيمَ ، وذريّةُ اسماعيل ، وبنو النّضر بن كنانة ؛ بنو قُصيّ بنِ كِلاب ، وأربابُ مكة ، وسكان الحَـرَم ، لنا ذروة الحسب ، ومعدِنُ المجد . ولكلٍّ في كلِّ حلفٌ ، يجبُ عليه نُصرتهُ ، واجابةُ دعوتِه، إلا ما دعا الى عُقوق العشيرةِ ، وقطع الرَّحِم » .

ومن خطبة له في الاخلاق :

« ايها الناس ! الحِلمُ[41] شرف ، والصَّبرُ ظفَر ، والمعروفُ كنزٌ ، والجودُ سُؤددٌ ، والجهلُ سَفه[42] ، والايام دولٌ[43] ، والدهر غِيَر[44] ، والمرء منسوبٌ الى فعله ، ومأخوذٌ بعمله . فاصنعوا المعروفَ تكسبوا الحمْدَ ، ودعـوا

٤١ – حلم الرجل حلماً : كان ذا صفح وستر .
٤٢ – السفه : يغلب عليها لغةً معنى الجهل ، والمقصود أن الجهل يفضي الى الهلاك .
٤٣ – متقلبة لا تدوم على حال .
٤٤ – غِيرُ الدهر : احداثه المغيرة .

الفُضولَ تجانبْكُمُ السفَهاء . وأكرمُوا الجليسَ يعْمُرْ ناديكم . وحاموا الخليطَ[٤٥] يُرغَبْ في جوارِكم . وأنصفوا من انفسكم يوثَقْ بكم . وعليكُم بمكارم الاخلاق ، فانها رفعةٌ . وإياكم والاخلاقَ الدنيئة فانها تُضيِّعُ الشَّرفَ وتهدِمُ المجدَ » .

من خطبة لأكثم بن صيْفي التميمي إذْ وفد على كسرى :

« إن أفضلَ الاشياء أعاليها . واعلى الرجال ملوكُها . وأفضل الملوك أعمُّها نفْعاً . وخيرُ الازمنةِ أخصَبُها . وأفضلُ الخطباء أصدقُها . الصّدق مَنجاة ، والكذِبُ مَهواة[٤٦] . والشرُّ لجاجَةٌ . والحــزم مركبٌ صعب . والعَجْزُ مَرْكبٌ وطيء » .

من خطبة دينيّة لقس بن ساعدة الإيادي اسقف نجران :

« ايها النّاسُ ! اسمعوا وعُوا ، واذا سمعتُم شيئاً فانتفعوا . إنّه من عاشَ ماتْ ، ومنْ ماتَ فاتْ ، وكلُّ ما هو آتٍ آتْ . ليلٌ داجٍ ، وسماءٌ ذات ابراجٍ ، وأرضٌ ذات فِجاج[٤٧] . إنَّ في السماء لخَبَرا ، وإنَّ في الارض لعِبَرا . ما بال الناس يَذهَبونَ ولا يرجعون ؟ أرضوا بالمُقامِ فأقامــوا ؟ أم تُركوا هناك فنامُوا ؟ يا مَعْشرَ إيادْ ، أين الآباءُ والاجدادْ ؟ واين الفراعنةُ الشداد ؟ أينَ من بَنَى وشيَّدْ ؟ وزخرفَ ونجَّد[٤٨] ؟ لقــد طحَنَهُم الثرى بكلْكلِه[٤٩] ، ومزَّقَهم بطَوْله[٥٠] » .

---

٤٥ – الخليط : الشريك والمشارك في حقوق الملك ، والقوم الذين امرهم واحد . ج : خُلط وخلطاء .

٤٦ – مهواة : سقوط في الهاوية .

٤٧ – فجاج : جمع فجّ ، وهو الطريق الواسع الواضح بين جبلين ، وهو اوسع من الشعب .

٤٨ – نجد : نجد البيت ، زينه .

٤٩ – الكلكل : الصدر . ومن الفرس ما بين محزمه الى ما مس الارض منه اذا ربض .

٥٠ – الطول : القدرة والسعة .

ب – الوصايا :

من وصيّة زُهير بن جناب الى بنيه :

« إياكُم والخَوَرَ[٥١] عندَ المصائب ، والتواكلَ عند النوائب . فإن ذلك داعيةٌ للغمّ ، وشماتةٌ للعدوّ . إياكُم أن تكونوا بالاحداث مُغْتَرِّينَ ، ولها آمنينَ ، ومنها ساخرين. فانّهُ ما سَخِرَ قومٌ قطُّ إلا ابتلوا. ولكن توقّعُوها، فانّ الانسان في الدنيا غرضٌ تتعاوَرُه[٥٢] الرُّماةُ ، فمُقَصِّرٌ دونه ، ومجاوِزٌ لموْضِعِه ، وواقِعٌ عن يمينِه وشمالِهِ ، ثمّ لا بُدَّ ان يُصيبَه » .

من وصيّة أعرابيّة لابنتها يوم زِفافِها :

« أي بُنَيّتي ! انك فارَقتِ الجوَّ الذي منه خرَجْتِ ، وخلّفتِ العُشَّ الذي فيه درَجتِ ؛ الى وكر لم تعرفيه ، وقرينٍ لم تألفيه . إصْحبيه بالقناعة ، وعاشريه بحُسْنِ السّمْعِ والطاعة . ثمَّ اتّقي مع ذلك الفرحَ امامهُ اذا كان ترِحاً[٥٣] ، والاكتئاب عنْدَهُ اذا كان فرِحاً . فان الخصْلةَ الاولى من التقصير ، والثانية من التكدير. وكوني اشدّ الناس لهُ إعظاماً، يكن اشدّهم لكِ إكراماً».

ج – الحكم :

من وصيّةٍ لاكثم بن صيفي في كتابهِ الى البارقي :

« تبارُّوا فان البِرَّ يبقى عليه العدد. وكُفُّوا ألسنتكم، فانَّ مقْتلَ الرجل بين فكيه . إن قول الحقّ لم يدَع لي صديقاً . الصدق مَنْجاةٌ . لا ينفَعُ التوَقي مما هو واقعٌ[٥٤]. في طلب المعالي يكون العناء . الاقتصادُ في السّعي أبقى لِلْجَمام[٥٥] . لم يَهْلِك من مالك ما وعظك . ويل لعالِم أمرٍ من جاهِلِهِ .

٥١ – الخوَر : الضعف والجبن والفتور .
٥٢ – تعاوره : ضربه في موضع الخلل على التداول .
٥٣ – ترحاً : مغموماً .
٥٤ – واقع : لا بد منه .
٥٥ – الجمام : الراحة .

البَطر[٥٦] عند الرّخاء حُمق ، والعجزُ عنـدَ البلاء أفن . حيلةُ منْ لا حيلةَ له الصّبرُ . المِكثارُ كحاطِبِ الليل . من اكثر سقَط . لا تجعلوا سرّاً إلى أمةٍ . أوفى القوْلِ أوجزُه . أصوب الامور ترك الفُضول . من جعل لحُسن الظنِّ نصيباً روّح عن قلبِـه . كُـن من الناس بينَ القريبِ والبعيدِ » .

ومن كلامه الى البارقي ايضاً :

« لا تَفرّقوا في القبائل فانّ الغريبَ بكلّ مكانٍ مظلومٌ . الرّسول مُبلغٌ غيرُ ملومٍ . الدّالُ على الخير كفاعله . لم يَعْمَ قاصدُ الحقّ . رضا الناس غايةٌ لا تُبْلغُ . جازِ الحسَنة ، ولا تكافِئ بالسّيئةِ . قد يُتّهَمُ القلب وإن صدقَ اللّسَانُ . مَنْ لم يكُـنْ له من نفسه زاجِرٌ[٥٧] لم يكُـن له من غيره واعظٌ » .

ومن كتابه الى اهل طيْء :

« لنْ يهْلِكَ امرؤٌ عرفَ قدرَهُ . العدم[٥٨] عدمُ العقلِ لا عدم المالِ . لرَجُلٌ خيرٌ من الفٍ . من عَتَبَ علـى الدهر طالت معْتَبَتُه ، ومن رضي بالقَسْم طابت معيشتُه . آفة الرأي الهوى . الحاجة مع المحبّة خيرٌ من البُغضِ مع الغِنى . الدنيا دُوَلٌ : فما كان لك أتاك على ضعفِك ، وما كان عليك لم تدفعه بقوّتك . الحسَدُ داءٌ ليس له دواء . دعامةُ العَقْلِ الحلم[٥٩] . خيرُ الامور مغَبّةُ[٦٠] الصّبر . مَنْ يَزُرْ غِبّاً[٦١] يَزْدَدْ حُبّاً . عِيٌ[٦٢] الصّمْتِ أحسَنُ من عِيّ المَنْطق . من سألَ فوقَ قدْرِهِ استحقّ الحرْمانَ . خير السّخاء ما وافق الحاجة . خيرُ العَفْوِ ما كان بعْدَ المقْدُرَة » .

....

٥٦ – البطر : يقال بطر فلان النعمة اذا استخفها فكفرها ولم يشكرها . وبطر الحق : تكبر عنه .

٥٧ – زاجر : رادع .

٥٨ – العدم : الفقر .

٥٩ – الحلم : الصفح .

٦٠ – مغبة : عاقبة .

٦١ – غباً : يقال : اغب الزائر القوم : جاءهم يوماً وترك يوماً .

٦٢ – عِيّ : مصدر من عيي . يقال : عيي في النطق ، حصرَ فيه . وقد ضرب المثل فقيل . « أعيا من باقل » . وورد ذكره في باب الامثال .

من الشعر الجاهلي

يتبين من هذه المقتطفات الشعرية ان فكرة الله وما يتبعها من مبدإ الطاعة والعصيان والعقاب ، كانت في مناخ النفس الجاهلية قبيل الدعوة الاسلامية . وفيها نزعة استسلام الجاهليين للقدر المحتوم مشوبة بمرارة قاتمة ، وشعور حزين بالموت والزوال . واكبر الظن ان هذه الكآبة تعود الى ان الاعتقاد بوجود حياة روحية ثانية بعد الموت لم يسترسخ في اذهانهم وفي معتقدهم . فرأوا – شأن طرفة بن العبد – ان الموت نهاية كل شيء، فنشأ منه ملل ويأس عميق. غير ان الرضوخ للقضاء لم يثبط الهمم ، بحيث تراهم يتوثبون للكفاح بعزم صامد . وغني عن البيان ان الفكر الذي اشتملت عليه هذه الابيات، لا يعدو التعبير عن حقائق فطرية ساذجة ، فاختلف في طبيعته ومراميه ومحتواه عن الحقائق الفلسفية المعقدة التي سنراها معاً في شعر ابي العلاء .

أ ـ حُكم القدر :

وما يَدْري الفَقِيرُ متى غناهُ   وما يدري الغنيُّ متى يموتُ
وما تدري اذا يمّمتَ ارضاً   بأي الارض يُدركُكَ المبيتُ

امرؤ القيس

رمتْني بناتُ الدهر[63] من حيث لا ادري   فكيف لمن يرمى وليس بِرامِ
فلو أنها نَبْلٌ إذاً لاتقَيْتُها   ولكنني أرمى بغير سِهامِ
وأفْنَى وما أُفْنِي من الدهر ليْلةً   ولم يُفْنِ ما افنيْتُ سلكَ نظامِ[64]
واهلكني تأميلُ يومٍ وليلةٍ   وتأميلُ عامٍ بعد ذاك وعامِ

عمرو بن قميئة

من يَطلبِ الدهرُ تُدرِكهُ مخالبُه   والدهر بالوترِ[65] ناجٍ غيرُ مطلوبِ
ما من اناسٍ ذوي مجدٍ ومَكرُمةٍ   إلا يَشُدُّ عليهم شدَّةَ الذيبِ

---

٦٣ – بنات الدهر : شدائده .
٦٤ – النظام : الخيط الذي ينظم به اللؤلؤ .
٦٥ – الوتر : تقال بسبب العداوة لمن له ثأر لم يدركه (الموتور) .

حتى يُبيدَ على عمــدٍ سَراتَهمُ[66] بالنافذاتِ[67] من النبـلِ المصاييبِ
اني وجدتُ سِهامَ الموتِ مُعرِضةً بكل حتفٍ من الآجالِ مَكتوبِ

عدي بن زيد

ب – عِبرُ الدهر :

من ابيات قالها الشاعر على لسان الاموات اذ وقف على قبورهم :

منْ رآنا فليُحدِّث نفسَهُ أنّهُ موفٍ[68] على قرْنِ زوالِ
وصُروفُ الدَّهْرِ لا يبْقى لها ولِما تأتي بِها صُمُّ الجبــالِ
رُبَّ ركْبٍ قد أناخوا عِنْدَنا يشربون الخمرَ بالمــاءِ الزُّلالِ
والاباريقُ عليهــا فُدُمٌ وجيادُ الخيلِ تردي[69] في الجِلالِ
عَمَروا دَهْراً بعَيْشٍ حسَنٍ آمني دَهْرَهُمُ غيرَ عِجَالِ
ثم أضحَوا عَصَفَ الدَّهرُ بِهِمْ وكذاك الدهرُ يودي بالرِّجالِ

عدي بن زيد

ألم ترَ أن الدّهرَ اودى بتُبّــعٍ ولم ينجُ منه ذو الكتائبِ حَسّانُ[70]
ولم يُغنِ عن حُجْرٍ بَنوهُ ورَهطُه وحيلتُه ، لو حاوَل الخُلدَ انسانُ
ونَعمانُ ، والنُّعمانُ ، والقَيلُ مُنذِرٌ فاين الأولى سَمَّيتُ ، أم ابنَ نعمانُ
وقد عمّروا تُجبى لهُمْ أرضُ بابلٍ الى إرم[71] عَفواً ، فحُجرٌ ، فنجرانُ
فاضحوا احاديثاً لغــادٍ ورائحٍ يدينُهُمُ بالخـــيرِ والشرِّ ديَّانُ

عتاهية بن سفيان الكلبي

٦٦ السراة : سادة القوم ورؤساؤهم وذوو الشرف والسخاء منهم .
٦٧ – النافذات : من السهام ما أصمى واخترق .
٦٨ – موف : مطل .
٦٩ – فدم: جمع فدام وهو مصفاة تجعل على فم الابريق ليصفى بها ما فيه . – تردي: تركض.
٧٠ – الكتائب: جمع كتيبة : القطعة من الجيش .
٧١ – ارم : هي ارم ذات العماد التي ورد ذكرها في القرآن الكريم .

ج - الحياة والموت :

ألا ، كل شيء ما خلا اللهَ باطلُ وكلُّ نعيم لا محـــالةَ زائِلُ
اذا المرءُ اسرَى لَيلةً ظن انــه قضى عَملاً والمرء ، ما عاشَ ، آمِلُ
حبـــائِلُهُ مَبثوثة بسبيلِه وَيفنَى اذا مـــا اخطأته الحبائِلُ
فإنْ انت لم تَصدُقكَ نفسُكَ فانتسبْ لعلّكَ تهديكَ القرونُ الاوائِلُ
وكلُّ امرىءٍ يومــاً سيعلمُ سعيه اذا كُشفتْ عندَ الاله المحَاصِلُ

لبيد بن ربيعة

بَلِينا وما تَبلى النُجُومُ الطوالِعُ وتبقى الجبــال بعدَنا والمصانِع
وما المرءُ إلا كالشِّهابِ وضَوئهِ يَحورُ[٧٢] رَماداً بَعدَ إذ هو ساطع
ومــا الناسُ الا عاملانِ ، فعامِل يتبّر[٧٣] مــا يَبني وآخر رافع
فمِنهُم سعيدٌ آخــذٌ بنصيبهِ ومنهم شقيٌّ بالمعيشةِ قـــانع
أليسَ ورائِي ، ان تراخت منيّتي ، لزُومُ العَصا تحنى عليها الاصابع ؟
اخبّرُ اخبار القرونِ التي مَضَتْ أدبُّ كأني كلما قُمتُ واقع

لبيد بن ربيعة

كلُّ عيشٍ وان تطــاولَ دهراً مُنتَهى أمــــرِهِ الى ان يَزُولا
ليتني كنتُ قبل مــا قد بدا لي في رؤوس الجبـــال ارعى الوعولا
فاجعل الموتَ نُصبَ عينِكَ واحذرْ غـَولةَ الدهرِ ، ان للدهر غولا[٧٤]

امية بن أبي الصلت

المرء يأمـــل ان يعيش وطولُ عيشٍ قد يضرُّهْ
تفنى بشاشَتُه ويبقى بعد حُـــلو العيش مرُّهْ
وتخـــونه الأيامُ حتى لا يرى شيئاً يَسُرُّهْ
كم شامِتٍ بي ان هَلَكتُ وقـــائلٍ لله درُّهْ !

النابغة الذبياني

---

٧٢ - يحور : يستحيل .
٧٣ - يتبّر : يدمر .
٧٤ - غولا : امراً داهياً .

د ـ ذكر الله والطاعة والحساب :

ولا أرى فاعِلاً في الناس يُشبِهُهُ ولا احاشي من الاقوام مِن احدِ [75]
إلا سُليمانَ إذ قالَ الاله لهُ قُمْ في البريّةِ فاحدُدها عن الفنَدِ [76]
فمَنْ أطاعكَ فانفَعهُ بطاعتِه كما أطاعَكَ وادْلُلهُ على الرَّشدِ
ومن عصاكَ فعاقبهُ مُعاقبةً تنهى الظلومَ ولا تَقعُد على ضمد [77]
إذاً فعاقبني ربي مُعاقَبةً قرّت بها عينُ من يأتيكَ بالفندِ

النابغة الذبياني

مجلّتهم [78] ذات الاله ودينُهم قويمٌ فما يَرجُونَ غير العواقبِ [79]
ولا يحسبون الخير لا شرّ بعده ولا يحسبون الشر ضربة لازبِ

النابغة الذبياني

فلا تكتُمُنَّ الله ما في نُفوسكم ليخفى، ومهما يُكتَمِ الله يَعلمِ
يؤخَّر فيوضعْ في كتاب فيُدَّخرْ لِيومِ الحِساب، او يُعجّل فيُنقَمِ

زهير بن أبي سلمى

هـ ـ الكفاح والجهاد :

وما طالبُ الحاجاتِ مِنْ كلِّ وجْهةٍ منَ الناسِ، إلاّ مَن أجَدّ وشمّرا
فسِرْ في بِلادِ الله والتمسِ الغِنى تَعِشْ ذا يسارٍ او تموتَ فتُعذرا

عروة بن الورد

خاطِرْ بنفْسِكَ كي تُصيبَ غنيمةً إنّ القُعودَ مَعَ العِيالِ قبيح
المالُ فيهِ مَهابةٌ وتجلّةٌ والفقرُ فيهِ مذلّةٌ وفضوح

عروة بن الورد

---

٧٥ ـ يقصد النعمان بن المنذر ؛ والمقطع الشعري من اعتذاريات النابغة .
٧٦ ـ الفند : الخطأ في الرأي أو في القول ؛ وتأتي ايضاً بمعنى الظلم .
٧٧ ـ الضمد : الذل ، الحقد .
٧٨ ـ مجلتهم : المقصود كتابهم وهو الانجيل ؛ والمقصود : الغساسنة .
٧٩ ـ اي : لا يخشون الا تبعات اعمالهم امام الله .

اخو الحربِ لا ينآدُ للحربِ مَتنُهُ   ولا يُظهرُ الشكوى اذا كانَ مُوجَعا[80]

هدبة بن خشرم العذري

ولا تهابَنَّ أسفاراً وإنْ بعُدَتْ   إنْ هابها عاجزٌ في عُودهِ قصفُ[81]
قد يَرجِعُ المرء لا تُرجى سلامَتُهُ   وقد يُصيبُ طويلَ القَعْدةِ التلفُ

عبدالله بن المخارق

بكى صاحبي لما رأى الدربَ دونَهُ   وأيقنَ أنّا لاحقانِ بقيصَرا
فقلتُ لهُ : لا تبكِ عينُكَ انما   نُحاولُ مُلكاً او نموتَ فنعذرا

امرؤ القيس

متى تَجمعِ القلبَ الذكيَّ وصارماً   وأنفاً حميًّا ، تجتَنبْكَ المظالمُ
ومَنْ طلبَ المالَ المُمنَّع بالقَنا   يعِشْ ذا غنى او تخترِمهُ المخارم[82]

عروة بن ورّاق

من القرآن الكريم

أ — الايمان بالله ، والتصديق بالرسالة :

إلهُكم إلهٌ واحدٌ فالذينَ لا يؤمنونَ بالآخرةِ قلوبُهم مُنكرةٌ وهُم مُستكبرون .
النحل ٢٢

فتعالى الملِكُ الحقُّ لا إلهَ إلا هو ربُّ العرشِ الكريم .

المؤمنون ١١٦

٨٠ — ينآد : يثقل عليه الامر .
٨١ — القصف : الانكسار
٨٢ — تخترمه المخارم : تهلكه المهالك .

هو الذي أرسلَ رسولَهُ بالهُدى ودينِ الحقّ ليُظهِرَه[83] على الدينِ كُلِّه ولو كرهَ المشركون . التوبة ٣٣

تؤمنونَ باللهِ ورسولهِ ، وتجاهدون في سبيلِ اللهِ بأموالِكم وأنفسِكم ، ذلكم خيرٌ لكم ان كنتم تعلمون . الجمعة ١١

هو الذي بعث من الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياتِهِ ويُزَكيهم[84] ويعلمهُم الكتابَ والحكمة وان كانوا من قبلُ لَفي ضَلال مُبين .

المنافقون ٢

ب ـ الايمان بالآخرة :

يا أيها الذينَ آمنوا توبوا الى اللهِ توبةً نَصوحاً[85] عسى ربكم ان يكفّرَ عنكم سيئاتِكم ويدخلَكم جنّاتٍ تجري من تحتها الانهارُ ، يوم لا يخزي اللهُ النبيَّ والذين آمنوا معه ، نورهم يَسعى بين أيديهم[86] وبإيمانهم يقولون : ربَّنا أتممْ لنا نورنا واغفرْ لنا ، انك على كلِّ شيءٍ قدير . التحريم ٨

كيف تكفرون بالله وكنتم امواتاً فأحياكم ، ثم يُميتكم ، ثم يُحييكم ، ثم إليه تُرجَعون . البقرة ٢٨

يا أيها الذين آمنوا قُوا[87] أنفسَكُم وأهليكم ناراً وقودُها الناسُ والحجارةُ ، عليها ملائكةٌ غلاظٌ شدادٌ لا يَعصون الله ما أمرهم ، ويفعلون ما يُؤمَرون .

التحريم ٦

وأما الذين سُعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السماواتُ والارضُ ، الا ما شاءَ ربك عطاءً غيرَ مجذوذٍ[88] . هود ١٠٨

---

٨٣ ـ يظهره : ينصره .
٨٤ ـ يزكيهم : يطهرهم من الشرك وخبائث الجاهلية .
٨٥ ـ توبة نصوحاً : توبة صادقة
٨٦ ـ بين ايديهم : المراد ان وجوه المؤمنين تصير مضيئة اضاءة القمر في سواد الليل .
٨٧ ـ قوا : صيغة الامر من وقى .
٨٨ ـ مجذوذ : مقطوع .

وكذلك اوحينا اليك قرآناً عربيًّا لِتُنْذرَ أُمَّ القُرَى[89] ومَنْ حولها ، وتنذرَ يومَ الجمعِ ، لا ريبَ فيه ، فريقٌ في الجنةِ وفريقٌ في السعير .
الشورى ٧

ج - الله مبدع العالم :

خلقَ السماواتِ والارضَ بالحقِّ تعالى عمّا يُشركون . النحل ٣

خلق الانسانَ من نُطفةٍ فاذا هو خصيمٌ[90] مُبين .
النحل ٣ و ٤

ولئِن سألتم من خلقَ السماواتِ والارضَ وسخَّر الشمسَ والقمرَ ليَقولُنَّ اللهُ ، فأنّى يُؤفكون[91] . العنكبوت ٦١

وألقى في الارضِ رواسيَ أن تميد بكم ، وأنهاراً وسُبلاً لعلّكم تهتدون .
النحل ١٥

الذي جعل لكم الارضَ مَهْداً ، وسَلَكَ لكم فيها سُبُلاً ، وانزلَ من السماءِ ماءً ، فأخرجنا به أزواجاً من نباتٍ شتى . طه ٥٣

د - التوجيه المثالي :

ولا تَنَازعوا[92] فتفشلوا وتذهبَ ريحُكم[93] . الانفال ٤٦

فاصفَحِ الصّفحَ الجميلَ . الحجر ٨٥

---

٨٩ - ام القرى : مكة المكرمة .
٩٠ - خصيم : شديد الخصومة .
٩١ - فأنى يؤفكون : فكيف يُصرفون .
٩٢ - تنازعوا : اي تتنازعوا .
٩٣ - تذهب ريحكم : تزول دولتكم .

وَلْتَكُنْ منكم أُمةٌ يدعُون الى الخيرِ ويأمرونَ بالمعروفِ وينهَوْنَ عن الْمنكَر ، واولئك هم المفلحون . آل عمران ١٠٥

يسألونك عن الخمرِ والمَيْسرِ ، قــلْ فيهما اثمٌ كبير ، ومنافعُ للناس ، واثمُهما أكبرُ من نفعهما . البقرة ٢١٩

مَثَلُ الذين يُنفقون أموالَهُم في سبيلِ اللهِ كمثَلِ حبةٍ أنبتت سبعَ سنابل في كلّ سنْبلةٍ مائة حبّة . البقرة ٢٦١

فاما اليتيمَ فلا تقهرْ . واما السائلَ فلا تنهرْ . واما بنعمةِ ربكَ فحدِّثْ .
الضحى ٩ – ١١

ان الذين يأكلون أموالَ اليتامى ظُلماً انمـــا يأكلون في بطونِهم ناراً وَسَيصْلَوْنَ سعيراً . النساء ١٠

وقضى ربكَ ألا تعبُدُوا الا اياهُ وبالوالدين احساناً ، امـــا يبلغنَّ عندك الكِبَرَ احدُهما او كلاهمـا ، فلا تقُلْ لهما أُفٍ ولا تنهرْهما ، وقلْ لهما قولاً كريماً ، واخفضْ لهُما جناح الذُّلِّ من الرحمةِ ، وقـلْ ربِّ ارحَمْهما كما ربّياني صغيراً . الاسراء ٢٣ - ٢٤

من الحديث الشريف

أ – التوجيه الاجتماعي :

أحب الناس الى الله اكثرهم تحبباً الى الناس .
اذا لقيت اللئيم فخالفه ، واذا لقيت الكريم فخالطه[٩٤] .
ارحموا عزيزاً ذلَّ . ارحموا غنيًّا افتقر . ارحموا عالماً ضاع بين جهّال .
استأنسوا بالوحدة عن جلساء السوء .

....

٩٤ – خالط : عاشر

استعينوا عن حوائجكم بالكتمان ، فان كل ذي نعمةٍ محسود .
أفضل الرجال من تواضع عن رفعةٍ ، وزهد عن قدرةٍ ، وانصف عن قوةٍ .
أفضل العطية جهد المقلّ [٩٥] .
اوصيكم بالنساء فانهن عندكم عوانٍ [٩٦] .
ليس لعربي فضل على اعجمي إلا بالتقوى .
حصنوا أموالكم بالزكاة ، وداووا مرضاكم بالصدقة ، واستقبلوا البلاء بالدعاء .
الخلق عيال الله ، فأحب الخلق الى الله انفعهم لعياله .
رحِم الله عبداً قال الخير فغنم ، او سكت فسلم .
صلْ من قطعك ، وأعطِ من حرمك .
عدل ساعة في حكومة خير من عبادة ستين سنة .
عليكم بالجماعة فان الذئب انما يصيب من الغنم الشاردة .
كرم الرجل دينه ، ومروءته عقله ، وحَسَبُه خلقُه .

ب ـ آداب اللياقة :

اذا أتاكم كريمُ قومٍ فأكرِموه .
اذا جلس اليك أحدٌ فلا تقمْ حتى تستأذِنه .
مَن قام من مجلسِه ورجَع اليه ، فهو أحقُّ به .
سَمّوا اذا أكلتم واحمَدُوا اذا فرغتُمْ .
من نشرَ معروفاً فقَد شَكرَه . ومن ستَرَه فقد كفَرَه .
المعترفُ بالذنبِ كمن لا ذنب له .

....

٩٥ ـ المقل : الفقير .
٩٦ ـ عوان : ضعيفات .

لا تُؤذوا الاحياء بسبب الموتى .

يُسلّم الماشي على القاعِد ، والراكبُ على الراجِل ، والصغيرُ على الكبير .

ج - الترغيب في العلم :

إنَّ قليل العمَل مع العِلم كثيرٌ ، كما ان كثيرَه مع الجهْل قليل .

الحكمةُ ضالـّة[97] المؤمن يأخذها مِمّنْ سَمِعَها ، ولا يُبالي من أيّ وعاءٍ خرَجتْ .

خُذوا الحكمةَ ولو من ألسنةِ المُشركين .

فضل العِلم خيرٌ من فضلِ العبادة .

قوامُ المرء عقلُه ولا دينَ لمن لا عقلَ له .

قيّدوا العِلم بالكتابة .

الناسُ عالِمٌ ومتعلّم ، وسائرُهم هَمَجٌ .

ويلٌ لعالِمِ أمرٍ من جاهلِه .

لا تضَعُوا الحِكمةَ عند غير أهلها فتظلموها . ولا تمنَعُوها أهلها فتظلموهم

لا يزالُ الرجلُ عالماً ما طلبَ العلمَ . فاذا ظنّ انه قد علِم فقد جَهِل .

د - التهذيب الروحي :

استقبلوا البلاء بالدُّعاء .

اللّهمّ اني اعوذُ بك من علمٍ لا ينفع ، وقلبٍ لا يخشع ، ودعاءٍ لا يُسمع ، ونفس لا تشبع .

الدنيا سجنُ المؤمن وجنةُ الكافر .

٩٧ - الضالة : التي تبقى بضيعة .

ما أسرّ امرؤٌ سريرة[٩٨] الا البسه الله رداءها ، انْ خيراً فخيرٌ ، وانْ شرًّا فشرٌ .

الزهد في الدنيا مفتاح الرغبة في الآخرة .

ما أنزلَ اللهُ من داء إلا انزل له دواء ، عَلِمَه مَن عَلِمَهُ ، وَجهِلَهُ مَنْ جَهِلَهُ .

من عظُمت نعمةُ الله عنده ، عظمتْ مؤونة[٩٩] الناس عليه ، فان لم يقم بتلك المؤونة عرّض النّعمة للزوال .

من كانت الدُّنيا همّه طال في الآخرة غمه .

مُطالعاتٌ للتوسّع

جرجي زيدان : **تاريخ العرب قبل الاسلام** .

احمد امين : **فجر الاسلام** ، الفصل ١ – ٢ ، و ٤ – ٥ .

فيليب حتي : **تاريخ العرب المطوّل** ، ج ١ ، الفصل ٢ و ٣ و ٧ .

حسن ابراهيم حسن : **تاريخ الاسلام السياسي** ، ج ١ .

احمد زكي صفوت : **جمهرة خطب العرب** ، ج ١ .

احمد زكي صفوت : **جمهرة رسائل العرب** ، ج ١ .

---

٩٨ – السريرة : السر الذي يكتم خيراً او شراً .

٩٩ – مؤونة : من مَوّن وتموّن ، اكثر النفقة على عياله .

الفصل الأول

عليّ بن أبي طالب

(٦٠٠ م ؟ – ٦٦١ م)

يمثّل علي بن ابي طالب نمط الحياة الفكرية في العهد الراشدي . وتتميز هذه الحياة بثلاثة اتجاهات عامة : اذ علقت بها من الجاهلية بقايا بعامل الاستمرار الوجوديّ في الشعوب ؛ وانطبعت بطابع الاسلام الذي نما خلالها وانتشر ورسخ ، وانعكست فيها جلبة النزاع السياسي على اثر التكتل القبليّ ، والتضافر الحزبيّ . وقد رأينا ان نسترسل في الكلام عن عليّ واحداث عصره نظراً للاثر العميق الذي تركته احداث الحياة المعاصرة في لباب تفكيره .

حياته

عليّ قبل الخلافة . – هو ابن عم الرسول . اعتنق الاسلام إما في العاشرة ، وإما في الحادية عشرة . وهو في رأي فئة اول من اعتنقه بعد خديجة ، وفي رأي آخر ، ثاني من اعتنقه بعد ابي بكر ، وثالثهم بعد خديجة . مات أبوه وهو حدث ، فأوى الى كنف النبيّ ، وفي حماه نشأ .

في إبان الدعوة . – كان علي يصحب النبي في معظم حملاته ، يحمل العَلم . وقد تولى قيادة الجيش مرتين (في فدك ٦٢٧ – ٦٢٨ م ، وفي اليمن ٦٣٢ م) . ثم نراه في واقعة **بدر** ، يعمل السيف في المناوئين من قريش ،

ويقتلع باب **خيبر** ، ويذود عن النبي في **حُنين** (٦٣٠ م) ويهدّم الاصنام مرتين بايعاز من النبي . وفي السنة التاسعة للهجرة (٦٣١ م) قرأ على الحجيج الآيات السبع الاولى من سورة البراءة . والمعروف انه تولى ارجاع الودائع الى اصحابها يوم هجرة الرسول . وقد اتصل بالنبي صلة المصاهرة فتزوج من ابنته فاطمة التي انجبت الحسن والحسين . ولما مات النبي لزم عليّ المدينة . وما دخل عجاج معركة الا في واقعتي الجمل وصفين (٦٥٦ م) عهد توليه الخلافة .

في عهد الراشدين الاولين . – يذهب البعض إلى ان نفس عليّ حدثته بالخلافة فور وفاة الرسول ؛ ويرى البعض الآخر غير ذلك ، لان عليًّا كان آنئذٍ في نحو الثانية والثلاثين ؛ ولربما آثرت العرب الشيوخ من اهل الحجى والاختبار . ويميل الشيعة الى ان النبيّ آثر صهره بالخلافة ، وعلى ذلك الحديث الذي يروونه « من كنت مولاه ، فعليٌّ مولاه » .

لكن البيعة تمّت لابي بكر بعد اختلاف في شأنها بين المهاجرين والانصار . وتقدّم الذين امتنعوا اولاً عن مبايعته ، فبايعوه تباعاً الا عليًّا ، فانه لم يبايعه الا بعد مضي ستة اشهر . وكان ابو بكر وعمر وعثمان يميلون الى الاخـــذ برأيه في شؤون الدين وتفسير القرآن نظراً لطول باعه فيهما ، لكنهم قلما حفلوا برأيه في امور السياسة . والواقع انه لم توكل الى عليّ مهمة سياسية ، ما خلا توليه المدينة يوم بارحها عُمَر الى فلسطين وسورية ، لعقد مؤتمر ضمّ القادة واولي الامر .

وفي مستهل خلافة عثمان قام نفر من الصحابة – وفيهم طلحة والزبير – على الخليفة يتهمونه بالتغافل عن تطبيق احكام القرآن والسنـّة . ويبدو ان عليًّا تزعم المعارضة ، او عُدّ من قادتها . فلقد رأيناه يذهب الى وداع ابي ذرّ الغفاري يوم أُزعج عن المدينة بأمرٍ من عثمان . وكان ابو ذرّ قد اثار الشعب على « السلطان المتمادي في مطامعه » ، واسعف الذين شقوا عصا الطاعة في مصر ، وانقلبوا الى الحجاز ، وحاصروا « البيت » ، ونادوا بخلع الخليفة . ثم ان الذين تقرّبوا من عليّ بعد مبايعته كانوا من مناوئي عثمان ، امثال الاشتر ، وابن الكوّاء ، وصعصعة . الا ان عليًّا – والحق يقال – لم يكن متطرفاً ، بدليل انه وقف في وجه القُرشيين على كونه قرشيًّا ، وادخل في بطانته طائفة من الانصار ، وعرباً من غير قُريش ،

واوائل المؤمنين، و « المقاتلة »؛ وناهض « السبئية »، انصار عبدالله بن سبأ .

علي في الخلافة . – صُرع عثمان، واستولت على الحكم المعارضة . وسئل عليّ ان يتقلد الخلافة ، فارتضى بعد تردّد ، وارتضاه الخصوم على مضَض (١٨ذي الحجة ٣٥هـ = ١٧ حزيران ٦٥٦ م). سلّم به طلحة والزُّبَير مرغمَين؛ واستاء رهط ، فغادروا المدينة ، وفيهم عبدالله بن عُمَر ، وسعد بن أبي وقّاص ، والمغيرة بن شعبة ، ومحمد بن مسلمة الانصاري ، واسامة بن زيد وغيرهم . واتخذ معاوية من هذا الموقف ذريعة ليطعن في مبايعة عليّ التي انما اقرتها **الاقلية** . وارتضى علي مبايعة خصوم عثمان ، فكان قبوله موضعاً للظنون . وذهب بعضهم الى انه حاول الصدوف عن مبايعتهم فاخفقت مساعيه . والمجمع عليه انه كفّ يد العمال الذين ولاّهم عثمان من قبلُ ، ليولي نفراً من خاصته . بل قيل ان عليًّا حمى قاتلي عثمان، فاحدثت حمايته اياهم ردّة امتعاض في مكة، وفي سورية ومصر . وكان معاوية ابن عم عثمان ، يلحق التهمة بعلي ، ويأبى البيعة عليه، فجهز عليّ جيشاً ليرده الى طاعته .

علي وعائشة . – كانت عائشة في صفوف المعارضة زمان خلافة عثمان. وبينما هي عائدة من حج البيت، أُنبئت بمقتل عثمان ، وبمبايعة عليّ ، وقيل انها هتفت: « واعثماناه ! ما قتله الا علي » . وراحت تبث الدعاوة ضد الخليفة الجديد . وبعد اربعة اشهر انضم اليها طلحة والزبير ، ويمموا العراق معاً ، حيث توقعوا دعامة الرجال والمال . فاتبعهم علي خشاة ان يُفلت العراق من يده ، فتَفلتَ امصار المشرق على الاثر ، وسورية تحت معاوية ، ومصر تسودها الفوضى .

واستقر الخليفة في الكوفة منعاً لتسلل الثورة اليها ، ثم ثنى بجيشه على البصرة . وباءت مساعي السلم بالفشل ، واستحالت المناوشة الى **واقعة الجمل** (١٥ جُمادى الثانية ٣٦ هـ = ٩ كانون الثاني ٦٥٦ م) وفيها لقي الموت طلحة والزبير . اما عائشة فحُملت على الرجوع الى المدينة ، والخروج من معترك السياسة .

علي ومعاوية . – ألحّ معاوية في المطالبة بدم عثمان مستنداً الى الآية ٣٣ من سورة الاسراء: « ولا تقتلوا النفسَ التي حرّم الله الا بالحق، ومن قُتلَ مظلوماً

فقد جعلنا لوليّه سُلطاناً ، فـــلا يُسرفْ في القتل ، انه كان منصوراً . » وفي مزعمه ان عثمان قُتِلَ ظلماً ، وان حق الثأر يعود الى وليّه معاوية . ولهذا ابى الاذعان لعليّ ، واتسعت من ثمَّ حركة « العثمانية » تُطالبُ بدم عثمان « الشهيد المظلوم » .

والتقى الجيشان في سهل صفّين ، وكانت مناوشات ، تبعتها هدنة ، خلال شهر محرّم ؛ ودارت الحرب اسبوعاً ، وكلّلت **بليلة الهرير** (١٠ صفـَر ٣٧ هـ = ٢٨ تموز ٦٥٧ م) .

ونصح عمرو بن العاص الى معاوية ان تُرفع المصاحف على رؤوس الرمـاح رغبة منه في الدعوة الى تحكيم القرآن ، واقترح معاوية التحكيم ، وحُمِـل علي على القبول بهذا التدبير . فانتـُدب ابو موسى الاشعري من جهة علي ، وعمْرو ابن العاص من قِبَل معاوية ، يحتكمان الى القرآن ، وان تعذّر النصّ فالى السنـّة .

واذ شاع ان ابا موسى تولـّى التحكيم من قبـــل علي ، انفصل عن جيش الخليفة بضعة آلاف رجل ، متـّجهين شطر الكوفة ، وبضع مئات شطر البصرة ، على ان يلتقي الجميع في **النهروان** . وكان التقاء اول في **دومة الجندل** (رمضان ٣٧ هـ .) ، ثم في **أذرُح** (شعبـان ٣٨ هـ .) وشُغل علي باخضاع الخوارج في النهروان ينادون : « لا حُكـْمَ الا لله » . واستولى معـــاوية على مصر (صفـَر ٣٨ هـ = كانون الثاني ٦٥٩ م) .

كانت الخصومة ، قبل التحكيم ، بين خليفة وعامله ، فاضحت بين عدوّين متعادلين . ولا نرى مجالاً للبحث في مضمون صحيفة التحكيم (على الوجه الذي اورده الطـّبري) ، لكنه يبـدو ان ابا موسى رضي بخلع علي لدخوله الثورة في وجه عثمان ، وفي ذلك اعتراف لمعاوية بحق المطالبة بالثأر . واختـُلف في شأن الخلافة ، اذ نادى انصار معاوية به خليفة ، وما برح علي خليفة في عين انصاره . واخلد علي الى السكينة بعدئذ ، تأتيه ، على تفاوتٍ في الزمان ، مناوشات معاوية في العراق والجزيرة .

واجمع المؤرخون على ان عبد الرحمن بن ملجم المـُراديّ أخذ عليـّاً على غرّة امام باب المسجد ، بالكوفة ، فاهوى عليه بالسيف ؛ وحمل عليّ الطعنة يومين

وكانت وفاته في ١٧ رمضان ٤٠ هـ = ٢٤ كانون الثاني ٦٦١ م ، ولم يجـاهر باكتشاف ضريحه في النجف الا في عهد هارون الرشيد .

شخصيته وآثاره

ازدان عليّ من الصفات الخاصة بالصدق ، والعفة ، والقناعة ، والتواضع ، والاخلاص ، والشجاعة . وقد ظهرت هذه الشمائل في حياته اليومية بصورة جلية . على أن هذا لم يكن كلّ ما في شخصيته من مزايا ولا اهم ما تحلى به من مناقب ، بل الاهم هو الطابع الروحي واللون الديني .

ولئن كانت النفس الانسانية مركباً معقداً متلابس النزعات ، متداخـل الانفعالات ، متضارب الميول ؛ وكانت النزعات التي يتكوّن منها هذا المركب المعقد رجراجة في تباينها، متفاوتة من حيث مدى انفعالها بالمؤثرات التي تنتابها، بحيث بات من العسير ان نفكك الذات الانسانية ، ونحلل ظلالها ؛ فانه لا بد من التوقف عند أبين العوامل المؤثرة فيها ، كي لا تظل غيهباً مغموراً بالظلمات .

ولربما كانت أهم العوامل المؤثرة في شخصية علي ثلاثة : عامل الفطرة ، وعامل البيئة ، وعامل الاختبار .

عامل الفطرة . — كان عليّ ، بمـا تكشفت عنه ظروف حياتـه ، رقيق الشعور ، دقيق الاحساس ، مثاليّ الاتجاه . تقع الحوادث ، فتترك فيه الاثر العميق ، اذ لا يراها من خلال ظروفه الخاصة بل من خلال المبادىء المثالية ؛ ولا يراها كما هي ، بل كما يتمناها ان تكون . فنشأ عن ذلك انه كان في تفكيره ابعد عن الواقعية واقرب الى المثالية . ولربما عاد معظم الفشل الذي عراه في حياته السياسية الى هذا الاعتبار المثالي .

عامل البيئة . — نشأ عـلي نشأة روحية صحيحة . ورافق النبيّ ، فشابهه بالخُلق الطيب ، والتصرُّف المستقيم . وكانت الدعوة الجديدة فكان من اسبق معتنقيها ، ومن أشدهم حماسة لهـا ، واندفاعاً في تأييدها ، ومحاربة لخصومها .

وشغلَهُ امرهـــا طيلة سني شبابه ، وزمان كهولته ، فاستولت على مشاعره ، وغدت مدار تفكيره ، ومحور اهتمامه . كان مؤمناً بها ايمانه بنفسه ، فما خالفها بتصوراته واعماله ، ولا بما دعا اليه في تعاليمه ومواعظه .

على ان البيئة الراشدية ، رغم انتشار الدعوة الجديدة، لم تتخلّص ، بين ليل وضحاه، من الرواسب الاجتماعية التي سبقت الاسلام؛ فعلق منها بشخصية عليّ، وببعض تفكيره، بقايا ملحوظة . وهذا الازدواج خاصةٌ ملازمة لجميع المراحل المخضرمة ، تطبع بطابعها المميّز مَنْ دار في فلكها من أهل الفكر .

عامل الاختبار . – على ان الذي اختبره من ظروف الحياة وشؤون الناس كان مغايراً لما اعتقده . فتألم لهذا ألماً شديداً ، وقام في الناس واعظاً ، مرشداً ، داعياً الى الاستقامة بحرارة، حتى اذا تسلّم مُقدّرات المسلمين، حاول ان يردّهم الى الصواب المجرّد ، فلم يتحرج من انزال العقاب بمن حاد عن الحق ، ليستقيمَ الأمر ويتحقق الاصلاح المرجو . ومن هنا رأى فيه معاندوه وخصومه « هذا الاخرق الضعيف السياسة ، القليل الدهاء » فحاربوه بالدهاء والاحتيال والغدر . على ان سكوتهم عن حقه في الخلافة ، بادىء الأمر ، ثم ارتداد بعضهم عن البيعة بعد ان تمّت له ، ثم امتناع معاوية عليه ، واستنكاف الخوارج ، كل هـــذا رآه عليّ مخالفة للحق بشكل صُراح ، ومناصرة للباطل . واكبر الظن ان التنازع بين الحق المثالي يهدف اليه ، وبين الباطل الواقعي يكتنفه ، هو الذي حداه الى بث الآراء الفلسفية وبذر الحِكَم الخيّرة في تضاعيف مواعظه وخطبه، تنصبُّ في بيان البادية ، مضمّخة بتعاليم الرسول ، محكمة الصياغة ، صافية من النوافل، غنيّة بالايجاز وما يتوارى وراء الايجاز من غزير المعاني .

اما آثاره فأهمها ديوان شعر ، ومجموع ضخم من الخطب والمواعظ والرسائل والاقوال الحكمية ، وهو المعروف بِـ « نهج البلاغة » . انتهى من جمعه في مطلع القرن الخامس للهجرة اديبٌ كبير يمتّ اليه بصلة النسب ، وشاعرٌ غنيٌّ بحرارة اللذّمع ، وألق الصُّور ، هو الشريف الرضي .

ويشتمل الكتاب على ابحـــاثٍ لا تخلو من النظر الفلسفي الذي لم يُعرف في ذلــك العهد ، نظير كلامه على الصفات الالهية ، وتأويله المفصّل لقضية القضاء

والقدر ؛ ومن هذا القبيل ايضاً خطبٌ تدرّج فيها الفكر على نسق منطقي ، كثر فيه التقسيم ، والتبويب المتداخل ، وتجزئة الاجزاء ، وتفصيل المقدّمات والنتائج والروابط ، كمثل خطبته في ماهية الايمان والكفر . وفيه بالاضافة الى ذلك لزوم السجع ، وفنون الصناعة الى حدّ ٍ لا نجده فيما بلغنا من آداب الجاهلية والراشدين ، وقد كثر ظهور هذا التصنيع في القرن الرابع للهجرة حتى غدا صفة ملازمة للادب ، منظومه ومنثوره .

فلهذا كله صحّ ان يُنظر الى بعض مضمون الكتاب بشيء من الحذر ، غير ان الصياغة المنمّقة لا تبدّل حتماً في غور الفكر ، والاضافات العارضة لا تصرفنا عن جوهر ما نقع عليه في نصوصه بالذات .

جوانب فكره

لا يكوّن الفكر المنثور في كتاب نهج البلاغة نظاماً مبنياً على هندسة فلسفية متماسكة الاجزاء والحلقات . ولا جَـرم ان الذهن العربيّ لم يزاوج الشكل الفلسفي الواضح الا عقِب اتصاله بالفلسفة اليونانية . غير انه ، قبل هذا الاتصال ، لم يخلُ من خطرات هي بمثابة لُمعٍ فلسفية . وكان نصيب عليّ من هذه الخطرات وافراً ، سواءٌ في بعض التفاتاته الماورائية الى صفات الله ووجود العالم والانسان ، او في نظراته الاخلاقية ، او في بعض تأملاته الاجتماعية والسياسية . ولذا صحَّ ان نجمع جوانب فكره ، على تفرعـه ، في الاتجاهات الاربعة التالية : الدين ، والاخلاق ، والاجتماع ، والسياسة .

الاتجاه الديني . — لا بدع ان تجيء اللفتات الماورائيـة في أدب عليّ متأثرة بالدين ، وقديماً كان الدين ينبوع الفلسفة . وفي الاسلام نشأ عليّ ، فتحلى ذهنه بتعاليم الرسول ، عقائدَ وفرائض .

وفي معتقده ان الله أوحد ، صمد ؛ فنفى عنه — بالتالي — مبدأ الكثرة ، وأخرجه عن قيود النسبية في الزمان . ثم نفى عنه قيود المكان . فكأنما أخرجه الى المطلق ، الى طبيعة ثابتة لا تقبل التبديل ، تختلف عن طبيعة الانسان . والله

ايضاً **منزه عن الصفات**، اي انه لا يوصف بما توصف به الموجودات الجسمانية، ولذا قصّرت الألفاظ الانسانية عن أداء معانيه، وعجزت المعرفة الانسانية عن اكتشاف مكنون حقيقته.

الله أبدع الكون، اوجده من عدم – على نحو ما جاء في الكتاب الكريم – « بلا رويّة ولا محاولة ». واذا اردنا ان نتقصّى مقصود عليّ من هذا الرأي قلنا: ان **الروية** تفترض ابتداءً معيناً، وتحولاً معيناً في علم الله وتفكيره، ومثلها **المحاولة التي تدلّ على نقص في العمل** تلاه استكمال، وعمل الخالق كامل. وهكذا يكون عليّ قد نفى التبديل عن ذاته تعالى، ونفى وجود النقص في اي عمل يأتيه. واذاً فالعالم قد صدر دفعة واحدة، وصدر كاملاً، كالفكر الكامل الذي اوجده. وهو بصير بجميع الامور، يُدركها قبل حدوثها، وفي حين حدوثها، لانه يعلم الغيب، ويعلم الاسرار المكنونة في الكائنات.

لقد نظّم الله الكون الذي صنع، فسار الكون بموجب مشيئته، وهذا ما قصده علي إذ ذهب الى **القول بان الله قد جعل** في الموجودات غرائزها وطبائعها، وألف بين ما تباين منها، واخضع كل شيء لنظام معيّن. ولما كان الله هو الذي أوجد العالم، وهو الذي اوجد الانسان، كان كل شيء يسير بموجب ارادته، وكان مآل الانسان والعالم اليه ايضاً. فهو مبتدأُ الوجود، لا بداية له؛ واليه منتهى الكائنات، لا نهاية له.

ويسلّم عليّ بخبر خلق آدم من تراب ونُطفة في الفردوس، وباغراء ابليس، وسقوط الانسان في الخطيئة، وهبوطه الى دار البليّة. واذاً فقد وقع الانسان في دائرة مفرغة: تشده شهواته الى ملذات الدنيا ومتاعها، ويشده خوفه من العقاب الى التوبة والخير. ولكن الله الذي قسم الارزاق، قد قذف في الانسان **شعاع الهداية ليُعينه** على اختيار الاحسن، ويرشد خطاه الى الصراط القويم. وقد بعث الرسل من اجل هذه الغاية، وانزل الكتاب، ونضّد الكون في جمال ونظام، ليتبصر اولو الالباب فيروا الله في جمال صُنعه ويثوبوا الى طريق الحقّ.

وعليه فان خلاص الانسان رهنُ التكاليف التي فرضها الله بواسطة الدين.

وعلى العبد ان يقوم بهذه التكاليف ، مستعيناً بنور الهداية ، وبتعاليم الرسول . واذاً فالانسان مُخيّر ، ولو لم يكن كذلك لبطل العدل ، و « سقط الوعـــد والوعيد » . والحياة الدنيا مرحلة تهيؤ واستعداد لاستحقاق الخلود السعيد .

وهكذا يرتبط القسم الغيبي في الوجود والمآل بالأعمـال الدنيوية التي يقوم بها الانسان ، فتكتمل العقائد بالفرائض . ومن اجل هذه الغاية يحدّث عليٌّ عن الصلاة ، والزكاة ، والصدقة ، والحج ، والصوم ، والجهاد ، يكمل بعضها بعضاً ، لتُـردَّ النفس عن مزالق الضلال ، فتقهر الرغبات الجامحة ، والطمع والجشع والكبرياء ، والتهالك على متاع الدنيا ، ويكون التفاني في نصرة الدين .

ثم ان لعليّ مواعظ جمة يحثُ فيها الناس على التقوى ، ويدعوهم الى الزُهد واحتقار الدنيا ، والاعتبار بالماضين ، اذ يلتفت الى الامجاد التي شادهـــا الملوك والعظماء ، فيراها ممسوحة بالزوال والبطلان ، قد قوّضتها سافيات الزمان .

فيتضح لك من خلاله كيف ان الاتجاه الغيبي في نهج البلاغة هو وليد التعاليم الدينية ، وكيف ان تفكيره في هذا الباب جاء امتداداً لها او تعليقاً عليها .

الاتجاه الخلقي . – من البديهي ان ترتكز الاصول الاخلاقية في نظر علي على الايمان ، ما دامت الحيـــاة دار ممر الى دار مقرّ . فبذلك تتحقق العقائد بالفرائض ، ويبنى المبدأ الخلقي على اساس ديني . فالخير يُعَدُّ خيراً بقدار ما يدعو اليه الدين ، والشر شرّاً بقدار ما ينهى عنه . ولما كان الدين يرمي الى غاية اجتماعية ، نجم عنه ان فكرة الخير الاجتماعي مرتبطة بالقانون الدينيّ . وما دامت الآخرة السعيدة غاية الغايات ، وما دامت حياتنا عابرة زائلة ، فلا بدَّ من توجيه يهدي الجماعة الى اعمالٍ توائم الشريعة فيرضى عنها الله .

لكنَّ عليـًا لم يتغاضَ عن وجود الجرثومـة الأرضية التي تميل بالانسان « الى الدنيا – أمّه » . وهل يلام الانسان على حُبّ امه ؟ واذاً فلا مندوحة ، في رأيه ، عن اتخاذ موقف معتدل يقفه الانسان من الدنيا والآخرة في وقتٍ واحد . يدل على ذلك قوله : « اعمل لدنياك كأنك تحيا ابداً ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً » . على ان الجمع بين المتناقضات ليس بالأمر اليسير ، ولذا ترى عليـًا ، في

شيء من عدم الاستقرار الفكري ، يحذّر من جمع المال لان المال سبيل للمفاسد، ثم يقول : « ان الفقر في الوطن غربة » . فيدنو من الدنيويات بقـــدر ما يؤمن الظفر بالثواب .

غير انه انتهى الى الكلام على الفضائل والرذائل ليتوازن بها موقف الانسان الحائر بين قوتين تتجاذبانه. وهو لا يبحث الفضيلة بمعناها المجرد وماهيتها الفلسفية، وانما يعرض لهـــا من حيث الاعمال : فيدعو الى تذليل الشهوات ، والى الاباء والحـــلم، والاقتصاد والتسامح والصبر . وهو يستنكر الكبرياء والغضب ، والاسراف والبخل والحسد ، ومجالسة اهل الهوى .

وله آراء عديدة في حسن التصرف والمعاملة ، قوامها ان تكون نفس الانسان مقياساً يقيس به الآخرين ، وان يستمر سعي الانسان لبلوغ الخير الافضل كما في قوله : « طوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس » .

الاتجاه الاجتماعي . – يحدّث عليّ في هذا الاتجاه عن علاقة الانسان بالحياة، وصلته بالاجتماع البشري . وله متفرقات فكرية في هـــذا الباب حاولنا اثبات بعضها في النصوص المختارة .

فهو يتوقف عند ضعف الانسان ، والآلام التي تنتابه، والاسقام التي تعروه ؛ وسلاسل مطامعــه التي لا تنتهي ، وتيارات شهواته التي لا تُحد . ينظر الانسان الى الدنيا، فاذا هي مفعمة بالاطايب والملذات ؛ وينظر الى عيشه ، فاذا هو مترع بالعذاب . تستهويه الدنيا ، فيخشى عقاب الآخرة ؛ وتستميله الآخرة ، فيخسر دنياه . ولا سبيل الى الفرار من هذا الازدواج إلا بالفرار من الواحدة ، واللجوء الى الاخرى . والاختيار ميسور لان « الدنيا غرّارة ضرارة ، حائلة زائلة » . وفي الآخرة – لمن أعرض عن الدنيا فاستحق الثواب – سعادة لا تزول . واذاً فاختيار الآخرة ادوم وأسلم .

وكأنما يرقى من الفكرة الجزئية الخاصة احياناً الى مبدإ أعم واشمل ، ومن هذا القبيل بحثه عن سبب الفساد في المجتمع ، فيرده الى داعيين : داعي **الفقر** ، وداعي **الكفر** . ومن هذا القبيل ايضاً نظرته الى الفئات الاجتماعية ، من حيث

تفاوت حاجاتها ، وضرورة تعاونها ؛ ليستقيم العيش ، وتستوي الحياة في انتظام. ويذكر من هذه الفئات : الخاصة ، والعامة ، وجنود الله ، وقضاة العدل ، واهل الذمة ، واهل الجزية ، والتجار ، واهل الصناعات ، وذوي الفاقة والعوز . فيعدد حاجات كلٍّ منها ، ويحدد واجباتها ، ويعيّن الاعمال التي ينبغي لها الاسهام فيها .

ولعليّ حِكَم ارسلها تدور على الصلات الاجتماعية ، منها دعوته الى مجانبة الأحمق والبخيل ، والفاجر والكذوب ؛ ومنها كلامه على الصديق والصداقة ذهبت مَضرب المثل ، ومنها اخيراً متفرقات في المرأة . ولطالما حمَل عليّ على المرأة فغضّ منها اجتماعيًّا ، وشك في صفاء طويتها ، واتهمها بالفساد ، والاهتمام بشؤون الدنيا . وليس لنا ان نُناقش ههنا صحة رأيه فيها . اما اسباب هذه الحملة ، فقد تعود الى ما تبقى من رواسب الجاهلية ، من حيث نظرة الجاهليين الى المرأة ؛ وقد تعود الى المكايد التي نصبتها له عائشة ، وقد تعود ايضاً الى حياته العائلية بعد موت فاطمة ، والى تعدد زوجاته .

ومهما يكن فانك لا تعثر في كتابه على نمطٍ في فلسفة الاجتماع يبني التاريخ والعمران على مبدإ السببيَّة ، ولا على بناء مجتمع افضل ينظم اسسه ويوضح كيفية تحقيقه . وإنما هي خطرات لا تقوم على خطة متكاملة معمودة .

الاتجاه السياسي . — في سياسات عليّ صورة للعصر والحروب والاحزاب والخصومات القائمة . ففيها الخلاف الناشيء بينه وبين مُنافسيه . يدعو عثمان الى إمامة تخذل الملل وترفع لواء الاسلام . ويرد على من اتهمه بقتل عثمان متبرئاً ، مهدداً متوعداً . ويتنصّل من اصحاب واقعة الجمل يحكم الله في ثورتهم فلا يرتدعون . ويذم اصحاب الفتنة . ولربما كان موقفه من معاوية ابرز ما اتصف به هذا الاتجاه . إذ يُنكر معاوية بيعته فيجيبه علي بان حق المبايعة محصور في المهاجرين والانصار ، فليس لرأيهم متى أجمعوا مردّ . ويطالب معاوية بالشام فيمنع الشام عليه ، ويهدده ويدعوه الى الخروج اليه ، واعفاء الفريقين من القتال. ولئن استنكف عن الخلاف في صفّين ، فتفادياً للفتنة التي قد تنشأ عن هذا الخلاف ، اذ يتفرّق المسلمون ، وتلحق بالدين اذيَّة الفساد .

وتراه يندّد بأتباعه لانهم ارادوا التحكيم ، ولانهـــم اختاروا ابا موسى الاشعري ممثلاً لهم . يوبخهم لانهم اتهموه بالكذب ، ويوازن بينهم وبين اتباع معاوية . يستنهضهم ويلفتهم الى الدفاع عن الحـق في غير ما تخاذل او تواكل ، مبيناً شدة بأس خصومه ، على دفاعهم عن الباطل .

ويوسع الخوارج تعريضاً ، يحذرهم سوء العُقبى ، وبؤس المصير ، وهـــول الهَلكة ، وصَغار الذل ، إن هم تمادوا في امرهم وتخاذلوا عن نصرته .

يُضاف الى هــذه الاوضاع والمواقف تأملات أهمها ما اورده في صلة الحاكم بالرعية : يبيّن فيها ضرورة قيام وازع في الناس يقودهم الى الحـــق ، يحمي الضعيف ، وينصف المهيض ، ويقتص من القوي الظالم ، ويرشد الجماعة الى البر والصلاح . ثم يعدّد طائفة من الشمائل التي ينبغي ان يتحلى بها الحاكم العادل : فيكون مجرّداً عن البخل ، مترفعاً عن الشهوة ، مؤمناً بالسنّة ، عاملاً بمقتضاها ، يُسدي الى الرعيّة النصح ، ويوسّع ابواب رزقها ، ويوقفها على العلم والادب . ويتعين على الرعية بدورها ان تفي بحق البيعة ، وان تطيع اوامر الحاكم ، وتُذعن لما هو في صالح الجماعة .

الا انه يورد الرأي على غـــير تعليل ، فيصكه قولاً موجزاً لا يَبتنيه على قانون حتمي محلل ؛ فهو من هــذا الوجه إمام يبثُّ الرأي الذي لا يُردّ ، ولا يحاول الاقناع بالبحث المتسلسل كما هو شأن المعنيين بالتحليل الفلسفي العميق المتفرّع ، حيث تستخلص النتائج من مقدماتها .

خاتمة . – وخلاصة القول ان الفكر في نهج البلاغة لا يتعدى نطاق الدين والاختبار الاجتماعي والشخصي . والآراء فيه – على الاغلب – مكتنفة بالصور والاخيلة والوثبات الشعورية ، على قلة في التعليل المجرّد . وهي تتناول الجزئي ولا تخرج الى النواميس الا في الندرة العارضة العابرة ؛ ولا تتعرّض للكليات ، ولا تقرّر في مجموعها نظاماً فلسفيّاً متماسكاً . فعليّ لم يضع مذهباً فلسفيّاً ، ولا تبنّى مذهباً فلسفيّاً وراء الحيّز الديني . وان بانت لديه قوة في المنطق وقدرة على القياس ، فان الاناقة البلاغية ، والميل الى التصنيع والتنميق ، واعتماد

الايجاز واللمح ، واللمّع الخاطفة ، هي الخصائص الغالبة على اسلوبه وعلى نمط تفكيره . وهذا الضرب من الومضات الفكرية الملونة بُث في الكتاب على غير حبكة تربطه ، فلم ينشأ عنهـا نظام جمعت اطرافه ، او بناء هندسة فلسفية تدرّجت اجزاؤها على تتابع . فلا تطلب عنده الفكر المحلل المتبسط المستقصي ، الذي يخرج من الفكرة الى ظلّها ، ويقلبها على وجوهها جمعاء ؛ وانما هي آراء رُصّت في بيان رائع ، قبسها الشعراء من بعد ليرصعوا بها قصائدهم .

نصوص مختارة

من نهج البلاغة

الدينيات

ا – العقائد .

صفة الباري تعالى :

الحمدُ للهِ الذي لا يبلُغُ مِدْحتَهُ القائلونَ ، ولا يُحصي نَعْماءهُ العادّونَ[1] ، ولا يؤدي حقَّهُ المجتهدُونَ . الذي لا يُدرِكه بُعْدُ الهِمَمِ ، ولا يناله غوْصُ الفِطَنِ[2] . الذي ليْسَ لِصفتِهِ حدٌّ محدودٌ ، ولا نعتٌ موجودٌ ، ولا وقتٌ معدودٌ ، ولا اجلٌ ممدودٌ[3] .

كلُّ شيء خاضِعٌ لهُ ، وكلُّ شيء قائمٌ بهِ : غِنى كل فقيرٍ ، وعزُّ كل ذليلٍ ، وقوةُ كلّ ضعيفٍ ، ومَفزَعُ كلّ ملهوفٍ[4] ... مَنْ عاشَ فعليهِ رزقه ، ومنْ ماتَ فاليهِ مُنقلَبُهُ[5] . لم ترَكَ العيونُ فتُخبرَ عنكَ ، بل كنتَ قبْلَ

١ – يقصد ان نعم الله لا تُحصى .

٢ – ان محاولات العقل في ادراك حقيقة الله باطلة كلها . فكأنما اراد انه خارج نطاق العقل البشري .

٣ – الله مطلق لا يحد بصفة ، ولا يتقيد بزمان .

٤ – مفزع : ملجأ ومعتصم . الملهوف : الذي ألم به مُصاب : فالله سيد الوجود ، يعنى بالكائنات ويقسم الارزاق فيمن صنع .

٥ – المنقلب : المصير والمآل .

الواصفين من خلقك ... كلُّ سرٍّ عندك علانية، وكلُّ غيبٍ عندك شهادة[6]. انت الابدُ لا امد لك، وانت المنتهى لا محيص[7] عنك، وانت الموعدُ لا منجى منك إلا اليك.

خلق العالم والانسان :

أنشأ الخلق إنشاءً، وابتدأه ابتداءً، بلا رويةٍ أجالها، ولا تجربةٍ استفادها، ولا حركةٍ احدثها، ولا همامة نفسٍ اضطرب فيها[8]. أحال الاشياء لأوقاتها، ولاءم بين مختلفاتها، وغرّز غرائزها ... عالماً بما قبل ابتدائها[9]، محيطاً بحدودها وانتهائها، عارفاً بقرائنها واحنائها[10].

ثمّ جمع سبحانه من حزن[11] الارض وسهلها، وعذبها وسبخها[12]، تربةً سنّها[13] بالماء حتى خلصت، ولاطها[14] بالبلّة حتى لزبت[15]. فجعل منها صورة ذات احناء ووصول[16]، وأعضاء وفصول؛ أجمدها حتى استمسكت، وأصلدها حتى صلصلت[17]، لوقتٍ معدودٍ، وأمدٍ معلومٍ. ثم نفخ فيها من روحه، فمثلت إنساناً ذا أذهان يجيلها،

٦ – اشارة الى احاطة الله بخفايا الوجود كلها : « لا يعزب عن علمه مثقال ذرة ».

٧ – لا محيص عنه : لا مفر منه.

٨ – يريد أنه أبدع الكون من عدم، وانه لم يعمل الروية فيما صنع، ولا اقتضاه خلق العالم جهداً. ويستفاد ان خلق العالم على هذا الوجه لا يقتضي تغييراً في ذات الله اذ لم يحصل تبديل في تفكيره، وعمله، ومشيئته.

٩ – باعتبار انه تعالى كان ولم يكن عالم ولا زمان.

١٠ – قرائن النفس : ما يقترن بها او يصدر عنها من احوال. الاحناء : المتشابهات من الامور.

١١ – حزن الارض : ما غلظ منها، ويطلق على الجبل الغليظ.

١٢ السبخة : ارض ذات نز وملح وطحلب.

١٣ – سنها : احدّها وصقلها.

١٤ – لاطها : ملطها وطينها والصقها.

١٥ – لزبت : ثبتت والتصقت واشتدت.

١٦ – الوصول : المفاصل الرابطة.

١٧ – صلصلت : جفت حمأتها.

وفِكَرٍ يتصرّفُ بها ، وجوارحَ يختدِمُها ، وأدواتٍ يُقلّبُها ، ومَعْرِفةٍ يُفرّقُ بها بين الحقّ والباطِلِ [18] ...

ثم أسكنَ سبحانَهُ آدمَ داراً أرْغَدَ فيها عَيْشَهُ وأمّنَ فيها مَحلّتَهُ ، وحَذّرهُ إبْليسَ وعُدوانَهُ [19]. فاغترّ عدُوُّهُ نفاسةً [20] عليهِ بدارِ المقامِ ، ومُرافقةَ الابرارِ ، فبَاعَ اليَقينَ بشكّهِ ، والعزيمَةَ بوهْنِهِ . ثم بسطَ اللهُ سُبْحانهُ لهُ في توبَتِهِ [21]. ووعدَهُ المردَّ الى جنّتهِ . وأهبطَهُ الى دارِ البليّةِ وتناسُلِ الذُّريّةِ .

ارسال الرسل :

... واصطفى سُبْحانهُ مِن وُلدِهِ أنبياء أخذَ على الوحي ميثاقَهُم ، وعلى تبْليغِ الرسالة أمانتَهُم ، لما بدّلَ أكثرُ خلقِ الله عهدَ الله اليهم : فجَهِلوا حقّهُ ، واتخذوا الانداد [22] معَهُ ، واجتَالتْهُم [23] الشياطينُ عنْ مَعْرفتِهِ ، واقتَطَعتْهُم عنْ عِبادَتِهِ ، فبَعثَ فيهمْ رُسله ، وواترَ [24] فيهم أنبياءه ليسْتأدوهُم [25] مِيثاقَ فِطْرَتِهِ [26] ، ويُذكروهُم منسيَّ نِعْمَتِه ... على ذلِكَ نَسَلت [27] القُرونُ ، ومضَتِ الدُّهورُ ، وسلفَتِ الآباء ، وخُلِقَتِ الابناء ، إلى أنْ بعَثَ اللهُ سُبحانهُ مُحمّداً ، رسوله ، لانجازِ عِدتهِ وتمامِ نُبوتِهِ ؛ وَأهلُ الارضِ يومَئِذٍ مِلَلٌ مُتفرّقةٌ ، وأهواء مُنتشِرةٌ ، وطوائف

١٨ – فهو الذي جعل في الانسان طوقاً على المعرفة ليهتدي .
١٩ العدوان : الظلم الصراح .
٢٠ – نفاسة : حسداً منه وضناً عليه .
٢١ – أي أعطاه بسطة من العيش لتتسنى له التوبة .
٢٢ – الانداد ، مفردها الند ومعناها النظير ، ومقصوده انهم سلموا بتعدد الآلهة .
٢٣ – اجتالتهم : اخرجتهم .
٢٤ – واتر تابع، ولا تكون المواترة الا اذا وقعت بينها فترة .
٢٥ – ليستأدوهم : ليطالبوهم بالتأدية .
٢٦ – فطرته : ما خلقهم عليه وكأن بينه وبينهم عهداً تقاطعوه .
٢٧ – نسلت : تساقطت تساقط الريش .

مُشتَتة: بينَ مُشبِّهٍ للهِ بِخلْقِه[٢٨]، او مُلحدٍ في اسمه، او مشيرٍ الى غيرهِ. فهداهُمْ به مِنَ الضلالةِ، وأنقذَهمْ بمكانِه منَ الجهالةِ.

يوم الحساب :

ذلِكَ يومٌ يجمعُ اللهُ فيه الاوَّلين والآخرينَ لِنقاشِ الحسابِ، وجزاء الاعمال، خُضوعاً، قياماً، قد ألجمَهُم العرقُ، ورجفَت بهم الارضُ. فأحسنُهم حالاً مَنْ وجدَ لِقدميهِ موْضِعاً، ولنفسِهِ مُتَّسعاً.

ب – الفرائض.

الصلاة :

تعَهَّدوا أمْرَ الصَّلاةِ، وحافِظوا عَليها واسْتَكثِروا منها، وتقرَّبوا بها[٢٩] ... ألا تَسْمَعُونَ الى جَوابِ أهل النّارِ حينَ سُئلوا : ما سَلككُمْ في سَقَر[٣٠] ؟ قالوا : لم نكنْ منَ المُصلّينَ. وإنها لتَحُتُّ[٣١] الذُّنوبَ حتَّ الورقِ وتُطلِقها إطْلاقَ الربَقِ[٣٢] ... وقد عرف حقَّها رجالٌ مِنَ المؤمنينَ الذينَ لا تشغَلُهُمْ عنها زينةُ متاعٍ، ولا قُرَّةُ عينٍ من ولدٍ او مالٍ، بقولِ اللهِ سُبحانهُ : «رِجالٌ لا تُلْهيهِمْ تِجارةٌ ولا بيْعٌ عن ذِكرِ اللهِ، وإقامِ الصلاةِ وإيتاء الزكاةِ».

الزكاة والصدقة :

... ثم إنَّ الزَّكاةَ جُعِلَتْ مع الصلاةِ قُرباناً لأهْلِ الإسلامِ، فمَنْ أعطاها طيِّبَ نفسٍ بها فانها تُجْعَلُ له كفَّارةً، ومِنَ النّارِ حجازاً ووقايَةً،

٢٨ – يشير الى الذين جعلوا لله صورة الانسان، وعزوا اليه صفات العبد واشكاله.
٢٩ – يقصد من الله.
٣٠ – سقر : جهنم.
٣١ – تحتّ الذنوب : تسرع في إزالتها.
٣٢ – الربق، مفردها ربقة ومعناها : عروة الحبل يشد بها البهم. وحل ربقته : فرج عن كربته.

فلا يُتْبِعَنَّها أحدٌ نفسَهُ[٣٣] ، ولا يُكثِرنَّ عليْها لَهْفَهُ[٣٤]. فانَّ منْ أعطاها غيْرَ طيِّبِ نفسٍ بها ، يَرْجو بها ما هو أفضَلُ منها ، فَهوَ جاهلٌ بالسُّنَّةِ ، مغْبونُ الاجْرِ ، ضالُّ العَمَلِ ، طويلُ النَّدمِ .

الحج :

فرَضَ عَليكم حجَّ بيتِهِ الحرَامِ الذي جَعلَهُ قِبلةً للأنامِ[٣٥] ، يرِدونهُ ورُودَ الانْعَامِ[٣٦] ، ويألهُونَ إليْهِ ولُوهَ[٣٧] الحَمامِ . جعَلهُ سُبحانه علامةً لتواضُعِهم لعَظَمَتِهِ وإذْعانِهِمْ لعِزَّته . واختارَ مِنْ خلقه سُمَّاعاً أجابوا إليْهِ دعوَتهُ ، وصدَّقوا كَلِمتَهُ ، ووَقفوا مواقِفَ أنبيائِهِ ، وتشبَّهوا بملائكته المُطيفينَ بعرشِهِ ... جَعلَهُ ، سبحانهُ وتعالى ، للاسلامِ عَلَماً ، وللعائِذينَ حرَماً[٣٨] ، فرضَ حَجّهُ ، وأوجبَ حقّهُ ، وكتبَ عليْكم وِفادَتهُ فقالَ سُبحانهُ : « وللهِ على النـاسِ حِجُّ البيتِ ، مَنِ استطاعَ إليهِ سبيلاً ، ومَنْ كفرَ فانَّ اللهَ غنيٌّ عن العالمينَ » .

الصوم وسائر الفروض :

الصلاةُ قُربانُ كلِّ تَقيٍّ ، والحجُّ جِهادُ كلِّ ضعيفٍ[٣٩] ، ولكلِّ شيءٍ زَكاةٌ ، وزكاة البدن الصيام .

ومنها قوله :

إنَّ أفضلَ ما توسّلَ[٤٠] به المُتوَسّلونَ الى اللهِ ... الإيمانُ بـهِ وبرسُولهِ ، والجِهادُ في سَبيلهِ فانه ذروةُ الاسلامِ ؛ وكلمةُ الاخلاصِ فانها الفِطرَةُ ؛

---

٣٣ - لا يجعلن فداءها نفسه .
٣٤ - لهفه : حزنه وتحسره .
٣٥ - قبلة للانام : محط انظار البشر .
٣٦ - يقصدون الى البيت الحرام كما تقصد القطعان الى الماء ترده .
٣٧ - الولوه ، والوله : شدة الوجد والجزع .
٣٨ - للعائذين حرماً : اي مفزعاً ومعتصماً لمن سأل الملجأ والمعتصم .
٣٩ - اي ان الحج يقوم مقام الجهاد .
٤٠ - توسل : التمس وتضرع .

وإقامُ الصّلاةِ فانها المِلّةُ ؛ وإيتاءُ الزكاةِ فانها فريضةٌ واجبةٌ ؛ وصَومُ شهرِ رمضانَ فانه مَجنبةٌ منَ العقابِ ؛ وحجُّ البيتِ واعتِمارُه[٤١] ، فانهُما يَنفِيانِ الفقرَ ، ويَدحضانِ الذنبَ ... وصدقةُ السرّ[٤٢] فانها تكفّرُ الخطيئةَ ؛ وصدقةُ العلانيةِ فانها تدفعُ الميتةَ السّوء ؛ وصنائعُ المعروفِ فانها تَقي مصارعَ الهوانِ[٤٣]

ج – المواعظ .

من كلامه في ذم الدنيا :

ما أصفُ من دارٍ أوّلها عناءٌ وآخرُها فنَاءٌ ؟ في حلالها حسابٌ ، وفي حَرامها عقابٌ . رَنْقٌ[٤٤] مشرَبُها ، ردعٌ[٤٥] : مَشرَعُها . يُونقُ[٤٦] منظرُها ، ويُوبقُ[٤٧] مخبرُها . غرورٌ حائل وظلٌّ زائل . فانظروا اليها نظرَ الزّاهدين فيها ، الصّادفينَ[٤٨] عنها . فانها ، والله ، عمَّا قليلٍ ، تزيلُ الثاوي[٤٩] الساكنَ ، وتفجَعُ المترفَ الآمنَ . لا يرجِعُ ما تولى منها فأدبرَ ، ولا يُدرى ما هو آتٍ فينتَظر .

أما بعدُ فان الدّنيا قد أدبرَتْ وآذنت[٥٠] بوداعٍ ، وان الآخرة قد أشرَفت باطّلاع[٥١] ... أفلا تائبٌ من خطيئته قبل منيّتهِ ! ألا عاملٌ لنفسه قبلَ يومِ

---

٤١ – اعتمار البيت : زيارته .
٤٢ – ما أتى منها سراً .
٤٣ الموت ذلاً .
٤٤ – رنق : كدر .
٤٥ – ردع : مصدر من ردع : كف ، ورد .
٤٦ – يونق : يفرح ويسر .
٤٧ – يوبق : يستتر وينكر .
٤٨ صدف عن الشيء : أعرض عنه .
٤٩ الثاوي : من اقام في المكان وطالت فيه اقامته .
٥٠ – آذنت : اعلمت به .
٥١ – الاطلاع : الظهور من اشراف الى انحدار . والمطلع : القوي ، العالي ، القاهر .

بُؤسه ! ألا وإنكم في أيام أملٍ من ورائه أجل ؛ فمن عمِلَ في أيامِ أمله قبل حضور أجله ، نفعهُ عملهُ ولم يضرُرْه أجله . ومن قصّر في أيّام أمـــلهِ قبلَ حُضور أجله فقد خسِرَ عمَلهُ وضرّه أجله .. ألا وإنكم قد مُنيتم بالظّعْن[٥٢]، ودُللتم على الزّادِ ، فان أخوف ما أخاف عليكُم اتباعُ الهوى وطول الأمل . تزَوّدوا من الدُّنيا ما تحْرُزون[٥٣] أنفسكم به غداً .

... أولم تروا الى الماضينَ منكم لا يَرجعونَ ، والى الخلفِ البـــاقينَ لا يَبقَونَ ؟ اولَستُم ترَوْنَ أهلَ الدنيا يُصبحونَ ويُمسُون على أحوالٍ شتى : فميتٌ يُبكى وآخرُ يُعزّى ... وطالبٌ للدنيا والموتُ يَطلُبُهُ ، وغافلٌ وليس بمغفولٍ عنْهُ ؟ وعلى أثرِ الماضي مـــا يمضي الباقي . ألا فاذكروا هازمَ اللذّاتِ[٥٤]، ومنغّص الشهواتِ عنْدَ المساوَرَة[٥٥] للأعمال القبيحةِ . واستعينوا الله على أداءِ واجبِ حقّه ، وما لا يُحصى من أعدادِ نعمِه واحسانهِ

أيّها النّاسُ إنّما أنتم في هذه الدُّنيا عَرَضٌ تنتضل[٥٦] فيه المنايا ، مع كلّ جُرعَةٍ شَرَقٌ[٥٧] ، وفي كلّ أكلةٍ غصَصٌ . لا تنالونَ منها نعمةً إلا بفراقِ أُخرى . ولا يعمّر معمّرٌ منكُم يَوماً من عمرِه إلا بهدْمِ آخرَ من أجله . ولا تجودُ له زيادة في اكلةٍ إلا بنفاد ما قبلها من رزقه . ولا يحيا له أثر إلا مات له أثر . ولا يتجددُ له جديدٌ إلا بعد أن يُخْلق لهُ جديدٌ[٥٨] . ولا تقومُ لهُ نابتة إلا وتسقط عنه محصودَة . وقد مضت اصولٌ نحنُ فُروعُها ، فمـــا بقاءُ الفرع بعد ذهابِ أصلهِ .

....

٥٢ – الظعن : الركب السائر ، وقصده: قافلة الحياة.
٥٣ – تحرزون : تحفظون .
٥٤ – هازم اللذات : كناية عن الهرم او الموت .
٥٥ – يقال : تساوره ، أخذ برأسه وواثبه .
٥٦ – تنتضل : تغلب .
٥٧ – شرق : غصة وشجىً .
٥٨ – يريد انه في ذلك كله خاضع لمشيئة القدر ، مسيّر بداعي الزمن ومفعول الدهر .

من قوله في الطاووس :

... ومن أعجبها خلقاً الطاووس الذي أقامه في أحكم تعديل، ونضّد ألوانهُ في أحسن تنضيد ، بجناحٍ أشرَعَ[٥٩] قصبهُ[٦٠] ، وذَنبٍ أطال مسحبه . اذا درجَ الى الأنثى نشرهُ من طيّه، وسما به مُطلاً على رأسه كأنه قِلعُ داريٍّ[٦١]، يختال بألوانه ويميس بزَيفانه[٦٢] ... تخالُ قصبهُ مداريَ[٦٣] من فضة وما أُنبتَ عليه من عجيب داراته[٦٤] وشموسه خالص العقيان وفلذ الزبرجد . فإن شبّهتَهُ بما أنبتت الأرضُ قلتَ جَنيٌ جُنيَ من زهرِ كلّ ربيع ... يمشي مشيَ المرحِ المختال ، يتصفح[٦٥] ذنبَهُ وجناحيه فيقهقهُ ضاحكاً لجمال سرباله وأصابيغِ وشاحهِ ... ويُخيَّلُ لكثرةِ مائهِ وشدّة بريقهِ أن الخضرَةَ الناضرَةَ ممتزجة به . وقلّ صبغٌ الا وقد أخذ منه بقسطٍ ؛ وعلاهُ بكثرة صقاله[٦٦] وبريقه وبصيص ديباجه ، فهو كالازاهير المبثوثة لم تُرَبّها أمطارُ ربيعٍ ولا شموس قيظ[٦٧] .

الاجتماعيات

١ — الانسان والحياة .

لقد علِق بنياطِ[٦٨] هذا الانسانِ بضعةٌ هي اعجبُ منهُ، وذلك هو القلبُ .

٥٩ — أشرع : بيّنَ ، وفتح .
٦٠ — قصبه : تعددت فيها المعاني ، ومنها : الثياب الرقاق الناعمة، والدر الرطب، والزبرجد الرطب المرصع بالياقوت .
٦١ — القلع : الشراع . الداريّ : الملاح الذي يتولى الشراع .
٦٢ — زَيفانه : تبختره في مشيه .
٦٣ — مدار ، مفردها مدرى : وهي المشط .
٦٤ — داراته ، مفردها دارة : وهي الهالة حول القمر .
٦٥ — تصفح الشيء : جعله عريضاً وطوّله .
٦٦ — الصقال : من صقل السيف ، أي جلاه وكشف صدأه .
٦٧ — القيظ : شدة الحر .
٦٨ — النياط : عرق غليظ يتعلق به القلب .

وله مواد من الحكمةِ وأضدادٌ من خلافِها : فان سنحَ له الرجاء اذلَّهُ الطمعُ . وإن هاج به الطمعُ اهلكه الحِرص. وان ملكه اليأس قتله الاسف . وانْ عرض لهُ الغضبُ اشتدَّ به الغيظُ . وان أسعدَهُ الرضى نسيَ التحفظُ . وانْ نالهُ الخوفُ شغَلهُ الحذَرُ . وان اتسعَ له الامْنُ استلبَتْهُ الغرَّةُ . وان أفادَ مالاً أطغاه الغِنى . وان اصابتهُ مصيبةٌ فضحهُ الجزعُ . وان عضّته الفاقةُ شغَلهُ البلاء . وان جَهدهُ الجوعُ قعد به الضعف . وان افرط به الشبع كظّتْهُ البِطنةُ[٦٩] . فكل تقصيرٍ بهِ مُضرٌ ، وكل افراط له مُفسد .

مِسكينُ ابنُ آدمَ ! مكتومُ الأجلِ ، مكنونُ العللِ ، مَحفوظ العمَلِ[٧٠] ، تؤلِمهُ البقَةُ ، وتقتلهُ الشرقَةُ ، وتُنتِنهُ العرْقةُ .

أيُها الذامُّ للدنيا ، المغترُّ بغرورِها ، المخدوعُ بأباطيلها . أتغترُّ بالدنيا ثم تذمُها ؟ انت المتَجَرِّمُ عليها أم هي المتَجرِّمةُ عليك ؟ متى استهوتكَ او متى غرّتك ؟ أبمصارعِ آبائكَ من البِلى ، أم بمضاجع امهاتِكَ تحت الثرى ؟ إنَّ الدنيا دارُ صِدقٍ لمن صدَقها ، ودارُ عافيةٍ لمن فهمَ عنها ، ودارُ غنى لمن تزوّد منها ، ودارُ موعظةٍ لمن اتّعظَ بها . مسجدُ أحبَّاء الله ، ومُصلّى[٧١] ملائكةِ اللهِ ، ومهبطُ وحيِ الله ، ومتجرُ أولياء الله . اكتسَبوا فيها الرحمةَ ، وربحوا فيها الجنةَ .

قد أصبحتُم في زمن لا يزدادُ الخيرُ فيه إلا إدباراً[٧٢] ، والشرُّ فيه الا اقبالاً ، والشيطانُ في هلاك النـــاس الا طمعاً . فهذا أوان قويتْ عُدَّتهُ ، وعمّت مكيدَتهُ ، وأمكنتْ فريستهُ . اضربْ بطرْفِكَ حيثُ شئْتَ من الناس هل تبْصرُ الا فقيراً يُكابدُ فقراً ، او غنياً بدَّلَ نعمَةَ الله كفراً ، او بخيلاً اتخذَ البُخلَ بحقِّ الله وفراً ، او مُتمرداً كأنَّ بأذنه عن سمع المواعظ وقراً[٧٣] ؟

---

٦٩ - كظته : امتلأ طعاماً حتى لا يطيق النفس . البطنة : البطر والاشر وكثرة الاكل .

٧٠ - محفوظ العمل : يريد انه يعاقب او يثاب على ما تأتي يداه .

٧١ - مصلى : موضع الصلاة . وقد يستخدمه المحدثون للدلالة على القبور التي تتلى فيها الصلوات .

٧٢ - ادباراً : تولياً ، وانقضاء .

٧٣ - وقراً ، مصدر من وقر : اي ثقل سمعه أو ذهب .

ومن أقواله المأثورة :

الناسُ ابناءُ الدُّنيا ، ولا يُلامُ الرجلُ على حُبِّ أمّه .

اذا أقبلَتِ الدنيا على أحد أعارته محاسنَ غيرِه ، واذا أدبَرَتْ عنه سلَبته محاسنَ نفسِه .

عيبُك مستورٌ ما أسْعَدَكَ جدُّك[٧٤] .

شتّانَ ما بين عمليْنِ : عمل تذْهبُ لذّتُه وتبقى تَبعَتُه[٧٥] ، وعمل تذهَبُ مؤونتُه ويبقى أجرُهُ .

كُنْ سمحاً ولا تكن مُبذّراً ، وكُن مُقدّراً ولا تَكُنْ مُقتّراً .

ب – الصلات الاجتماعية .

... واعــلم انّ الرعيّة طبقاتٌ لا يصلحُ بعضُها الا ببعضٍ ، ولا غِنى ببعضِها عن بعضٍ : فمنها جنودُ الله ، ومنها كتّابُ العامة والخاصة ، ومنها قضاةُ العدل ، ومنها عمّال الانصافِ والرفق ، ومنها أهـلُ الجزية والخراج ، ومنها أهلُ الذمةِ[٧٦] ومُسلمَةُ الناس ، ومنها التُّجارُ وأهلُ الصناعات ، ومنها الطبقةُ السفلى من ذوي الحـاجةِ والمسكنةِ . وكُلاً قد سمى الله سَهْمَه[٧٧] ، ووضعَ عليه حدّه فريضةً في كتابه او سنّة نبيّـه (صلعم) عهداً منه عندنا محفوظاً. فالجنودُ باذنِ الله حصونُ الرعيّة ، وزينُ الولاة ، وعزُّ الدينِ ، وسُبُلُ الأمنِ ، وليس تقوم الرعيةُ الا بهمْ ، ثم لا قوامَ[٧٨] لِلجُندِ إلا بما يُخرجُ الله لهم منَ الخراجِ الذي يقوَوْنَ به في جِهـادِ عدوّهم ، ويعتمدون عليه فيما يُصلِحُهم ويكون من وراء حاجتهم . ثم لا قـوامَ لهذين الصنفين الا بالصنف

٧٤ – جدك : حظك . وفيه رجوع الى فكرة القضاء والقدر التي ينقضها في مكان آخر من هذه المختارات .

٧٥ – تبعة : ما يحدث عقيب فعل الرجل ويستعمل في الشر خاصة .

٧٦ – اهل الذمة : الذين اومن على مالهم وحياتهم ممن يؤدون الجزية .

٧٧ – السهم : الحظ والنصيب .

٧٨ – قوام : نظام الامر وعماده وملاكه .

الثالث من القُضاةِ والعمالِ والكتّاب لما يُحكمونَ من المعاقدِ[٧٩] ، ويجمعون من المنافع ، ويؤتمنون عليهِ من خواصّ الأمور وعواقبها . ولا قوام لهم جميعاً الا بالتجّار وذوي الصناعات فيما يجمعونَ عليه من مرافقهم[٨٠] ويُقيمونه من اسواقهم ... ثم الطبقة السفلى من اهل الحاجة والمسكنة الذين يحقّ رفدهم[٨١] ومعونتهم .

اصدقاؤك ثلاثة واعداؤك ثلاثة ، فأصدقاؤك : صديقك ، وصديق صديقك ، وعدوُّ عدوِّك ؛ واعداؤك : عدوُّك ، وعدوُّ صديقك ، وصديق عدوِّك .

خالطوا الناس مخالطةً إن متم معها بكوا عليكم ، وان عشتم حنُّوا اليكم .

أعجزُ الناس من عجزِ عن اكتساب الاخوان ، وأعجزُ منه من ضيّع مَنْ ظفر به منهم .

من كفّارات الذُنوب العِظام اغاثةُ الملهوفِ والتّنفيسُ عن المكروب[٨٢] .

لا تُدْخِلَنّ في مشورتِكَ بخيلاً يَعدِلْ بك عن الفضلِ ... ولا جبَاناً يُضعِفك عن الامور ، ولا حريصاً يزيّن لك الشرهَ بالجَوْرِ[٨٣] . فان البُخلَ والجبنَ والحرْص غرائزْ شتّى يجمَعُها سوءُ الظّنّ باللهِ .

إياكَ ومصادقةَ الاحمقِ فإنه يُريد ان ينفعكَ فيضرّك . وإياك ومصادقةَ البخيلِ فإنه يُبعِدُ عنك احوجَ ما تكونُ إليه . وإياكَ ومصادقةَ الفاجِرِ فانه يَبيعُكَ بالتّافِهِ . وإياك ومُصادقةَ الكذّابِ فانه كالسّرابِ ، يُقرّب عليكَ البعيدَ ويُبْعِدْ عليك القَريب .

احذَروا صَوْلة[٨٤] الكَريم اذا جاع ، واللّئيمِ اذا شبِعَ .

٧٩ — المعاقد : مواضع العقد وشروطه .
٨٠ — مرافقهم : ما انتفعوا به .
٨١ — رفدهم : عطاؤهم وصلتهم .
٨٢ — اغاثة الملهوف : تلبية الباحث عن عون ومعتصم . التنفيس عن المكروب : التخفيف عمن نزل به الخطب .
٨٣ — الجور : الظلم .
٨٤ — الصولة : السطوة والقهر .

إذا قدرْتَ على عدوِّكَ فاجعلِ العفوَ عنهُ شكراً للقُدْرَةِ عليه .

رُدوا الحجَرَ مِنْ حيثُ جاء ، فإنَّ الشرَّ لا يَدْفعُهُ الا الشَّرُّ .

ج – متفرقات اجتماعية .

ان النساءَ نواقصُ الايمان ، نواقصُ الحظُوظِ ، نواقص العقول ؛ فأما نقصانُ ايمانهنّ ، فقعودُهنّ عن الصلاة والصيامِ [85] ... واما نُقصان عقولهنّ ، فشهادة امرأتينِ كشهادة الرجل الواحد ، واما نقصانُ حظوظِهنّ ، فمواريثُهن على الأنصاف من مواريثِ الرجال . فاتّقوا اشرار النساء وكونوا من خيارهنّ على حذر .

المرأةُ عقْربٌ حلوَةُ اللّبسة [86] .

المرأة شرٌّ كلها ، وشرُّ ما فيها أنهُ لا بُدَّ منها .

غيرةُ المرأة كفْرٌ ، وغيرة الرجل ايمان .

خيارُ خصالِ النساء شِرارُ خصالِ الرجال[87] : الزّهوُ والبُخلُ والجبنُ . فاذا كانت المرأةُ مزهوّةً لم تمكّن من نفسها [88] . واذا كانت بخيلةً حفظت مالها ومالَ بعْلِها[89] . واذا كانت جبانةً فرِقت[90] من كل شيء يعرض لها .

من كابد الأمور عطِبَ ، ومن اقتحم اللُّججَ[91] غرِق .

اذا علمتم فاعمَلوا ، وإذا تيقّنْتُم فأقدموا [92]

---

٨٥ – يريد اثناء المرض الشهري المعتاد .
٨٦ – اللبسة : المعاشرة .
٨٧ – ان المزايا التي تتحلى بها النساء تعد اسوأ ما في الرجال .
٨٨ – مزهوة : تياهة مختالة . فاذا كانت المرأة كذلك لم تتبذل .
٨٩ – بعلها: زوجها.
٩٠ – فرقت : اخذها الفرق وهو الخوف .
٩١ – اللجج ، مفردها اللجة : وهي معظم مياه البحر .
٩٢ – يعني ان يقرن العلم بالعمل ، وان لا يكون اقدام الا بعد اليقين .

الاخلاقيات

أ - المبادىء الاخلاقية .

فرض اللهُ الايمانَ تطهيراً من الشّرك ، والصلاةَ تنزيهاً عن الكبر ، والزكاة تسبيباً للرزق، والصّيام ابتلاءً[٩٣] لاخلاص الخلقِ ، والحجّ تقـربةً للدين، والجهاد عزّاً للاسلام ، والامر بالمعروف مصلحةً للعـــوامّ ، والنهي عن المنكر رادعاً للسُّفهاء ، وصلةَ الرحِم منماة للعدد ، والقصاص حقناً للدماء ، وإقامة الحدود اعظاماً للمحارمِ [٩٤] ، وترْك شربِ الخمرة تحصيناً للعقل ، ومجانبة السّرقة ايجاباً للعفّة ، وترك الزّنا تحصيناً للنسب ... وترْكَ الكذِب تشريفاً للصّدق، والسلامَ أماناً من المخاوفِ ، والأمانات نظاماً للأمة ، والطاعة تعظيماً للامامة .

الخير والشر :

الخيرُ أن يكثرَ عملُكَ ، ويعظمَ حِلمُكَ ، وان تُباهيَ الناسَ بعِبادةِ ربّك . فانْ احسنت حَمدْتَ الله ، وان اسأتَ استغفرتَ الله . ولا خيرَ في الدنيا إلا لرجُلين : رجل اذنبَ ذنوباً فهو يُتاركها بالتوبة ، ورجل يُسارعُ في الخيرات .

ان الله أنزلَ كتاباً هادياً بيّنَ فيه الخيرَ والشرَّ . فخذوا نهجَ الخيرِ تهتدوا ، واصدُفوا[٩٥] عن سمتِ[٩٦] الشر تقصِدوا ... المُسلمُ من سلِم المسلمونَ من لسانه ويده الا بالحق ... اتقوا الله في عباده وبلاده فانكم مسؤولون حتى عن اليَفاع[٩٧] والبهائمِ ؛ وأطيعوا الله ولا تعصوه . واذا رأيتمُ الخير فخذوا به ، واذا رأيتم الشرَّ فأعرضوا عنه .

---

٩٣ - ابتلاء : اختباراً .
٩٤ - المحارم : ما كان اتيانه حراماً .
٩٥ - اصدفوا : انصرفوا ، وميلوا عن ...
٩٦ - السمت : الطريق والمحجة .
٩٧ - اليفاع : المرتفع من الارض .

حكمة الاعتدال :

سيَهلكُ فيَّ صنفان : مُحبٌ مُفرطٌ يذهبُ به الحبُّ الى غير الحقّ، ومُبغض مُفرطٌ يذهبُ به البغضُ الى غير الحق . وخيرُ الناس فيّ حالاً النمطُ الاوسطُ فالزموه ، والزموا السواد الاعظم فانّ به يد الله على الجماعة . واياكم الفرقة[98]، فانّ الشاذّ من الناس للشيطان ، كما ان الشاذّ من الغنم للذئب .

ب – الفضائل والرذائل .

لا وحدة أوحشُ من العُجبِ[99] ، ولا حسب كالتواضع . عجبْتُ للمتكبّر الذي كان بالامس نُطفةً[100] ويكون غداً جيفةً .

ما أَحْسَنَ تواضُعَ الاغنياءِ لِلفقَرَاء طَلباً لِما عِنْد اللهِ . وأحسنُ مِنْهُ تِيه[101] الفُقراء على الاغنياء اتّكالاً على اللهِ .

مَنْ كرُمت عليه نفسُهُ هانت عليه شَهَواتُه[102] . المنيّة ولا الدّنيّة .

آلةُ الرّئاسةِ سَعَةُ الصَّدْرِ . نِعْمَ القَرِينُ الرِّضى . الحِدَّةُ ضَرْبٌ من الجنونِ لأنّ صاحِبَها يَندَمُ ، فإنْ لم يَندَمْ فَجُنونهُ مُسْتَحْكِم . الحِلْمُ والاناةُ توْأمانِ يُنتِجُهُما عُلوُّ الهِمَّةِ . الحِلْمُ غِطاءٌ ساتِرٌ ، والعَقْلُ حُسامٌ قاطِعٌ ، فاسْتُرْ خَلَلَ خُلقِكَ بِحِلْمِكَ ، وقاتِلْ هَواكَ بعَقْلِكَ . اذا قَدَرْتَ على عَدُوِّك فاجْعلِ العَفْوَ عنه شُكراً على المقدرَةِ عليهِ[103] .

دَعِ الاسرافَ مُقتَصِداً ، واذكُرْ في اليَومِ غداً . وأمسِكْ من المال بِقَدْرِ ضَرورتِكَ . وقدِّم الفَضْلَ لِيومِ حاجَتِكَ .

٩٨ – الفرقة : التباعد والانفصال .
٩٩ – العُجب : الخيلاء والتيه .
١٠٠ – نُطفة : الماء الصافي قلّ او كثر ، او بقية الماء في الدلو .
١٠١ – تِيه : خيلاء ، عجب .
١٠٢ – يقصد ان حفاظ المرء على إبائه يجعل اللذات محتقرة في ناظريه .
١٠٣ – كأن يشكر الله الذي وهبه القدرة فأتاح له الغلبة . فيكون العفو بمثابة هذا الشكر .

أتَطمَعُ وأنتَ مُتمرِّغٌ في النّعيم تمنَعُهُ الضّعيفَ والارمَلةَ ؟.. انما المرءُ مجزيٌّ بما أسلفَ ، وقادِمٌ على ما قَدَّمَ .

كُنْ سمحاً ولا تكنْ مُبَذِّراً ، وكن مُقدِّراً ولا تكنْ مُقَتِّراً .

عَجِبتُ لِلبخيل يستعجِلُ الفَقرَ الذي مِنهُ هرَبَ ، ويَفوتُهُ الغِنَى الذي اياهُ طلبَ ، فيعيشُ في الدُّنيا عَيشَ الفُقَراء ، ويُحاسَبُ في الآخرَةِ حِسابَ الاغنياء .

مَنْ نظر في عيبِ نفسِهِ اشْتَغَلَ عن عَيبِ غَيرِهِ . مَنْ نظر في عيوب النّاسِ ، فأنكَرَها ، ثمَّ رَضيها لنفسه ، فذلكَ الأحمَقُ بعينْهِ .

عِبادَ الله زِنوا أنفُسَكم قَبلَ ان توزنوا ، وحَاسِبوها قَبلَ ان تُحاسَبوا ، وتَنَفَّسوا قبل ضِيقِ الخنَاقِ[١٠٤] .

السياسيات

أ – الخلاف بين عليّ ومنافسيه .

علي وعثمان :

انَّ الناس ورائي وقد استسفروني بينك وبينهم . و واللهِ لا ادري ما اقول لكَ . ما عرفتُ شيئاً تجهلهُ . ولا أدُلُّك على شيء لا تعرفه . انك لتعلم ما نعلمُ . ما سبقناكَ الى شيء فنخبركَ عنهُ . ولا خلونا بشيء فنبلّغكَهُ . وقد رأيتَ كما رأينا ، وسمعتَ كما سمعنا ، وصحِبْتَ رسولَ الله كما صحِبنا ... فاعلم أنّ أفضلَ عِبادِ الله عند اللهِ إمامٌ عادلٌ هُدِيَ وهدَى ، فأقام سُنَّةً معلومةً وأماتَ بِدعةً مجهولةً ... وان شرَّ النَّاسِ عندَ اللهِ إمامٌ جائرٌ ضَلَّ وضُلَّ به ، فأماتَ سُنَّتَه المأخوذة ، وأحيا بدعةً متروكةً ... وانني أُناشِدُكَ[١٠٥]

١٠٤ – قبل الموت وفوت الاجل .
١٠٥ – اناشدك الله : اسألك به ان . .

اللهَ ان لا تكونَ إمامَ هذه الامةِ المقتولَ . فإنه كان يُقال : يُقتَلُ في هذه الامةِ إمامٌ يَفتحُ عليها القتلَ والقِتالَ الى يَومِ القيامةِ ، ويُلبِسُ أمورَها عليها ، ويَبُثُّ الفِتنَ فيها ، فلا يُبصِرُون الحقَّ من الباطِلِ .

جوابه علي من طالبه بقتلة عثمان ومعاقبتهم :

يا اخوتاهُ ، اني لستُ أجهل مـا تعلَمونَ ، ولكنْ كيفَ لي بِقوَّةٍ والقَوْمُ المجالِبونَ [106] على حَدِّ شَوْكتِهم يَملِكونَنا ولا نَملِكهُم . وها هم هؤلاء قد ثارَتْ معهم عِبْدانُهم ، والتَفَتَ [107] إليهم أعرابُهم ... ان النَّاسَ منْ هـذا الامرِ – اذا حُرِّكَ – على أمورٍ [108] : فِرقَةٌ ترى ما تَرَوْنَ ، وفرقةٌ ترى ما لا ترَوْنَ ، وفِرقَةٌ لا تري هذا ولا ذاكَ . فاصْبِروا حتى يَهدأَ الناسُ وتقَعَ القُلوبُ مَواقِعَهـا [109] ... سأمْسِكُ الامرَ ما استَمْسَكَ ، واذا لم أجِدْ بُدًّا ، فآخرُ الدَّواءِ الكيُّ .

علي واصحاب الجمل :

واللهِ ما أنكروا عليَّ مُنكراً ، ولا جعَلوا بيني وبينَهُم نصَفاً [110] . وانهم ليَطلبونَ حقًّا هُم تركوهُ ، ودماً هُم سفكوهُ . فلئن كنت شريكهم فيه ، فإنَّ لهمْ لنصيبهُم منه . ولئن كانوا وُلُّوه دوني ، فما التبعة [111] الا عندهم . وإنَّ أعظم حُجتهم لعلى نفسهم ... واني لراضٍ بِحُجَّة الله عليهم ؛ وعلمه فيهم . فان أبوا أعطيتهم حدَّ السيفِ ، وكفى به شافياً من الباطل ، وناصراً للحقّ .

علي واصحاب الفتنة :

اتخذوا الشيطانَ لأمرهم ملاكا ، واتخذهم له اشراكا [112] . فباض وفرَّخَ في

---

١٠٦ – المجالِبون : المتوعدون بالشر .
١٠٧ – التفتوا اليهم : صرفوا وجههم اليهم .
١٠٨ – على امور : على مذاهب .
١٠٩ – تقع القلوب مواقعها : تعود الى قرارها وهدوئها
١١٠ – النصَف : اسم بمعنى الانصاف .
١١١ – التبعة : عاقبة الامر .
١١٢ – الاشراك : حبائل الصيد وما يُنصب للطائر .

صُدورهم ، ودبَّ ودرَجَ في حُجورهم[113] . فنَظَرَ بأعينهم ، ونطق بألسنتِهم ؛ فركبَ بهم الزَّلل ، وزيَّن لهم الخطل[114] ؛ فِعلَ من قد شرَكهُ الشيطانُ في سلطانهِ ، ونطقَ بالباطل على لسانهِ .

علي ومعاوية :

... انه بايعني القومُ الذين بايعوا ابا بكرٍ وعمَرَ وعثمان على ما بايعوهم عليه ، فلم يكن للشاهد[115] أن يختار ، ولا للغائب ان يرِدّ[116] . وانما الشورى للمهاجرين والأنصار ، فان اجتمعوا على رجلٍ سموهُ إماماً كان ذلك رضى . فان خرجَ من امرهم خارج بطعنٍ[117] او بدعةٍ ، ردُّوه الى ما خرج منه . فانْ أبى قاتلوه على اتّباعهِ غيرَ سبيل المؤمنينَ ، وولاّهُ الله ما تولّى .

فأما طلبُكَ اليّ الشامَ ، فاني لم أكُن لأعطيَكَ اليوم ما مَنعتُكَ أمسِ . وأما قولكَ ان الحرب قد أكلت العربَ إلا حُشاشات[118] أنفسٍ بَقيَتْ . ألا ومن اكلهُ الحقُّ ، فالى الجنّةِ ؛ ومن أكلهُ الباطلُ ، فالى النّارِ . وأما استِواؤنا في الحرْبِ والرّجال فلستَ بأمضى على الشكّ منّي على اليقين[119] . وليسَ أهلُ الشامِ بأحْرَصَ على الدُّنيا مِن أهلِ العِراقِ على الآخرةِ[120] .

وقد دَعوْتَ الى الحرْبِ فدَعِ الناسَ جانباً ، واخرُجْ إليّ ، واعفُ الفريقَيْنِ من القِتالِ ، لِيُعلمَ أيُّنا المرينُ[121] على قلبهِ ، والمغَطّى على بَصرهِ .

١١٣ – حجورهم ، جمع حُجر : وهو الكنف او الحضن او العقل .

١١٤ – الخطل : الخفة ، والحمق ، والمنطق الفاسد ، والحيد عن القصد .

١١٥ – الشاهد : الحاضر .

١١٦ – يردّ : ينقض ما اتفق القوم عليه .

١١٧ – الطعن : مصدر من طعن ، وطعن فيه وعليه : عابه وقدح فيه .

١١٨ – حشاشات ، مفردها حُشاشة ، وحشاش : بقية الروح والرمق .

١١٩ – يقصد ان ادعاء معاوية القوة في الحرب ، مزعم مشكوك فيه ، بينا هو متيقن من حقه وقوة شوكته .

١٢٠ – يجعل نضال معاوية ضرباً من مطمع دنيوي ، ونضاله هو جهاداً يثاب عليه .

١٢١ – المرين على قلبه ، من ران : غلب عليه وخبث . والرّين : الدنس .

فأنا ابو الحسَن قاتِلُ جدّكَ وخالِكَ وأخيكَ يَومَ بدرٍ، وذلكَ السَّيْفُ مَعي، وبذلك القلب ألقى عدُوِّي .

من جواب على رسالة معاوية :

... ذكرتَ أنَّ عثمانَ كان في الفضل ثالثاً [١٢٢] ، فإنْ كانَ مُحسناً فسيَلقى رَبًّا شكوراً ، يُضاعف له الحسَنات ويَجْزيه الثّوابَ العظيمَ ، وإن يَكُ مُسيئاً ، فسيلقى رَبًّا غفوراً ، ولا يَتعاظَمُهُ ذنبٌ يغفِرُهُ ... وَذكرتَ إبطائِيَ عن الُخلفاء وحسَدي إيّاهُم والبَغْيَ عليهم ، فأمّا البَغيُ ، فمعاذَ اللهِ أن يَكونَ ، وأمّا الكراهة لهُم ، فوَاللهِ ما أعتذِرُ للنّاسِ منْ ذلِك . وذكرْتَ بَغيي على عُثمانَ ، وقطعِي رَحمَه [١٢٣] ، فقدْ عَمِلَ عُثمانُ ما قد علمتَ ، وعمِلَ به الناسُ ما قد بَلغكَ . إلا أن تتجنّى [١٢٤] فتُجِنّ [١٢٥] ما شئتَ . وأمّا ذكرُك قتَلَةَ عُثمانَ ، وما سألتَ منْ دَفعِهم اليْكَ ، فاني نظَرتُ في هذا الامرِ ، وضَربتُ أنفَهُ وعينَهُ ، فلَم يَسعني دَفعهُم اليكَ ، ولا الى غيرِك . وإنْ لم تنزِعْ عن غيِّكَ [١٢٦] لتَعرِفنّهم عمّا قليلٍ يَطلبُونكَ ، ولا يُكلّفونكَ ان تطلُبَهم في سَهلٍ ، ولا جبلٍ ، ولا بَرٍّ ، ولا بَحرٍ . وقد كان أبوكَ ، أبو سُفيانَ ... فقال : « أبْسُطْ يَدَكَ أبايعْكَ فأنتَ أحقُّ النّاس بهذا الأمْرِ » . فكنتُ أنا الذي أبَيتُ عليه مخافة الفرقة [١٢٧] بينَ المسْلمينَ ، لِقُرْبِ عَهدِ الناسِ بالكُفْر . فأبوكَ كانَ أعلمَ بحَقي منك . وانْ تعرفْ من حَقّي ما كان أبوكَ يَعرفهُ تُصِب رُشدَكَ . والا فنَستَعينَ اللهَ عليكَ .

١٢٢ – بعد ابي بكر وعمر .
١٢٣ – قطعي رحمه : صلة ذي الرّحم والقربى .
١٢٤ – تتجنى : تدعي ذنباً لم افعله .
١٢٥ – تجنّ : تخفي وتبيّت .
١٢٦ – تنزع عن غيّك : تقلع عن ضلالك .
١٢٧ – الفرقة : اسم بمعنى الافتراق والانفصال .

صفين والتحكيم :

الناسُ في فِتنٍ انجزَم[١٢٨] فيها حبلُ الدِّينِ، وتزعزعت سواري اليقين ... أطاعوا الشيطان فسلكوا مسالكَهُ، ووردوا مناهلهُ، في فتن داستهُم بأخفافها، ووطئتهُم بأظلافِها، وقامت على سنابكها، بأرضٍ عالِمُها مُلجَمٌ، وجاهلُها مُكرَم .

إنا لم نُحكِّم الرِّجالَ وانما حكّمنا القرآنَ . وهذا القرآنُ انما هو مستورٌ بين دفّتين، لا ينطقُ بلسانٍ ولا بُدَّ له من ترجُمان، وانما ينطقُ عنه الرِّجال . ولما دعانا القومُ الى ان نُحكِّمَ بيننا القرآن لم نكن الفريق المتولي على كتابِ الله تعالى ... فاذا حُكِمَ بالصّدقِ في كتابِ الله فنحنُ أحقُّ الناس به، وان حُكمَ بسنّة رسول الله فنحنُ أولاهم به .

بين علي واتباعه :

... وقد كنتُ نهيتُكم عن هذه الحكومة[١٢٩] فأبيتم عليَّ إباء المُخالفينَ المنابذينَ[١٣٠]، حتى صرَفتُ رأيي الى هواكم . وانتُم معاشرُ أخفّاءُ الهامِ[١٣١] سُفهاءُ الأحلامِ .

مُنيتُ[١٣٢] بمَن لا يُطيعُ إذا أمرتُ، ولا يُجيب اذا دعوتُ ... أقوم فيكم مُستصرخاً، وأناديكم متغوّثاً[١٣٣]، فلا تسمعون لي قولاً، ولا تطيعون لي أمراً ... فما يُدرَك بكم ثأرٌ ولا يُبْلغُ بكم مرام .

بلغني انكم تقولون : عليٌّ يكذبُ . قاتلكُم الله ! فعلى مَن يكذبُ ؟ أعلى الله ؟ فأنا أوّلُ منْ آمن به ؟ أم على نبيّه ؟ فأنا أوّل من صدّقه .

---

١٢٨ – انجزم : انبتر وانقطع .
١٢٩ – الحكومة : التحكيم . مما يدل على ان علياً تمنع عن التسليم بالتحكيم ثم حمل عليه .
١٣٠ – المنابذين : المخالفين المتحيزين .
١٣١ – أخفاء الهام : لا تزنون الامور في روية .
١٣٢ – منيت : اصبت وبليت .
١٣٣ – متغوّثاً : اسأل الغوث .

ألا وإني قد دعوتكم الى قتال هؤلاء القوم ليلاً ونهاراً، وسراً وإعلاناً؛ وقلت لكم: أغزوهم قبل ان يغزوكم. فوالله ما غُزي قومٌ في عقر دارهم إلا ذلّوا. فتواكلتم[١٣٤] وتخاذلتم حتى شُنّت الغارات عليكم، ومُلِكَت عليكم الاوطان... فقبحاً لكم وترحاً حين صرتم غرضاً يُرمى... يا اشباه الرّجال، ولا رجال. حلوم أطفالٍ وعقولُ ربات الحجالِ[١٣٥]. لوددْت أني لم أرَ كُم ولم أعرفكم... لقد ملأتم قلبي قيْحاً[١٣٦]، وشحنتم صدري غيظاً، وأفسدتم عليّ رأيي بالعصيانِ والخذلانِ حتى قالت قُريشٌ: ان ابن أبي طالبٍ رجل شجاع ولكن لا علم له بالحرب.

ب - صلة الحاكم بالرعية.

... انه لا بُدّ للناس من أميرٍ بَرٍّ أو فاجرٍ، يعملُ في إمرته المؤمنُ، ويستمتعُ فيها الكافرُ... ويُجْمَعُ به الفيءُ[١٣٧]، ويُقاتَلُ به العدوُّ، وتؤَمنُ به السُبل، ويؤخذُ به للضعيفِ من القويّ، حتى يستريحَ بَرٌّ ويُستراحَ من فاجرٍ.

... وقد علمْتم أنه لا ينبغي ان يكون الواليَ على الأعراض والدماء والمغانم والاحكام وإمامة المُسْلمين البخيلُ، فتكونَ في أموالكم نهمَتُه[١٣٨]، ولا الجاهلُ فيُضِلَّهُم بجهله، ولا الجافي فيقطعَهُم بجفائه، ولا الحائفُ للدُّولِ فيتّخذَ قوماً دون قوم، ولا المُرتشي فيذهبَ بالحقوق ويقفَ بها دون المقاطعِ[١٣٩]، ولا المعطّلُ للسُّنّةِ فيُهلِكَ الأمة.

---

١٣٤ - تواكلتم: استسلمتم واظهرتم العجز.

١٣٥ - ربات الحجال: الحجلة هي ستر العروس يزيّن بالثياب والاسرّة والستور. ومعنى التعبير: النساء.

١٣٦ - قيحاً: القيح المِدة البيضاء التي لا يخالطها دم.

١٣٧ - الفيء: الغنيمة، والخراج.

١٣٨ - تكون في اموالكم نهمتة: اي انه جشع يدفعه التجاوز الى ابتلاع اموالكم.

١٣٩ - الحائف: من الحيف، اي الجور. والدول، مفردها دُولة ومعناها: المال. ومراده: من يفضل في عطاء المال قوماً على قوم. المقاطع، مفردها مقطع: ومقطع الحق هو محل التقاء الحكم وما يقطع به الباطل. واقطع عنه: فرض لنظرائه وترك هو.

أيها الناسُ ! ان لي عليكم حقاً ، ولكم عليَّ حقٌ : فأما حقكم عليَّ فالنصيحة لكم ، وتوفيرُ فيئكم عليكم ، وتعليمُكم كي لا تجهلوا ، وتأديبُكُم كيما تعلموا . وأما حقي عليكم ، فالوفاء بالبيعة ، والنصيحةُ في المشهد والمغيب ، والاجابة حين أدعوكم ، والطاعة حين آمُركم ...

وأعظم ما افترضَ سُبحانه من تلك الحقوق ، حقُّ الوالي على الرعيّة ، وحقُّ الرعيّة على الوالي . فريضة فرضها الله ... لكلٍّ على كلٍّ . فجعلها نظاماً لألفتهم ، وعزًّا لدينهم . فليستْ تصلح الرعيّة الا بصلاح الولاة ، ولا يصلح الولاة إلا باستقامة الرعية . فاذا أدّت الرعية الى الوالي حقّه ، وأدّى الوالي اليها حقّها ، عزّ الحقُّ بينهم ، وقامت مناهج الدّين ، واعتدَلتْ معالِمُ العدل... فصَلُح بذلك الزمان وطُمع في بقـاء الدّولة . واذا غلبت الرعية واليَها ، وأجْحفَ[140] الوالي برعيّته ، واختلفَتْ هُنالك الكلمة ، وظهرت معالمُ الجور ، وكثرَ الإدغال[141] في الدّين ، فهنالك تذلُّ الأبرارُ وتعزُّ الأشرار ...

لو كانَ المالُ لي لسوّيتُ بينهم . فكيف ؟ وانما المالُ مالُ الله . ألا وإن إعطاء المالِ في غير حقّه تبذيرٌ وإسراف . وهو يرفعُ صاحبَهُ في الدّنيـا ، ويضعُه في الآخرةِ ، ويُكرِمُهُ في الناس ، ويُهينُه[142] عند الله .

... انَّ هـذا المال ليس لي ولا لك ، وانما هو فيْءٌ للمُسلمينَ وجلبُ[143] أسيافهم . فان شركْتَهُم في حربهِم كان لك مثلُ حَظّهم ، والا فجناةُ[144] أيديهم لا تكون لغير افواههم .

ج – القضاء والقدر .

ويحك ! لعلّك ظننتَ قضاءً لازماً ، وقدراً حاتماً . ولو كانَ كذلك

....

١٤٠ – اجحف : لعب بها وافقرها واهلكها .

١٤١ – الادغال : الافساد .

١٤٢ – يهينه : يذله ويحقّره .

١٤٣ – جلب اسيافهم : ما جمعته فانساق لها .

١٤٤ – جناة ايديهم : كل ما يأتون من عمل ، او يجنون من ثمر .

لبَطَلَ الثوابُ والعِقابُ ، وسقطَ الوعدُ والوعيد [145] . ان الله سبحانه أمر عباده تخييراً ، ونهاهم تحذيراً، وكلف يسيراً ولم يُكلّف عسيراً [146]، وأعطى على القليلِ كثيراً ... ولم يُطعَ مكرهاً ، ولم يُرسلْ الأنبياء لعِباً ، ولم يُنزلِ الكتاب للعبادِ عبثاً ، ولا خلقَ السّماواتِ والارض وما بينهما باطلاً [147] . وذلك ظنُّ الذين كفروا . فويلٌ للّذين كفروا منَ النّار !

د – دعائم الايمان :

الايمان على أربعِ دعائمَ : على الصّبر ، واليقين ، والعدل ، والجهاد . والصبر منها على أربع شعَبٍ : على الشوق ، والشفق [148]، والزهد، والترقّب . فمن اشتاق الى الجنة سلا [149] عن الشّهواتِ ، ومن أشفقَ من النّار اجتنبَ المحرمات ، ومن زهدَ في الدنيا استهان بالمصيبات ، ومن ارتقبَ الموت سارع الى الخيرات .

واليقين منها على أربع شعَبٍ : على تبصرة الفطنة ، وتأوُّل الحكمة ، وموعظةِ العِبرَة ، وسنّة الأوّلين . فمن تبصّر في الفطنة تبينت له الحكمة ، ومن تبينت له الحكمة عرَفَ العبرَة ، فكأنما كان في الاوّلين .

والعدل منها على أربع شعبٍ : على غائص الفهم ، وغوْر العلم ، وزُهرة الحكمِ [150] ، ورساخة الحلم ، الخ ...

١٤٥ – الوعد : الجنة . الوعيد : النار . وسترى تفصيل ذلك في باب الكلام .
١٤٦ – اشارة الى التكاليف التي فرضها الله على العبد .
١٤٧ – وهي الحجج عينها التي اتخذها القدرية والمعتزلة فيما بعد ليحتجوا لمبدإ التخيير والحرية.
١٤٨ – الشفق : الرهبة والمخافة .
١٤٩ – سلا : نسي وابتعد .
١٥٠ – غائص الفهم : عميقه . غور العلم : بعد سره وعمق مكنونه . زُهرة الحكم : ما جمل منه وحسُن .

مطالعات للتوسع

علي بن ابي طالب : **نهج البلاغة** شرح (محمد عبده) .

عباس محمود العقاد : **عبقرية الامام** .

طه حسين : **علي وبنوه** (الفتنة الكبرى) .

جورج جرداق : **علي بن ابي طالب** .

عبد الفتاح عبد المنصور : **الامام علي بن ابي طالب** .

الفصل الثاني

نهضة العرب العلمية

معالم الحضارة الجديدة

التوسع الاقليمي . – انطلق العرب من جزيرتهم في اتجاه الشمال نحو الشام، والشمال الشرقي نحو العراق وفارس ، والشمال الغربي نحو مصر . وتيسّر لهم ، بفضل اتحادهم بالاسلام ، وحرصهم على نشر الدعـــوة ، ان يكتسحوا الشام ، والعراق ، وفارس، ومصر ، في عهد الراشدين ؛ وان يُخضعوا بلاد الترك ومعظم بيزنطة الاسيوية ؛ وان يعبروا الى الهند ويبلغوا حدود الصين شرقاً ؛ وان يجتاحوا المغرب والاندلس غرباً . كل هذا تمّ لهم في نحو نصف قرن من وفاة النبي ، ساعدهم عليه تضعضع الاحوال الداخلية في هـــذه الاصقاع ، ورغبتهم الشديدة في الاستيلاء على خيراتها الجمّة ؛ ونشر التعليم الجديد فيها .

لقد كانت جموع النازحين عن الجزيرة تتدفق على البلدان المفتوحة تستعيض عن الجدب بالخصب ، وعن ضائقة العيش بالسعة ، وعن العناء والـ[illegible]ـنى بالراحة والبحبوحة ، يوفـّرها لهم ما اصابوه من عائدات الفيء ، والخراج ، والجزية ؛ وما استدرُّوه من مكاسب التجارة ، والزراعة ، والصناعة .

التنظيم الاداري . – كان النبيّ في حياته معلـّم الناس ومرجعهم في امورهم، والقاضي بينهم في الخصومات ؛ وعلى غراره جرى خلفاؤه الراشدون ، واليهم

آلت الامور جملةً ، في شؤون التعليم والحكم والقضاء والمال والقيادة . على ان اتساع رقعة الفتوح ، وضرورة الاسراع في انجاز الاعمال ، وتعذّر قيام رجل فرد بالمهام جمعـــاء ، اقتضاهم توزيع العمل . فأقاموا الولاة حكاماً على مختلف الولايات ، وجعلوا امور القضاء في ايدي قضاة مختارين ، وحصروا شؤون الجند في قيادة مستقلة ، ووكلوا شؤون الجباية الى عمّال اصطفوهم من اجل هذه الغاية . فانبرى الوالي ، والقاضي ، وامير الجيش ، والعامل يمارس كلٌّ منهم المهمة المنوطة به في ادارة الولاية .

وفي الفترات التي استقرّت خلالها الاحوال استقراراً نسبيّاً - اي في حدود النصف الاول من عهـد بني أُميّة - تنبّه الخلفاء الى اهميّة المؤسسات الادارية ، وعُنوا بالجندية ، والسكة ، والبريد ، وقوى الامن الداخلي ، والشرطة البلدية ، وسائر دواوين الدولة . عملوا على تنظيم هذه الدوائر ، وتحسين اوضاع القيّمين عليها . وأقبلوا على تعزيز المصالح العمرانية ، فشيّدوا القصور والمساجد، وشقوا الطرق والاقنية ، وبنوا الحصون والجسور ، وجرّوا مياه الريّ الى المدن ، والمزارع . واستلفتتهم مرافق المجتمع فأحيوا مجالس الادب ، واحدثوا حلقات التعليم ، وبسطوا اكفهم للشعراء ورجال العلم ، فأدى هذا كله الى انتظام الادارة وازدهار الاحوال .

التفاعل الحضاري . - أقام العرب ، غبّ نزوحهم الى الامصار المفتوحة ، الى جانب الرعايا الأعاجم ، فما انقضى قصير من الزمن حتى نشأت بينهم وبين سُكان تلك البلدان صلات عدة . ومما وثّق هذه الصلات ان الكثيرين من هؤلاء الاعاجم أقبلوا على الاسلام فاعتنقوه . ومع ان فارق الجنس كان يكدر جامع الدين في حقل السياسة الداخلية ، فان هذا الفارق لم يَحُلْ دون التعامل في سائر المصالح، ولا منع من الاختلاط في السكن والتقارب بالمصاهرة ، ولا سيما بعد ان استوثق الاعاجم من لغة الضاد ، ونَبَهَ منهم عدد من العلماء والادباء وارباب النفوذ والسلطان .

وكان هؤلاء الاعاجم ذوي حضارات راقية ، بكل ما يحمل مدلول الحضارة من معانٍ : النظام ، والعلم ، والفـــن ، والرفاه ؛ فالروم والسريان في الشام ،

والفرس في العراق وفارس ، والقبط في مصر – كل هؤلاء كانوا ارباب حضارات راقية ، هنّ بدورهنّ وريثات حضارات عريقة سابقة . وبديهي ، بعد قيام الصلات بين العرب المتّصفين بالبداوة ، والاعاجم الممعنين بالحضارة ، أن تسري عدوى الحضارة الى العرب بنسبة ما عندهم من الاستعداد المعنوي ، والامكانات المادية ، وكلاهما كان موفوراً . فاذا بهؤلاء يشيدون القصور ، ويغرسون الجنائن، ويقتنون الرياش ، ويُتقنون فنون الطعام ، ويعدون الموائد الشهية ، ويرفلون بالحلل الزاهية ، ويتحلّون بالجواهر الثمينة، ويفتنّون بضروب الملذات . وعليه فقد أدى هذا التفاعل الى تعريب الاعاجم وتحضير العرب . ونشأت ، من ثم ، أجيال انتظمت في حياتهم الحضارة الاعجمية الى جانب الاسلام العربي .

طلائع النهضة العلمية

ان حرص المسلمين على نشر التعليم الجديد في الاقطار التي خضعت لسلطانهم، استتبع ظهور حركات فكرية عديدة ، كانت الغاية منها تعبيد الطريق أمامه ، وتيسير تحصيله على الأعاجم، وتنسيق الحياة المدنية بحسب احكامه . فعنوا عناية جديّة بتعميم القراءة والكتابة ، وتدوين القرآن والحديث ، ووضع قواعد الإعراب، وإعجام الخطّ، وتسجيل السيرة النبوية، وتأريخ المغازي والفتوحات. كل هذا رغبة في نشر التعليم الجديد ، وصيانة احكامه وأوضاعه .

نشأة العلوم الاهلية . – هذه الحركة الفكرية التي انبثقت من الاسلام كانت متنوعة بتنوع أغراضه ، متشعبة بتشعّب مقتضياته : منها ما يتصل باللغة من حيث ضبط القراءة والكتابة ؛ ومنها ما يتعلق بنشر التعليم ، نظير رواية الحديث وتفسير القرآن ؛ ومنها ما يرشد الى تطبيق الأحكام بنصّها او بروحها ؛ ومنها ما يهدف الى تمجيد الاسلام، والاشادة بأعلامه، والكشف عن احداثه وفتوحاته؛ نورد في ما يلي كلمة موجزة في كل منها :

١ . **اللغة وما اليها :** عرف العرب الكتابة قبيل مجيء الاسلام، فكان من أعلامهم كتبة الوحي في عهد البعثة ، بينهم ابو بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعليّ ،

وطلحة ، وزيد بن ثابت . وقــــد حرص النبيّ على تعليم الناس القراءة تسهيلاً لانتشار دعوته فيهم ، فوعــد اسرى مكة باطلاق سراح من يعلـّم منهم عشرة من صبيان المدينة ، وواصل الراشدون هذه الحملة على الأمية . وفي عهد الامويين نشأت حلقات التعليم في المساجد ، حيث كان الناشئة يحفظون القرآن ويتدربون على القراءة والكتابة .

لكنْ بانتشار الاسلام بين الاعاجم ، واقبال الأعاجم عـلى حفظ القرآن ، وحرصهم على قراءته وتجويده ، كثر لحنهم فيه لضعف ملكتهم اللغوية ، ولخلوّ الحرف من حركات الاعراب ، ونقط الاعجام . فعمد القيّمون على هذا الامر الى التمييز بين المرفوع والمنصوب والمجرور بنقط تُرسمُ بحبرٍ من غــير لون الحرف ، فوقه او تحته او امامه ؛ والى التفريق بين الحروف المتشابهة بنقط فوق الحرف او تحته ، مفردة او مثناةً او مثلثة ، رسموها بحبر من لون حبر الحرف. وقد عُزي الاستنباط الاول الى عليّ بن ابي طالب ، بمعاونة ابي الأسود الدؤلي ، ونسب الاستنباط الثاني الى الحجاج بن يوسف الثقفي ، يساعده نصر بن عاصم . أما تهذيب الخطّ ، واستكمال قواعد اللغة ، فما تحقق الا في غضون العهد العباسي؛ الاول على يد ابن مقلة ، والثاني بهمة علماء البصرة والكوفة ، أمثال الكسائي وسيبويه والفرّاء ، ثم علماء بغداد ، وفي مقدمتهم او العباس ثعلب ، وابن الانباري.

٢. **التفسير وما اليه** : تولـّدت الحاجــــة الى التفسير في أول الامر من اصلين اثنين : اولهما تفاوت الناس في درجة الاستعداد للادراك ، فلم يكن بُدٌّ من أن يعلـّم بعضهم البعض الآخر ؛ وثانيهما تباين موضوعات التعليم من حيث قربها من الواقع او ايغالها في التجريد ، كما في اعتبارات الحساب ، والجنة والنار ، وخلود النفس ، وفكرة إله غير منظور .

كان النبي بالذات هو المعلم الاول ، يجيب السائلين ، ويهدي الحائرين ، ويزيد المستزيدين . وتولى ذلك ، من بعده ، صحابته ، فانبروا يشرحون للناس امور دينهم ودنياهم ، تبعاً لتعاليم الكتاب الكريم ، واستناداً الى ما حفظوه من أقوال النبيّ ، وما عرفوه من شؤونه وأفعاله .

على ان انتشار الاسلام في أمصار نائية وبين شعوب اعجمية ، استتبع توسعاً

في التفسير ، مردّه ان الحياة في البيئات الجديدة كانت تختلف عنها في الحجاز وسائر الجزيرة ، وان الاجيال الجديدة كانت بعيـدة العهد بظروف الدعوة ، وبتفاصيل حياة صاحبها . فلم يكن بدّ ، في التعليم والتفسير ، من حفظ اقوال النبيّ ، ورواية حوادث حياته ؛ بحيث تبسط على المسامع مناسبات وظروف تلقي ضوءاً على معاني الآيات واغراضها . وقامت ، من أجل هذه الغاية ، محاولات لتدوين الحديث النبويّ ، وكتابة السيرة النبوية ، لتكون بمثابـة مستندٍ في التفسير ، ومرجعٍ للتابعين بعد الصحابة ، ولمن واصل من بعدهم تعليم الناس . ومن اوائل الذين حاولوا جمـع الحديث وتدوينه الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز . ومن أقدم من دوّن السيرة النبوية ، فيما نعلم ، ابن اسحق .

واقتضى انتشار الاسلام في البيئات الاجتماعية الجديدة الاستعانـة بالقياس ، واللجوء الى الاجتهاد ، والاحتكام الى الرأي قليلاً او كثيراً . فحيث لم تختلف كثيراً ظروفُ الحياة عنها في الحجاز ، بقيت الأحكام المدنية تطبق بنصّها . اما في الاوساط العريقة في الحضارة ، فلم تكن النصوص بحرفيتها وافيـة بالحاجة ، فعمد فيها الأيمة الى استنباط الاحكام الجديدة من روح الشريعة ، واعتمدوها في معالجة الاوضاع ، على تفاوتها ، تبعاً لما يلائمها . ومن هذا التفاوت في الاوضاع تولّدت اربعة مذاهب فقهية كبرى هي : **المذهب المالكي** ، وهو مذهب محافظ استوثق في البيئات التي بقيت فيها الحياة على بساطتها ، كما في الحجاز والمغرب والاندلس ؛ **والمذهب الحنفي** ، وهو مذهب متوسع سمح ، انتشر في العراق وفارس ، حيث كانت الحياة ممعنة في الحضارة ؛ **والمذهب الحنبلي** ، وهو مذهب مُغالٍ في المحافظة ، نشأ الى جانب المذهب الحنفيّ يتحداه ويناوئه ؛ **والمذهب الشافعي** ، وقد اعتمد الاجماع ، والقياس ، وعمّ الشام ومصر .

هكذا وعت الشريعة شؤون الناس الروحية والمدنية ، بعد التطور الذي تطرّق الى اوضاعهم الاجتماعية .

٣. التاريخ وما اليه : كان العرب ، قبل الفتـح ، يتهيّبون قوة الروم وصولة الفرس . فعندما تمّ لهم الظفر أخذتهم نشوة النصر ، واعتزوا بما تهيأ لهم من بسط سلطانهم عـلى المشرق والمغرب . وبينا راح الموالي يتحدونهم بأمجاد

آبائهم، ومدوّنات علمائهم، وخواطر أُدبائهم، عمد العرب الى تدوين انتصاراتهم، وتسجيل بطولاتهم، مباهاةً للموالي، ووفاءً بحـــق التاريخ. والمعروف ان الواقدي اسبقهم الى هذا العمل المنصريّ، فقد جمع أخبار الغزوات والفتوح، بعد ان أخذهـــا عن ثقات الاخباريين، ودوّنها في ما ألف من كتب «المغازي والفتوحات». وهذه هي الخطوة الاولى في تدوين التاريخ، او ما هو من قبيل التاريخ، شأن الاحاديث والسير.

فيتبيّن من هذا كله ان الدين الجديد كان مصدراً لحركاتٍ فكرية عديدة، انبثقت منه، وتطورت بمقتضى حاجاته، واستخدمت في تعميم مبادئه، وتحقيق اغراضه: من تقرير قواعـــد اللغة، وضبط فوارق الحروف، ورواية الحديث النبويّ، وتأريخ المغازي والفتـــوح، واستنباط الاحكام الشرعية لمواجهة الظروف الطارئة.

تسرُّب العلوم الدخيلة

ان العلوم التي تولـَّدت من طبيعة التعليم الاسلامي لا تمثل غير جانب واحد من النشاط الفكري الذي تجلـّى في هذه الحقبة. اما الجانب الآخر فقد ظهر في الاقبال على علوم الاعاجم، ومحاولة نقلها وتمثـُّلها. على اننا قبل التحدُّث عن حركة اقتباسها ونقلها، لا مندوحة لنا من القاء نظرة خاطفة على المناخ الفكري في البلدان التي اجتاحها المسلمون، وتخمّرت فيها نهضتهم العلمية.

الجو الفكري قبل الفتح.

كان النشاط الفكري قبيـــل الفتح الاسلامي ينبعث من مراكز متفرقة، منثورة بين غربيّ فارس، وأعالي الشام، الى مدينة الاسكندرية، في شبه قوس؛ على ان الضياء الذي انبعث من هذه المشاعل الفكرية، في مختلف المراكز، لم يكن واحداً. فلا بد من التوقف عند كل منها لتوضيح خصائصه العلمية والفكرية.

١. **الاسكندرية**: بناها الاسكندر العظيم إثر فتوحاته، واستقدم العلماء

واهل الفكر اليها من الشام والعراق وفارس والهند . وابتنى البطالسة فيها من بعده المدارس ، وأوعـــز أولهم سوتر (حكم من عام ٣٠٦ – ٢٨٥ ق. م) الى الخطيب الآثيني ديمتريوس فاليروس بانشاء مكتبة كبرى ضمّت خلاصة الذهن البشري . وقد زهت الاسكندرية في العهد اليوناني (٣٠٦ – ٣٠ ق. م) وتألبت اليها جالية عظيمة من الاغريق ، تحمل العلم ، والفلسفة ، والادب . فنبغ من الرياضيـــين اقليدس الصوري (٣٠٦ – ٢٨٣ ق. م) ، وارخميدس الصقلّي (٢٨٧ – ٢١٢ ق. م) ، وبطليموس (القرن الثاني) صاحب كتاب المجسطى في هيئة الفلك .

اما في العهـــد الروماني (٣٠ ق. م – ٦٤٠ م) فمال نجم العلوم ، واتجهت جهود الفكر نحو الفلسفة النظرية ، وامتزجت روحانية الشرق بمنطق الاغريق ، فكان اللاهوت اليهودي الذي وضع فيه فيلون حجر الزاوية في القرن الاول للميلاد. وازدهر اللاهوت المسيحي على الاثر مستوحياً مناقشات فيلون وغيره[١]. ولقد شاع في الاسكندرية ايضاً مذهب فلسفي جديد عُزي الى افلوطين ، وهو يستمد آراءه من افلاطون وارسطو والرواقيين والاديان الشرقية . وعرف باسم الفلسفة الاسكندرانية او الافلاطونية الجديدة .

٢. **اعالي الشام** : سرت الموجتان العلمية واللاهوتية من الاسكندرية الى انطاكية ، فأعالي الشام . وأشهر مدنها الرُّها ، ونَصيبين ، وقنّسرين ، ورأس العين . وكان اللاهوت في هذه المراكز امتداداً لمناقشات الاسكندرية . واحتدم فيه الجدل بين اليعاقبة والنساطرة خاصة ، واستعان السريان بنقل الكثير من تراث اليونان العلمي والفلسفي الى لسانهم .

ولشد ما يعنينا الخلاف الذي قام بين الفرق المسيحية الثلاث ، فلزم التنبيه اليها على انها مدخل للعقل العربي :

أ – <u>الملكانية :</u> في مذهبهم ان الكلمة اتحدت بجسد يسوع وناسوته . فالمسيح ،

١ – كان من ابرز لاهوتييهم أوريجين (١٨٥ – ٢٥٤ م) ، ومن اشهر ما دارت حوله مباحثهم طبيعة المسيح .

ابن الله ، ازلي ، والعذراء ولدت إلهاً متجسّداً . أما الصّلبُ والموت فوقعا على الناسوت دون اللاهوت .

ب – النساطرة : نسبوا إلى نسطوريوس الذي ارتقى في الكهنوت فأصبح اسقفاً في القسطنطينية (٤٢٨ م) . أحدث بدعةً ، فاضطهد ونفي ، وشُرّد أتباعه ، فأقفلت مدرستهم في الرّها حيث كانت تبثّ تعاليمه المخالفة لدين الدولة الرسميّ. فاعتصم النساطرة بالساسانيين، وضربوا في الأمصار ينشرون مبدأهم[٢].

ج – اليعاقبة [٣] : كانت قنّسرين، على ضفة الفرات، قاعدتهم الفكرية. وقد لاقوا من بيزنطة اضطهاداً. حاول أبرزهم يعقوب الرّهاوي ان يدخل الاصلاح الى ابرشيته ، بعد أن أُقيم اسقفاً في الرّها . فباءَ بالفشل ، وانزوى ، على مقربة من انطاكية ، يعلّم طوال احدى عشرة سنة[٤] .

هكذا اعتمدت كل من الفئات بعض مبادىء الفلسفة اليونانية ، ملقّحة باللاّهوتين اليهوديّ والمسيحي كما تبلورا في الاسكندرية .

٣. حرّان[٥] : تقع في ما بين النهرين ، على نهر جُلّب . وكانت محطّ القوافل في مسيرها نحو سوريا ، وآسيا الصغرى ، وبلاد ما بين النهرين . فيها اجتمعت وثنيّة الساميين القديمة والمباحث الرياضية والفلكية المستمدة من اليونان والاسكندرية وفارس . وقبس مفكّروها بعض المذاهب الفلسفية ولا سيما الفيثاغورية الجديدة والافلاطونية المستحدثة . ثم إن فئة منهم نشطَتْ في الترجمة ، وأقبلت أُخرى على التأليف ، فإذا

---

٢ – قوام مذهبهم : – أن الله واحدٌ ذو أقانيم ثلاثة هي الوجود والعلم والحياة ، ليست زائدة على ذاته ، ولا هي هو ،

– ان في المسيح طبيعتين متمايزتين ،

– ان خصائص المسيح في الارادة والوجود والفعل خصائص انسانية . فالمسيح كان انساناً بالولادة ، ثم اتحد به الكلمة فصار إلهاً.

ومن أعلام النساطرة برصوما الذي قاد الجالية النسطورية الى فارس ، وأعاد فتح المدرسة في نصيبين . وإليه عزيت اول ترجمة لكتاب فرفوريوس المعروف بإيساغوجي الى اللغة السريانية .

٣ – هكذا في التاريخ ، وهم المعروفون بالكنيسة السريانية الارثوذكسية .

٤ – في مذهب اليعاقبة : – أن الله صار جسداً ،

– لاهوت المسيح وناسوته طبيعة واحدة ، وهو في عنصريه أقنوم واحد .

– هو إله تام ، وإنسان تام . وقع الموت على الناسوت دون اللاهوت . وفيه اجتمع الإله الازلي والانسان المحدث .

٥ – هي اليوم من أعمال تركيا . وقد أطلق عليها الرومان اسم **Hellenqpolis** ومعناها المدينة الوثنية . عدّها ياقوت (معجم البلدان ، ج ٢ ، ص ٣٣١) . راجع بشأن تاريخها وآثارها الموسوعة الاسلامية ، الطبعة الجديدة ، ج ٣ ، النشرة ٤٣–٤٤ ، ص ٢٣٤–٢٣٧ .

هم جسر يعبر عليـه العلم اليوناني الى العرب من القرن الثامن الى العاشر . وجاء ان المأمون في احد فتوحاته عرّج على حرّان ، فعجب لزيّ اهلها ، ونمــط طقوسهم الدينيّة ، وسألهم عن مذهبهم ، فقالوا انهم من « الصابئة » . والمعروف أنهم من الوثنية يعبدون الكواكب ، وقد ابتنوا مذابحهم في معابدهم على اشكال هندسية مثلثة ، ومربعة ، ومستديرة . غير أن هذه النزعة العلميّة لم تخلُ من ميل الى التقشف ، وطهر النفس ، كما هي الحال في المبدإ الفيثاغوري .

٤. **جنديسابور :** او جنديشابور ، مدينة في شمالي غربي فارس أسس فيها كسرى انوشروان (٥٣١ – ٥٧٩ م) معهداً للدراسات الفلسفية والطبية ، وكان معظم الاساتذة العاملين في هــذا المعهد من النساطرة . وغبّ الاضطهاد الذي لقيه اليعاقبة والنساطرة ، وبعـــد التنازع اللاهوتي العنيف الذي دار بين الشيعتين ، شملها عاهل الفرس بعفوه ، فنالتا من بذل يده اعطيات غزاراً . وقيل ان سبعة من فلاسفة المذهب الاسكندراني غادروا بلاد الروم – بعـــد تضييق الملك على الفلاسفة ، وتشريدهم والاستيلاء على ممتلكاتهم – فآواهم كسرى ، واحسن مثواهم ، وضمن لهم حرية المذهب والتفكير في معاهدة أبرمها مع بيزنطة عام ٥٤٩ م . ولم يكن ميل كسرى الى العلوم بأقل من ميله الى المباحث الفلسفية ، فازدهر الطبّ والعلوم المرهونة به الى جانب الجدل اللاهوتي والبحث الفلسفي .

على مثل هذا كان المناخ الفكري عندما افتتحت جيوش العرب هذه البلدان ، وقد تجمع فيها حصاد العلوم في الطب والرياضيات والفلك ، واساليب الجـــدل اللاهوتي ، والفلسفة على اختلاف الوانها ومنازعها ، وتفاوت الاذهان التي تعالجها .

حركة نقل العلوم .

لم يتفرّغ العرب في عهد الفتوحات للنظر في ما كان عند الامم الاخرى من علوم ، لان مواصلة الفتوحات واخماد الفتن من جهة ، واشتغالهم بالتنظيم الاداري والاصلاح المدني ، ووضع العلوم التي اقتضاها الدين الجديد من جهة اخرى ، قد استنفدت جهدهم . غير ان انهماكهم في هذه الامور لم يصرف طائفة منهم عن النظر فيما اتصل من تلك العلوم بالحياة اتصالاً وثيقاً . وكان النظر فيها إما لداعٍ

خاص، وإما لفائدة عامة: نظير الحساب، وقد احتاجوا اليه في ضبط شؤون بيت المال؛ والنجوم وما افادوا منها، لتعيين اوقات الصلاة والصوم والامساك، ومعرفة القبلة ومعرفة احوال الجوّ؛ الطبّ، ووفائدته في معالجة الامراض وشفاء العلل، بعد ان استوطن العرب المدن وتفشّت فيهم الادواء. ولربما جاءت المبادرة من بعض المستعربين من الموالي، فقاموا بنقل المؤلفات المفيدة، إما بعامل الكسب والزُّلفى، وإما بعامل التحدّي العنصري الشعوبي.

وأقدم ما نستطيع ارجاع حركة النقل نصاً الى خالد بن يزيد بن معاوية، في الربع الاخير من القرن السابع. فقد قيل انه اشتغل بالكيمياء بعد ان أضاع حقه بالخلافة، آملاً ان يكتشف حجر الفلاسفة، فيحوّل المعادن الى ذهب، ويغدو «ميداس» العرب. ومن اجل هذه الغاية استقدم راهباً يونانياً من الاسكندرية، علّمه الكيمياء، ونقل له فيها رسائل عدّة. ثم نقلت كتب في موضوع الطب، على عهد مروان بن الحكم، وعهد عمر بن عبد العزيز، منها «الكنّاش[4]» الذي نقله ماسرجويه لمروان بن الحكم عن ترجمته السريانية، وكان قد وضعه باليونانية رجل يُدعى أهرون.

بل ان عدوى النقل قد انتقلت الى الادارة، فبادر عبد الملك بن مروان الى تعريب ما هو متعلّق باوضاع الدولة، فنقل الدواوين الى اللغة العربية، وكانت الى زمانه، في كل قطر، بلغة اهله الاصلية: بالسريانية او الرومية في الشام؛ وبالفارسية في العراق وفارس؛ وبالقبطية في مصر؛ فغدت بالعربية في كل مكان، وغدا اولو الامر من العرب على اتصال مباشر بما يجري في هذه الدواوين. والمرجّح ان يكون هذا النقل قد تمّ تباعاً، لا سيما وعهد عبد الملك بن مروان كان اطول العهود، فتيسّر فيه استمرار هذا التحوّل مديداً من الزمن.

وفي عهد هارون الرشيد نشطت هذه الحركة نشاطاً كبيراً، اذ أولاها الرشيد عناية خاصة، ورفع من شأن العلم والعلماء. ومما نقل في عهده كتاب اقليدس في الهندسة، وكتاب بطليموس في الفلك، وهو المعروف بالمجسطي. وبلغ اهتمامه بأمر الترجمة ان بدأ بتنظيم شؤونها، فجمع المترجمين في مكان واحد،

٤ — الكناش: الكتاب الحاوي في علم الطب.

وفوّض امرهم الى خبير سرياني بارز هو يوحنا بن ماسويه ، ولعل يوحنا هذا هو اول شيخ للمترجمين .

بلغت حركة الترجمة في خلافـة المأمون أوجها . والمأمون نفسه عالم كبير ، أُولع بالعلوم على اختلافها ، وشغلته شؤون الفلسفة خاصة ، فاهتم بهذه الحركة اهتماماً واسع النطاق ، وبسط يده في تعزيزها ، وتكريم القيّمين عليها . فبنى لها داراً خاصة سماها « بيت الحكمة » ، وجعل هذه الدار مركزاً للعلم والعلماء . وبث رسله في مراكز الفكر ، يصطادون الكتب الاعجمية القيّمة ، على تنوّع مواضيعها . وحشد برعـــة المترجمين من الفرس والسريان ، وأقام عليهم رئيساً عرف **بشيخ المترجمين** . كان اشهرهم حنين بن اسحق[٥] ، وكان رائد شيخ المترجمين أن يختار الكتب الخليقة بالترجمة ، ويدفعها الى المترجمين بحسب خبرتهم وبراعتهم ، ثم يُراجع الترجمة قبل ان يأذن بنسخها . وهكذا اعيدت ثانية ترجمـــة بعض الكتب الهامة التي لم يرضَ عن ترجمتها الاولى ، من مثل كتاب المجسطي . وجاءت ترجمات بيت الحكمة هذه اصح وأوثق من الترجمات السابقة . وما كان « بيت الحكمة » معهداً للترجمة فحسب ، بل مدرسة للعلم ، وداراً للنسخ والنقل ، ومجلساً للمناقشة والجدل ، وقاعة للمطالعة ، فاذا هو بحقّ مركز للاشعاع الفكري في الحاضرة العبّاسيّة .

استمرت حركة الترجمة في نشاطها بعد عهد المأمون الى القرن العاشر . لكنها لم تظلّ حركة مأجورة كما كانت في زمان المأمون وما سبق . وانمـــا تحرّرت بعامل نموّ الرغبة الشخصية ، والطموح الفرديّ ، وبداعي الاقبال الشديد على الكتب المترجمة من قِبَل ارباب العلم . ذلك ان الذين عُنوا بالعلوم الدخيلة من أعلام هذا العصر ، لم يلبثوا ان رغبوا في المزيد منها ، فتعهدوها برفقٍ وتضحية ، وانفقوا عليها الاموال . وتعدّدت مراكز الترجمة ، وتفرعت في ابواب المعرفة المتنوعة . فهذه مَرْو ، حاضرة فارس العلمية ، تتفرغ للتراث الهندي الفارسيّ ، تنقل الى العربية غُرره ، ولاسيما ما اتصل بالنجوم والحساب والعقاقير ؛ وهذه جنديسابور تواصل نقل الآثار الطبية الى العربية ، من الفارسية آناً ، ومن اليونانية آناً آخر ؛

٥ — ورد ذكره مفصلا في عداد من اخترنا من المترجمين الذين نبه ذكرهم .

وهذه حرّان تعمد الى آثار اليونان في الفلك والرياضيات والفلسفة ، تسجل سبقاً في النقل الى العربية عن اليونانية مباشرة. واستمرت بغداد وانطاكية في النشاط الفكري علماً ، ولاهوتاً ، وفلسفةً .

اعلام المترجمين .

اشتغل بالترجمة جماعة من أهل العلم، اشتهرت منهم طائفة بالنقل عن الهندية كابن دهن ومحمد بن ابراهيم الفزاري ؛ وطائفة أخرى بالنقل عن الفارسية ، نظير ابن المقفع ، وعلي بن زياد التميمي ، والحسن بن سهل ، ومحمد بن جهم البرمكي ، وغير واحد من آل نوبخت ، وعن السريانية او اليونانية مثل حنين بن اسحق وابنه اسحق بن حنين . وقد رأينا ، استكمالاً للبحث ، ان نتوقف هنيهة عند أبرزهم ، عسى أن نتفهم قيمة ما ترجموا ، وطبيعة ما نقلوا ، من خلال المؤلفات المنقولة ،والجهود المبذولة .

حنين بن اسحق (٨٧٦ م) . – هو حنين بن اسحق العبادي ، وكنيته أبو زيد . ولد في الحيرة من قبيلة عِباد نصرانياً ، نسطورياً . وكان ابوه صيرفياً . قيل انه درس الطب على يوحنا بن ماسويه ، وان جدلاً عنيفاً دار بين الطالب واستاذه نظراً للمشادة القائمة بين المتعصبين للطب الفارسي – واستاذه منهم – وبين المنتصرين للطب السرياني – وحنين منهم . جاء انه شرع يترجم وهو في السابعة عشرة ، ثم انقلب الى الاسكندرية ، وما قفل الى بغداد إلا وهو يحمل اربع ثقافات : العربية والسريانية والفارسية واليونانية ، فامتزجت فيه الذهنيات المتداخلة . وكان بحق أبرز ممثل لهذه الحركة الفكرية في عصره ، اتصل بادىء بدء بالمأمون ، وكان « بيت الحكمة » يَغصُّ بالكتب ، تُحمل اليه من آسيا الصغرى ، والاسكندرية ، ومراكز السريان ، والقسطنطينية . ويبدو أنه ترجم بعد المأمون للمعتصم والواثق والمتوكل ، وأنه راح يضرب في الامصار ، يجمع الكتب النادرة . يترجم بنفسه الى السريانية ، او الى العربية[٦] ، وتترجم

---

٦ – ترجم من كتب « جالينوس » الى السريانية ٩٥ كتاباً ، نقلوا منها الى العربيـة خمسة وثلاثين . واصلح حنين لتلامذته مما ترجموا الى السريانية او الى العربية ما يربي على المئة كتاب ،=

بارشاده واشرافه جماعة أخرى فيهم ابن البطريق ، والحجاج بن مطر ، ويحيى ابن هارون ، وموسى بن خالد ، واسطفان بن باسيل . وكان يضع الشروح لما يُترجم ، ويلخّص المطولات احياناً ، ويصحح تراجم السابقين أمثال سرجيس الرأسعيني ، وأيوب الرُّهاوي . ومن ألمع الذين ساهموا معه في هذه الحركة ابناه اسحق وداود ، وابن أخته حُبَيش الدمشقي . ولا بُدّ من ذكر بعض الكتب التي غذابها العلوم والفلسفة العربية ، نقتصر منها على الاشارة الى مؤلفات اقليدس في الرياضيات ، وابقراط وبولس الايجي في الطب ، وارخميدس في الكيمياء ، وابولونيوس في الرياضيات والنجوم . ويندر ان يوجد كتاب لجالينوس الا وهو من ترجمته . وذكروا له ترجمة للتوراة نقلها الى العربية . وعن ارسطو حمل الى العرب ما عدّه علماء العصر رأس المعرفة من مؤلفاته : الطبيعيات – ولا سيما في المعادن والكيمياء – والمقولات ، والاخلاق النيقوماخية وما بعد الطبيعة ، والنفس ، والكون والفساد ؛ وعن افلاطون كتاب الشرائع المكمّل لكتاب الجمهورية ، والسفسطائي ، وطيماوس ؛ وبعض شروح فرفوريوس الصوري ، والاسكندر الافروديسي ، وامونيوس سكاس من فلاسفة المذهب الاسكندراني. والظاهر انه تعرّض ايضاً لفروع من العلم أُخر : في الهواء ، والماء ، والمدّ ، والجزر ، وافعال الشمس والقمر ، والسماء والعالم ، وخلق الانسان ، ونوادر الفلاسفة والحكماء ، واخبار الانبياء والملوك والامم ، وتولد الدجاج ، والفلاحة . وطارت شهرته حتى اتهمه خصومه بالزندقة ، وانبروا يوغرون صدر الخليفة عليه .

لقد جابهت حنين في هذا العمل مضاعب أقلها إيجاد ألفاظٍ عربية لنقل المسمّيات اليونانية ، والمحافظة على ظلال المعاني العلمية ، تنقل الى لغة شعرية قلّت فيها هذه المدلولات عهدئذٍ . وكان ، إذا اعوزه اللفظ الملائم ، يُقحم في المتن المصطلح العلمي كما ورد في لغته الاصلية ، ثم يتبعه بشرح معناه « كلفظة دوغماطيقيين وفسيولوغيا » ، فينحصر بذلك مدلوله ويشيع .

=بحسب ما احصاه بعض المؤرخين . وزعموا ان المأمون كان يعطيه من الذهب زنة ما ينقله الى العربية ، ولذا كان حنين يكتب على ورق غليظ جداً بحروف كبيرة واسطر متفرقة ليعظم حجم الكتاب . والراجح انه أقام في الاسكندرية سنتين ، وان استاذه ابن ماسويه قد استعان به على ترجمة الكتب الطبية خاصة ، بعد ان رجع حنين من رحلته الى بلاد الروم .

واعتمد حنين الترجمة الحرفية الصادقة الدقيقة . ومع ان اللغة لم تكن بلغت من الطواعية مبلغاً بعيداً ، فانه ظلّ محافظاً على التعبير الاصيل ، يؤديه بوضوح ، وان لم يكن مسوقاً في روعة الاسلوب .

ثابت بن قرة (٩٠٠ م ?) . — هو ثابت بن قرّة الحرّاني الصابئي . تخرّج في حرّان مسقط رأسه ، وتعاطى الصيرفة . وقيل ان خلافاً نشأ بينه وبين الصابئة اهل مذهبه ، فحرّم عليه رئيسهم دخول الهيكل ، فحُمل على مغادرة المدينة ميمماً « كفر توما » وفيها التقى محمد بن موسى الخوارزمي . وكان محمد عائداً من بلاد الروم ، في طريقه الى بغداد ، فأعجب بفطنة ثابت وفصاحته ، واستصحبه الى الحاضرة العباسية ، ووصله بالخليفة المعتضد[٧] . فأحاطه الخليفة بعطفه ، وأغدق الهبات عليه ، وأقطعه الضياع ، وجعله سمير نزهاته . وقد بلغ عنده أجلّ المراتب ، فكانت له دالّة عليه ، يقبل على مجلسه دون وزرائه وخاصته[٨] .

ويُعَدُّ ثابت من ألمع علماء زمانه ، وكان يجيد السريانية واليونانية والعبرية . وقد امتاز بالنقل والوضع ؛ اما منقوله فأهمه في الطب ، والمنطق ، والرياضيات ، والفلك . وقد اصلح ترجمة المجسطي العربية فيسرها ، واختصره لتنعمم معرفة هذا الكتاب نظراً لعظيم فائدته . واما الوضع فأهمه اشتغاله في الهندسة التحليلية ، وتبيان علاقة الهندسة بالجبر ، وحل بعض المعادلات التكعيبية ، والعثور على حجم الجسم المتولد من دوران القطع المتكافىء حول محوره . ووقف على نظرية فيثاغورس في الاعداد ، فوضع قاعدة لايجاد « الاعداد المتحابة[٩] » . وله ارصاد

٧ — نقف من الخبر بشيء من الحذر لان محمداً هذا توفي عام ٨٥٠ م . وكان ثابت آنئذ في الخامسة عشرة باجماع المؤرخين !

٨ — يخبرون ان المعتضد كان يتنزه في بستان دار الخلافة المعروف « بالفردوس » يصحبه ثابت . فاتكأ الخليفة على يد ثابت ، ثم نتر الخليفة يده من يد ثابت بغتة . وكان المعتضد مهيباً ، ففزع ثابت . فقال الخليفة : يا ابا الحسن ، سهوت ووضعت يدي على يدك ، واستندت عليها . وليس هكذا يجب ان يكون . فان العلماء يَعلون ولا يُعلون .

٩ — يعتبر العددان متحابين اذا كان مجموع الاعداد التي تقسم كلا منهما بدون باقٍ معادلاً للعدد الآخر .

ذات شأن تولاها في بغداد . ووضع مؤلفاً بيّن فيه السنة الشمسية ، وما ادركه بالرصد في مواضع أوجهـــا ، رمقدار حركاتها ، وصور تعديلها . وحسب طول السنة الشمسية فجاء « اكثر من الحقيقة بنصف ثانية » .

واشتهر في الطب ، وقد اورد له ابن أبي أصيبعة في هــذا العلم طائفة صالحة منها في الحصبة والجدري . وتألق نجمه في هــذا المضمار حتى عُدّ اعظم اطباء عصره[10] .

ثم إن عمل ثابت قد استمرّ في ابنه ابي سعيد سنان ، واحفاده : ابراهيم وابي الحسن ، واسحق ، وابي الفرج ؛ وقد صرفوا جلّ اهتمامهم في الرياضيات والهيئة والنجوم .

قسطا بن لوقا (٩١٢ م ؟) . — ولدَ في بعلبك . وكان نصرانياً قد ازدوج تجاهـه في طلب المعرفة فحذق الطبّ ، وعُني بالفلسفة وما تضمه في خاصتها الموسوعية من علوم . وذكروا انه تلقى علومه في بـــلاد الروم ، حيث أحكم اليونانية بعد إتقانه السريانية والعربية . ويمّم بغـــداد في زمان المقتـ[illegible]ـجم ويؤلف . وما عتّم ان غادرها ، فانقلب الى آسيا الصغرى ، وفي أرمينية كانت وفاته . ونبَه في الطب حتى آثرته فئة على حنين بن اسحق نفسه .

اما ترجماته فاتصفت بالوضوح والامانـــة ، واستواء العبارة ، ونقل المدلول الصحيح من اليونانية الى العربية . وأما مؤلفاته فاتسعت مروحتها حتى شملت التاريخ ، والفلسفة ، والفلك ، والجبر ، والمقابلة ، والهندسة ، والمنطق ، والأدب والدين ، فيما يزيد على مئة كتاب . حتى قال فيه احد العلماء : « لو قلت حقاً ، لقلت إنه أفضل من صنـّف كتاباً بمـا احتوى عليه من العـ[illegible] الفضائل ، وما رزق من الاختصار للالفاظ ، وجمع المعاني » .

اورد له صاحب الفهرست عدداً من المؤلفات إن دلـّت على شيء فانما تدل على علمه الغزير ؛ منها المدخل الى علم الهندسة ، المدخل الى المنطق ، كتاب في

١٠ — ان ما رواه بعض الذين ترجموا له اشبه بالاساطير ، كمثل ما رووه عن قصاب عرته السكتة ، فأعاد ثابت الحياة اليه بمستحضر استخرجه لهذه الغاية .

المرايا المحرقة[11] ، وآخر في الاوزان والمكاييل ، ورسالة في علة الموت فجأة ، ورسالة في الدم .

يحيى بن عدي (٩٧٤ م ؟) . – كان يحيى ، أو يوحنا ، يعقوبي المذهب خلافاً لمعظم المترجمين السريان. ولِد في « تكريت » . وتتلمذ للفارابي (٩٥٠ م) ، وقرأ عليه وعلى ابي بشر متى بن يونس (٩٣٩ م) ، واتبع في الترجمة نهج حنين ابن اسحق من حيث تحقيقه الحرفي في الالفاظ ومدلولاتها ، واعادة النظر في عدد كبير من الترجمات السابقة . يعده صاحب الفهرست من اهل المنطق ، ويشير الى سرعته في النقل والكتابة ، والى انه كان يكتب في « اليوم والليلة مئة ورقة » .

ولو استعرضنا عدداً من المؤلفات المنسوبة اليه ، لاستقام أن عنايته بالفلسفة غلبت على كل اتجاه آخر ، مما يثبت رأي ابن النديم فيه . فقد هيأ ترجمات لمقولات ارسطو ، وما بعد الطبيعة والشعر ، كما ترجم سفسطائي افلاطون ، وطيماوس ، وكتاب الشرائع . وربما عني بترجمة الشروح اليونانية لمؤلفات ارسطو ، من نحو شروح الاسكندر الافروديسي لمقولات ارسطو ، وشروح تيوفراطوس للاخلاق[12] .

حاصل النهضة العلمية

في القرن الرابع للهجرة (العاشر للميلاد) بدأت النهضة العلمية العربية تعطي ثمارها ، واستمرت ناشطة منتجة ، نحواً من ثلاثة قرون . وكان حاصلها قبل هذا الدور قليلاً محصوراً ، وفي الدور الذي تلاه ظلّ غثّاً ، خلواً من الاصالة. غير أن اتساع النهضة العلمية أفضى الى وجود مراكز علمية عديدة في الامصار الاسلامية ، فاذا بغداد ، والبصرة ، والكوفة ، وحلب ، وانطاكية ، وطرابلس ،

١١ – ينسبون استنباطها الى العالم الاغريقي ارخميدس . وقيل ان المرايا استخدمت لجمع الطاقة النارية من نور الشمس واحراق سفن الاعداء .

١٢ – راجع الجدول الذي اثبته زيدان في تاريخ التمدن الاسلامي الجزء الثالث ص ١٤٩ – ١٥٨ الطبعة الرابعة) لأشهر الكتب المترجمة واسماء مؤلفيها وناقليها .

والقاهرة ، وتونس ، ومراكش ، وقرطبة ، وطليطلة ، وغرناطة ، تغــدو قبلة الطلاب ومحجة العلماء . وضاق العلماء بجملة العلوم ، فآثروا التخصص والتبحُّر في حقــول محدودة ، فجاء اهتمامهم التخصصي أدعى الى التقدم العلمي والانتاج القيّم . ورافق الحركة نشاط عظيم في التأليف والنسخ ، وازدهار منقطع النظير في تجارة الكتب ، وإقبال لم يسبق له مثيل على دور العلم ومجالس الادب ، حتى غدت الرحلة في طلب العلم من ضرورات الطموح العلمي .

وكان حريّاً بنا أن نثبت في هذا الفصل حكاية التقدم العلمي مرحلةً مرحلةً ، وموضوعاً موضوعاً . غــير أن المجال لا يتسع للإسهاب فيها ، فاكتفينا بالالمام بحاصل هذه النهضة المباركة ، نوجز ملامحها في الابواب التالية :

اللغة والادب . — انتهى امر اللغة ، بعد اشتداد المنافسة بين علماء الكوفة وعلماء البصرة حول أصولها ، الى علماء بغداد . فجمع البغداديون ما اتفقت عليه المدرستان . اخذوا بطرف مما اختلفتا فيه عن هذه المدرسة تارة ، وطوراً عن تلك . واستخلصوا لقواعــد اللغة نظاماً يكاد يكون موحّداً ، فذابت مدرستا الكوفــة والبصرة في مدرسة بغداد ، وذلك في غضون القرن العاشر للميلاد[١٣] . وآل أمرها من بعد علماء بغداد الى ابن هشام ، صاحب كتاب « مغني اللبيب » .

ونظرت فئــة منهم في الفاظ اللغة ومدلولاتها ، المترادف منها ، والمتوارد والمتقابل ، مما هو من قبيل فقه اللغة . وبهذا الاتجاه مُهّد السبيل لنشأة المعاجم[١٤] . هذه المعاجم كانت في اول امرها مبنية على الحروف الصوتية ، بحسب ترتيب مخارجها من الحلق[١٥] ، وهو المنهج الذي استنبطه الخليل بن احمد (٧٩٦ م) في كتاب « العين » ، اول معجم لغوي في العربية .

١٣ — تم هذا على الاخص بفضل ابي العباس ثعلب (٩٠٤ م) صاحب « الفصيح » ، وابن الانباري (٩٤٠ م) صاحب « الاضداد » ، وابن جني (١٠٠٢) صاحب « الخصائص » .

١٤ — نذكر منها « تهذيب الالفــاظ » لابن السكيت (٨٥٨ م) ، و « الفصيح » لابي العباس ثعلب (٩٠٤ م) ، و « الالفاظ الكتابية » للهمذاني (٩٣٩ م) ، و « فقــه اللغة » للثعالبي (١٠٣٨ م) ، و « الاشباه والنظائر » للأنباري (١١٨١ م) .

١٥ — جرى الترتيب على الوجه التالي : ع ح ه خ غ ق ك ج ش ص ض س ز ط د ت ظ ذ ث ز ل ن ف ب م و ا ي .

وقد تكاثرت المعاجم في القرن العاشر والحادي عشر[16]، واستكملت على يد جمال الدين بن مكرم (١٣١١ م) صاحب « لسان العرب » ، لكنه بنى ألفاظه على الحرف الاخير من صيغة المجرد ، ثم على الحرف الاول ، فما وقع بينهما على التوالي .

اما النقد البياني فبدأ ظهوره في كتب الجاحظ ، وابن سَلاّم (٨٤٦ م) ، وابن قُتيبة (٨٧٧ م) ، ثم استقل في مباحث سيقت له . وكان من اشهر من عنوا به ابن المعتز (٩٠٩ م) ، وقدامة بن جعفر (٩٢٢ م) ، والعسكري (١٠٠٤ م) ، وابن رشيق (١٠٦٤ م)[17] . ثم استكمل دورته في « اسرار البلاغة » للجرجاني (١٠٧٨ م) ، و « المثل السائر » لابن الاثير (١٢٤٠ م) .

اما العَروض فالفضل ، في وضع تفاعيله وضبط اوزانه ، عائد الى رجل واحد هو الخليل بن أحمد . واستمر الشعر العربي يجري على نمط الخليل حتى فعّله اصحاب الموشحات في الاندلس علي المجتزآت ، ونوّعوا الاوزان ، وخالفوا بين القوافي بتأثير الازجال والالحان والفنون الاسبانية .

اما الأدب فقد بقي المعتمد في حفظه ونقله على الرواية حتى القرن التاسع . وفي غضون هذا القرن كثر الاقبال على التدوين ؛ وكان جلُّ العناية في هذا العهد الاول بالمدوّنات الشعرية[18] . واتجهوا في القرن العاشر نحو وضع المجاميع الادبية[19] التي حفظت لنا الكثير مما ضاعت أُصوله ، واشهرها كتاب « الاغاني » لابي الفرج الاصبهاني (٩٦٧ م) . اما ما لحق الشعر والنثر من تطور في الشكل والجوهر ، فمكانه غير هذا الكتاب .

---

١٦ – نذكر منها « جمهرة » لابن دريد (٩٣٣ م)، و « مجمل » لابن فارس (١٠٠٠ م)، و « صحاح » للجوهري (١٠٠٨ م) ، و « محكم » لابن سيده (١٠٦٦ م) .

١٧ – لابن المعتز كتاب « البديع » ، ولقدامة « نقد الشعر » وعزي اليه « نقد النثر » ، وللآمدي كتاب « الموازنة » ، ولابن رشيق كتاب « العمدة » .

١٨ – منها « مفضليات » الضبي (٨٠٤ م)، و« اصمعيات » الاصمعي (حدود ٨٣٠ م)، و « ديوان الحماسة » لابي تمام (٨٤٦ م) ، و « كتاب الحماسة » للبحتري (٨٩٧ م) .

١٩ – يحسن ان نذكر من هذه المجاميع « طبقات الشعراء » لابن سلام الجمحي (٨٤٦ م)، « الشعر والشعراء » لابن قتيبة (٨٧٧ م) ، « العقد الفريد » لابن عبد ربه (٩٤٠ م) ، « يتيمة الدهر » للثعالبي (١٠٣٨ م) ، ثم « الذخيرة » لابن بسام الاندلسي (١١٤٨ م) .

التاريخ والجغرافية . – ترك لنا علماء العرب تراثاً ضخماً في التاريخ ، كان ينقل بالرواية اولاً ، ثم دوّن مع اسانيد رواته . ولما تضخّمت مادته استغني عن معظم الاسانيد . غير أن وجود الاسانيد في الاصول الضخمة ساعد جداً على نقد الروايات المتعدّدة للحادث الواحد ، تجرّح وتعدّل ، ويعتبر ما هو أقربها الى صحّة التاريخ وسلامة الخبر .

ويجوز تقسيم كتب التاريخ ، على نحو ما بلغتنا ، الى ثلاثة انواع : اقتصر الاول منها على اخبـــار الفتوحات ، وهو أقدمها[20] ، وأجمعها كتاب « فتوح البلدان » للبلاذري . وتناول الثاني التاريخ العام ، بادئاً من اول الخليقة ، منتهياً الى زمان المؤلف[21] ، واهمها كتاب « اخبار الرسل والملوك » لابن جرير الطبري (٩٢٣ م) . اما الثالث منها ، فاجتزأ بتاريخ بعض البلدان ، او الدول ، او المدن .

ومن قبيل التاريخ ايضاً تراجم الاعلام وسير مشاهير الرجال . وقد حفظت لنا الكثير من الدقائق التي تجاوز عنها مؤرخـــو الدول . اعتمد واضعوها في تنسيقها ترتيب حروف الهجاء آناً ، وترتيب سني الوفاة آناً آخر ، والاول اعم واغلب . وجاءت معاجم التراجم بوجه العموم على ثلاثة انواع : منها العام الذي تناول مشاهير الرجال ، بصرف النظر عن كل اعتبار آخر ، نظير كتاب « وفيات الاعيان » لابن خلكان (١٢٨٢ م)[22] ؛ ومنها ما عقد حول موضوع خاص ، مثل « معجم الادباء » لياقوت (١٢٢٩ م)[23] ، ومنها مـــا انحصر في عصرٍ

٢٠ – منها « المغازي » للواقدي (٨٢٣ م) ، « فتوح مصر » لابن عبد الحكم (٨٧٠ م) ، « تاريخ افتتاح الاندلس » لابن القوطية (٩٩٧ م) .

٢١ – على هذا الغرار « مروج الذهب » للمسعودي (٩٥٦ م) ، « الكامل في التاريخ » لعز الدين بن الاثير (١٣٣٤ م) ، « مختصر اخبار البشر » لأبي الفداء (١٣٣١ م) ، كتاب « العبر ... » لابن خلدون (١٤٠٦ م) .

٢٢ – ومنها « فوات الوفيات » للكتبي (١٣٦٣ م) ، « وفيات الاعـــلام » للذهبي (١٣٧٨ م) .

٢٣ – ومن هذا النوع ايضاً : « تاريخ حكماء الاسلام » للبيهقي (١١٧٤ م) ، « نزهة الالباء في طبقات الادباء » للانباري (١١٨١ م) ، « اخبار الحكماء » للقفطي (١٢٤٩ م) ، « عيون الانبـــاء في طبقات الاطباء » لابن ابي أصيبعة (١٢٧٠ م) ، « الاصابة في تميز الصحابة » لابن حجر العسقلاني (١٤٤٩ م) .

خاص[٢٤] . ثم يلحق بذلك الباب نفسه عدد وافر من السير التي وضعت في حياة رجل واحد[٢٥] .

ولعلماء العرب في الجغرافية تراث ضخم . ولما كانت البلدان الداخلة عهدئذ في حوزة الاسلام متباينة باعتبار طبيعتها ومناخها ، كانت الحياة الحيوانية والنباتية فيها شديدة الاختلاف ، مما هيأ للجغرافيين حقولاً واسعة للتحقيق وللاستطلاع . فجاء نتاجهم من ثم متنوعاً : تناول بعضه اوصاف طبيعة الاقاليم ، كما هي الحال في كتب المسالك والممالك[٢٦] . وجاء بعضه الآخر معاجم جامعة للاعلام الجغرافية ، يضبط شكلها ، ويعين مواقعها ؛ اشهرها « معجم البلدان » لياقوت الحموي (١٢٢٩ م) .

ومن قبيل المؤلفات الجغرافية كتب الرحلات والاسفار التي يتوفر فيها اصحابها على وصف مشاهداتهم في مختلف البلدان ، من حيث مواقع هذه البلدان ، وما تنبت ارضها ، وما يعيش فيها من جماعة الحيوان ؛ وما استلفتهم من واقع البشر وشؤونهم ، والطريف من عاداتهم وتقاليدهم الاجتماعية . اشهرها كتاب « تحفة الانظار » الجامع لرحلات ابن بطوطة (القرن الثالث عشر) من المغرب الى الصين[٢٧] .

الرياضيات والفلك . — كان جلّ اعتماد العرب في هذين الموضوعين على ما اتصل بهم عن طريق الترجمة من تراث الهند واليونان . فاقتبسوا من الاول نظام العدد العشري ، وبعض قواعد الحساب ، وطرفاً من معرفة النجوم ؛ ونقلوا عن الثاني علم الجبر والمثلثات ، وقواعد الهندسة والفلك . ثم انصرفوا الى البحث في

٢٤ — مثل كتاب « الدرر الكامنة في اعيان المئة الثامنة » للعسقلاني (١٤٤٩) .

٢٥ — اشهرها « سيرة النبي » لابن هشام (٨٢٨ م) .

٢٦ — من هذا القبيل « كتاب البلدان » لليعقوبي (٨٩١ م) ، وآخر بالعنوان نفسه لابن الفقيه (أواخر القرن التاسع) . ولكل من ابن خرداذبة (٩١٢ م) . وابن حوقل (اواسط القرن العاشر) ، والبكري (١٠٩٤ م) كتاب بعنوان « المسالك والممالك » .

٢٧ — نورد في هذا الباب « نزهة المشتاق » للادريسي (١١٦٦ م) ، ورحلات ابن جبير بين غرناطة وبغداد (القرن الثالث عشر) .

هذه العلوم ، فحققوا فيها واضافوا اليها أموراً من مكتشفاتهم ومستنبطاتهم . فنبه ذكر محمد بن موسى الخوارزمي (٨٥٠ م) ، وهو السابق الى استخدام الارقام الهندية ، واليه يعود الفضل في تعميمها . ألّف في الجبر كتابه المشهور « الجبر والمقابلة » . واشتغل في المثلثات ، وله في هذا العلم فضلٌ يُذكر . كما ان مؤلفاته الرياضية هي التي حملت الى العالم اللاتيني نظام الارقام الهندية .

وقد كان الخوارزمي من اول المشتغلين ايضاً بعلم الفلك . غير ان البتّاني (٩١٨ م) بزّه في هذا العلم ، وكان البتاني يجري ارصاده في الرقّة وفي انطاكية . واستأنف هذا العمل من بعده ابو الريحان البيروني (١٠٤٨ م) فدقق في الارصاد ، وحقق في الزيوج . وللبيروني في كتاب « الآثار الباقية » من سعة العلم ودقة التحليل ما يضعه في ارفع مراتب هذا العلم في العصر الوسيط[٢٨] .

لقد اشتغل فلكيّو العرب في ضبط مقياس خطوط العرض ، وتعيين مواعيد الكسوف والخسوف ، واوقات اعتدال الليل والنهار . وبفضل التحسين المطرد الذي ادخلوه على آلات الرصد ، تمكنوا من الوصول الى نتائج أصح وأدق في جملة ابحاثهم . فان ما وضعوه من تقاويم لحركات الفلك ، وما صنعوه من مزاول واسطرلابات ، يعدُّ صلة بين ما سبقوا إليه فحققوه ، وبين ما جاوزوا فيه فأضافوه ، فقُبس عنهم .

واعتمد رياضيّو العرب في الهندسة ما قد تُرجم من مؤلفات اقليدس ، وابحاث أبولّونيوس ؛ فتدارسوها ، وتوسعوا في بعض نواحيها ، واستخدموا اصولها في الشؤون العمرانية العملية .

الطبّ والكيمياء . — في علم الطب كان جلّ اعتماد العرب على مؤلفات اليونان ، لاسيما كتب أبقراط وجالينوس . واخذوا عن الهنود اساليب المعالجة

٢٨ — اشتهر منهم ، في صقلية ، الادريسي (١١٦٦ م) ، وهو صاحب السبق في نقش صورة الفلك على كرة من فضة ، أهداها الى مولاه روجر الثاني . وفي الاندلس ، البطروجي (١٢٠٤ م) صاحب « كتاب الهيئة » . وكان نصر الدين الطوسي من اشهر من عرف ببناء المراصد وصنع الآلات الفلكية الدقيقة .

بالعقاقير، والكثير من خصائص الحشائش الطبّية. وتعاقب على الشهرة في المعالجة رهط من اطباء العرب[29] حتى انتهى هذا العلم الى ابي بكر الرّازي (٩٢٥ م)، صاحب اول موسوعة طبيّة هي كتاب « الحاوي » . وقد ُعني الرازي في هذا الكتاب الفريد بوصف الامراض، وتعيين الدواء الناجع في كلّ منها[30]. وجرى علم الطب عندهم في سبيل التخصص، فاشتهر اطباء الاندلس بالجراحة، ونبغ في مضمارها ابو القاسم الزهراوي (١٠١٣ م)، صاحب كتاب « التعريف لمن عجز عن التأليف »، حدّد فيه قواعد التشريح، ووصف أهم ادواته. وعرف اطباء مصر بمعالجة امراض العين، ونبغ منهم فيها صلاح الدين بن يوسف (اواخر القرن الثالث عشر) صاحب كتاب « نور العيون » . ومنهم من انصرف الى معالجة الاسنان، فعرف لذلك « بالاسناني »، ومَن انقطع الى معالجة الخيول وغيرها من الحيوان، فعرف بـِ « البيطري » .

ومن مآثر اطبــــاء العرب تأسيس المستوصفات النقالة، وانشاء مدارس للصيدلة، وحوانيت للادوية، واستخدام الفتيل في الجراحة، والمرقـّد (البنج) في العمليات الجراحية، ومعالجة النزيف بالمبرّدات، ومُستنبطات طبية أخرى نظير اكتشاف الدورة الدموية الصغرى .

ولئن كانت اولى محاولات العرب في الكيمياء تهدف الى اكتشاف حجر الفلاسفة لتحويل المعادن الى ذهب، فانهم قـد انصرفوا الى اصول هذا العلم فيما بعد، وحققوا في خواصّ المواد، وعنوا بالوسائل التجريبية، فسجّلوا تقدماً عظيماً في اساليب التبخير، والتقطير، وصهر المعادن، فكانوا اول من خطا بهذا العلم، من طور الخرافة في اتجاه العلم الصحيح. واشتهر في هذا العلم جابر بن حيّان (اواخر القرن الثامن للميلاد) الملقّب بأبي الكيمياء[31] . وله مآثر ُتذكر في

٢٩ – كان اول النابغين في الطب من العرب علي بن سهل الطبري واضع كتاب « فردوس الحكمة » عام ٨٥٠ م .

٣٠ – « الحاوي » هو المثال الذي احتذاه ابن سينا في كتابه « القانون » . كما احتذاه من بعده ابن رشد في كتاب «الكليات» . والمجاميع الثلاثة المذكورة اشهر ما ترك علماء العرب في علم الطب . و « القانون » اشهرها لدى علماء اللاتين .

٣١ – ُيستدل من الكتاب الذي ألفه العالم الفرنسي «برتلو» Berthelot (باريس ١٨٩٣)=

وصف تنقية المعادن بالصهر ، وصناعة الفولاذ ، وصباغة الجلد والنسيج .

الطبيعيات . — سجل العرب تقدماً يذكر لهم في العلوم الطبيعية بفرعيها النظري والعملي . فاشتهر في علم نواميس الطبيعة اثنان : الاول ابن الهيثم (١٠٣٩ م ؟) ، قامت شهرته الواسعة على كشوفه البصرية ، وقواعد انتقال النور ، وتحليل الادراك النفسي في الابصار من احساس ، الى مقارنة بين الاحساسات المتعددة ، الى الحكم على المرئي . وكان لكتابه « المناظر » اثر كبير في علم البصريات في القرون الوسطى ، بعد ان ترجم الى اللاتينية . والثاني ابو الفتح الخازني (اواسط القرن الثاني عشر) ، ذاعت شهرته في علم الحِيَل ، واخترع فيه عدداً من الادوات والمقاييس ، ووضع فيه كتاب « ميزان الحكمة » .

ونبغ في علم النبات ابن البيطار الاندلسي (١٢٤٨ م) الذي طوّف في العوالم العربية ، متعرفاً الى انواع النبات ؛ ووضع مؤلفاً جامعاً وصف فيه نحواً من الف واربعمئة صنف منها ، حدّد خصائصها ، وبيّن منافعها بالتفصيل الوافي . هو كتاب « الجامع لمفردات الاغذية والادوية » .

أما في الحيوان ، فأجمع كتاب لما انتهى إليه علمهم ، هو كتاب كمال الدين الدميري (١٤٠٥ م) ، المعروف بـ « حياة الحيوان الكبرى » ، اورد فيه اسماءها على نحو معجمي ، متبعاً كلاً منها بأبرز اوصافه وطبائعه .

الفنون العربية . — لما كان الاسلام قد حرّم بعض الفنون نظير التصوير والنحت ، اشفاقاً من رجعة محتملة الى الوثنية ، فقد وجدت المواهب الفنية مجالات أُخر منها الحفر في المعادن ، والنقش في الخشب والحجر ، ورسم الاشكال النباتية والهندسية التي اتخذت منهم اسمها ، فعرفت « بالارابسك » اي نمط الفن العربي . وقد استخدموه في زخرفة المباني ، وطبعوه على المنسوجات ، وزوّقوا به المصنوعات الجلدية ، لاسيما غلافات الكتب . وتركوا طابعاً خاصاً في فن

=ان شأن جابر بن حيان في الكيمياء بلغ شأن ارسطو في المنطق . وقد نشر في المجلد الثالث من الكتاب المذكور ست رسائل في الكيمياء قيل انها لجابر بن حيان ، وهي خلاصة ما انتهى اليه المنقول والموضوع في هذا العلم عهدئذ .

العمارة ، ومؤلفات قيّمة في فلسفة الموسيقى . امـا الغناء العربي ، فقد داخلته انغام بيزنطية وفارسية غبّ انتقاله الى دمشق فبغداد ، وحمـل بانتقاله الى الاندلس ، من ايقاع الالحان الاسبانية والرقص ظلالاً جديدة ، ودوراناً عبّر عن مكنونات العواطف الانسانية ، وانسرت منه الى الشعر اعراف ، اذ الغناء فن اوسط بين الموسيقى والشعر .



يُستمدّ من هذا كله ان حركة العرب العلمية لم تقف عند حد الترجمة والنقل والاقتباس ، فان علوماً كثيرة نشأت على ايديهم منبثقة من حاجاتهم الخاصة . تسلموا طائفة منها – وكانت في وضع بدائي – فعملوا على تنقيتها ؛ وقبسوا علوماً اخرى راقية ، ضبطوا قضاياها وأحكموا قواعدها . ولئن تخطت العلوم اليوم كل حدود بلغتها في كل عصر ، وادركت من النتائج في القرن العشرين ما لم يُدرك في تعاقب القرون الغابرة ، فلا نكير بان العرب قد حفظوا تراث اليونان الضخم ، وأضافوا اليه ما وسعتهم الاضافة ، وكانوا نقطة الانطلاق التي بدأت منها النهضة العلمية الاخيرة . ومن الانصاف ان يُقال إن التراث العربي يُعد مساهمة في بناء العلم الانساني ، وحلقة من حلقات التقدّم الفكري الانساني .

مطالعات للتوسع

احمد امين : **ضحى الاسلام** ، ج ٢ ، الباب الثالث ، الفصل ٦ – ٧ .

احمد امين : **ظهر الاسلام** ، ج ٢ ، الباب ٣ – ٤ ، ٧ – ٨ ، ١٠ .

جرجي زيدان : **تاريخ التمدن الاسلامي** ، ج ٣ ، فصل في العلوم الدخيلة .

جرجي زيدان : **تاريخ آداب اللغة العربية** ، ج ٢ و ٣ .

فيليب حتي : **تاريخ العرب المطوّل** ، ج ٢ ، الفصل ٢٧ .
ج ٣ ، الفصل ٤٠ .

قدري طوقان : **العلوم عند العرب** .

كمال اليازجي : **معالم الفكر العربي** ، الفصل الثالث (الطبعة الثالثة) .

منثالث بالنثيا : **تاريخ الفكر الاندلسي** ، (ترجمة حسين مؤنس) ، مقدمة تاريخية .

ماكس مايرهوف : **من الاسكندرية الى بغداد** ، (التراث اليوناني ، الخ ... ترجمة عبد الرحمن بدوي) .

احمد الرفاعي : **عصر المأمون** ، الجزء الأول

غليوم : **تراث الاسلام** .

خلافة بني العبّاس

لكتاب أعلام الفلسفة العربية

الفصل الثالث

الكلامُ والفِرَق الكلاميّة

مسائل الكلام الاولى

يتعذر ارجاع الكلام الى عامل محدود او اصل معين او شخص خاص، شأنه في ذلك شأن الكثير من الحركات الفكرية في التاريخ . وغالب الظن انه تخلّف عن تفاعل قوي منتج جرى بين عوامـــل مختلفة عديدة ، منها طبيعة التطور الحضاري ، وعمل المؤثرات الخارجية ، ونمو الفكر بالمزيد من التأمل والامعان في الاستقصاء . ولعل جميع هذه العوامل ونظائرها قد عملت معاً في موضوع ما ، او في حالة من الاحوال ، او في تفكير رجل من قادة الفكر ؛ وربما عمل بعضها منفرداً في ظرف من الظروف او اتجاه من الاتجاهات . على اننا لن نخرج — في أي حال — في هذه الكلمة التمهيدية من التعميم الى التخصيص الا حيث تعينت الاصول واتضحت المعالم .

كان المسلمون في عهدهم الاول يأخذون بنص القرآن وحرفيــة الحديث ، لا تدعوهم حاجة ما ، لا زمنية ولا روحية ، الى تحميل النصوص الكريمة من المعاني فوق دلالتها الظاهرة . فقد كان المسلمون ، وهم بعد عرب كلهم ، قانعين بنصوص كتابهم ، مكتفين بارشادات معلميهم . لكن ، ما ان عبروا حدود جزيرتهم ، واتصلوا بحضارات جديدة ، وضموا اليهم عناصر اعجمية متباينة : من فرس

وروم وسريان واقبـاط ... حتى اختلف الوضع ، وتفاوتت المفاهيم ، وتجلت الحاجة الى اقامة التعليم ، في هذه الاوساط ، على مناهج جديدة .

والثابت ان هذه الحركة الفكرية لم تكن في معزل عن الحياة السياسية ؛ فكثيراً ما أخذت الاحزاب السياسية برأي كلامي معين ، او التف المتكلمون حول مبدأ سياسي خاص .

واذاً فالاحداث التي ازدحم بهـا صدر الاسلام ، والمؤثرات التي طرأت من جانب الفكر الدخيل ، وما اقتضاه طول التأمل من تطور في طبيعة التفكير ، كل هذا ادى الى نشوء مسائل شبه فلسفية حول بعض المفاهيم العقائدية نذكر منها ثلاثاً .

١. **الايمان وصاحب الكبيرة** : فمن ذلك اتهام من سماهم الخوارج « ايمـة الضلال » في فتنة علي ومعاوية بانهم اصحاب كبائر ، لانهم هرقوا دماء زكية في سبيل مطامع دنيوية[١] . وقالوا في صاحب الكبيرة انـه كافر ، وان مصيره الى النار خالداً فيها شأن سائر الكفار . وقد استنكر جمهور العلماء هذا الحـكم ، وامسكوا عن بحث هذا الموضوع ، وتركوا الحكم فيه لله ، فعرفوا بالمرجئة[٢] . لكنه بقي موضوعاً لجدلٍ حامٍ في مجالس الخاصة منهم ، وكان سبباً في اختلاف الرأي وانشعاب الجماعة . ذلـك انه أُثير على صعيد جديد تخطى الاحداث والاشخاص، وغدا قضية دينية فلسفية. فاذا كانت الجنة للمؤمن، والنار للكافر، فما منزلة صاحب الكبيرة؟ هل هو مؤمن، أم هو كافر؟ ثم ما الايمان، وما الكفر؟ وما هي الشروط التي ان اخلَّ بها المؤمن خرج من ايمانه، وعاد كافراً جزاؤه النار؟

والذي يبدو من تحليل قضية « صاحب الكبيرة » ان الخلاف كان اصلاً في مفهوم الايمان ، وانه كان يدور على صلة الايمان بالعمل . فـ «أيمة الضلال» لم يشك في ايمانهم أحد حتى كانت الفتنة ، فرأى فقهاء الخوارج ان أعمالهم انما هي أعمال

١ – كان المقصود بهذا الحكم علياً ومعاوية وعمرو بن العاص ، وقد انفرد به غلاة الخوارج .
٢ – الاسم من الارجاء ، وهو التأخير ، قيل : لانهم تركوا الامر لله يحكم به يوم الحساب فيغفر او يعاقب .

غير ذوي الايمان الصحيح، لانهم سخّروا المؤمنين في أغراضهم الخاصة، واستغلوهم في تحقيق مطامعهم، ولم يتورعوا في ذلك عن هرق الدماء. فلئن آمنوا بلسانهم، فانهم قد كفروا بأعمالهم. فالعمل في رأيهم شرط في الايمان، و « الايمان اقرار باللسان وعمل بالاركان ». أما سائر الفقهاء فمنعوا ان يكون العمل شرطاً في الايمان، واعتمدوا ما قَبِله النبي من الوافدين على الاسلام في اسلامهم؛ اذ قبل منهم اسلامهم بمحض الاقرار، وعدّهم في المؤمنين بمجرد نطقهم بالشهادة الدالة على ايمانهم بالله وبالرسالة، ولم يشترط في تصديقهم امتحاناً لاعمالهم؛ فالنيات لله، والحكم له أولاً وآخراً.

على ان بحث هذه المشكلة لم يقف عند هذا الحد، بل تناول مدى خطورة ارتكاب الكبيرة، وذلك عندما اثيرت هذه القضية في مجلس الحسن البصري (٧٢٨ م)، اذ كان جواب الحسن ان صاحب الكبيرة مؤمن لكنه منافق[٣]، والمتوقع ان يغفر له الله كبيرته بما له من حسنات، او بشفاعة النبي او بعض الاولياء؛ ومنع ان يكون جزاؤه النار مخلداً فيها. إلا ان طالباً عنيفاً من طلابه خالفه في هذا الرأي، هو واصل بن عطاء (٧٤٨ م)، على اعتبار ان الحسن ساوى في حكمه هذا بين الكبيرة والصغيرة. أما هو فقضى بان صاحب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، بل هو في « منزلة بين المنزلتين »، وأراد انه فاسق[٤]، وانه غير ناجٍ من عذاب النار ولو الى حين. وأبى الحسن هذا الرأي اباء شديداً، فانفصل عنه واصل، واعتزل حلقته، فعرف هو ومن أيده بـِ «المعتزلة».

٢. **الانسان بين الجبر والاختيار**: ومنها معنى القضاء والقدر، فقد جاء في « نهج البلاغة » ان أحدهم سأل علياً على اثر اشتداد الأمر بينه وبين معاوية: « أكان مسيرنا الى الشام بقضاء من الله وقدر ؟ » فأجاب: « لعلك ظننت قضاء لازماً وقدراً حاتماً، ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد

٣ – المنافق – على ما يبدو من رأي الحسن – من خالف باعماله ما يأخذ به في ايمانه لغرض ما.

٤ – الفاسق – كما يبدو من وصف واصل – من تهاون بامر الشريعة وتجاوز الحدود بيسر ومن غير تحرج كبير.

والوعيد ...[٥]» فان صح الخبر، فهو أول اشارة الى التساؤل عن معنى القضاء والقدر، ومدى الحرية الانسانية، بعد ان كان الاعتقاد عاماً بالقضاء والقدر على معنى الجبر المطلق؛ وإلا فان اقدم ما رواه المؤرخون من ذلك، ان مولى اسمه معبد الجهني (٦٩٩ م) كان أول من علّم بان الانسان قادر على افعاله خيرها وشرها، وانه مستحق على ما يفعل ثواباً او عقاباً؛ قيل: أخذ هذا القول من بعض نصارى العراق، وتابعه في ذلك تلميذه غيلان الدمشقي وجماعة من مؤيديه عرفوا بـ «القدرية». وعلى ذلك تكون فكرة التخيير من أصل اعجمي.

ومهما يكن من أمر مصدر هذه الفكرة، فقد ربطها اربابها بالعدالة الالهية، واستبعدوا ان يجري الحساب عقيب التسيير. فانما يحاسب الانسان على ما فعله مختاراً لا مجبراً. فيستحق الثواب على خير فعله، والعقاب على شر اقترفه.

وليس من المحتم ان تكون فكرة التخيير من الرواسب التي علقت بتفكير بعض من اعتنق الاسلام من مفكري النصارى، ففي القرآن آيات – ولو قليلة – يستفاد من نصها الظاهر ان الانسان مخيّر، منها الآية: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثقالَ ذرَّةٍ خيراً يَرَهُ، ومنْ يَعمَلْ مِثقالَ ذرّةٍ شرّاً يَرَهُ» (الزلزلة: ٨). وليس ببعيد ان تكون فكرة التخيير مستمدّة من مثل هذه الآية، ومؤيدة بعقيدة العدالة الالهية في الحساب يوم القيامة، أو ان يكون بعضهم قد عرفها من المصدر الاول، والبعض الآخر قد استخلصها من الاصل الثاني.

٣. **الصفات والذات الالهية**: ومنها ماهيّة الصفات التي وصفت بها الذات الالهية: حسيّة نظير «اليد» و«العين»، ومعنوية مثل «العلم» و«القدرة». فقد ورد في القرآن: «يدُ اللهِ فوقَ أيديهمْ»، و«عينُ اللهِ ترعاكمْ»، و«على العرشِ استوى»[٦]. فمثل هذه الآيات لم يكن موضوعاً للتساؤل بين المسلمين الأولين، بل أخذت بمدلولها البسيط المعتاد الذي يفهمه ابن اللغة بيسر، وهو التأييد في الأولى، والرعاية في الثانية، والسلطان في الثالثة. وغالب الظن ان

٥ – انظر نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، ج ٢، ص ١٥٨ – ١٥٩. والنصوص المختارة من كلام علي في هذا الكتاب تحت عنوان القضاء والقدر صفحة ٧٥ – ٧٦.
٦ – راجع المختار من آيات القرآن في قسم النصوص من هذا الفصل.

التساؤل عن ماهية مدلولها أول ما تولد بين الاعاجم الذين اعتنقوا الاسلام ، والذين – على إلمامهم بالعربية – لم يكن لهم كامل الملكة التي تميز بين الحقيقي من الكلام والمجازي. فكانوا أقرب الى اعتبار هذه الآيات ونظيراتها بمدلولها الحرفي. ومن هنا غدت موضوعاً لنقاش جديد انقسم على أثره المفكرون الى مؤمنين بالحرفية عرفوا بـ «المشبهة» و«المجسمة» (ولعل كثرتهم ممن كانوا على الوثنية يعبدون آلهة مجسمة) ، والى مُؤَولين متوسعين يحملونها على المجاز المطلق ، ويعتبرون اليد رمز القوة والاستعلاء ، والعين رمز العناية والارشاد ، والاستواء رمز السيطرة والسلطان (ولعل غالبهم من العلماء الموالي ، الذين ألفوا تأويل مثل هذه الاوصاف في دينهم السابق ، فلم يقووا على التحرر منه) وبقي جمهورهم متحفظاً ، لا يغالي في لزوم الحرفية ، ولا يشتطُ في التأويل ، ولا يسأل عما لم يكشف عنه النص صراحة . يثبت الصفات ، وينفي التشبيه ، ويقر بجهل الماهية ؛ وجلهم من ابناء الملة الاصليين .

واذاً فقد دار حول مفهوم الصفات جدل فلسفي تبلور في ثلاثة مفاهيم : عُرِف المتطرفون في المحافظة فيه بالمشبهة ، والمغالون في التأويل بالمعطلة ، والمحافظون المعتدلون بالصفاتية او المنزّهة .



يتضح لنا من ذلك كله ان العوامل الثلاثة التي تقدم ذكرها : وهي تطور طبيعة التفكير ، واحداث صدر الاسلام ، وتسرب الفكر الدخيل ، قد اثارت في الفكر الاسلامي اتجاهاً جديداً هو بحث العقائد من الجانب الفلسفي ، رغبةً في استقصاء اغراضها البعيدة .

وهذه المسائل الثلاث الاولى ، وما تفرع منها بحكم المناقشة وتشعب الرأي ، لم تلبث ان انتظمت في ثلاث فرق رئيسة ، تمثلت الاولى بفكرة الاختيار فعرفت بالقدرية ، وانعقدت الثانية على فكرة الجبر فوسمت بالجبرية ، واستقرت الثالثة على اساس اثبات الصفات نصّاً فسمّيت بالصفاتية . وفي ما يلي كلمة موجزة في كل منها ، تضعها في نصابها التاريخي الصحيح .

فرق الكلام الاولى

القدرية معبد الجهني .

ان اول من اشتهر عنه القول بان العبد مخيَّر لا مسيَّر هو معبد بن خالد الجهني . قيل اخذه عن نصراني من اهل العراق كان قد اعتنق الاسلام ثم ارتد الى النصرانية . وعن معبد اخذه تلميذه وملازمه وخلفه غيلان بن مروان الدمشقي ، وهو الذي نشره وعممه وجادل فيه اكثر الجدال ودافع عنه اشد الدفاع . ثم ألحق به آراء اخرى له في مسائل كان قد كثر الكلام فيها ، فانتظمت آراؤه مدرسة ، وجماعته فرقة عرفت بالقدرية[٧]، قام تعليمها على ثلاثة آراء بارزة:

١ ـ القول بان الانسان مخيّر ، قادر على فعل الخير والشر ، مسؤول عما يفعل يوم الحساب ، مثاب على ما هو خير ، ومعاقب على ما هو شر ؛ وذلك بمقتضى العدالة الالهية . اما اعتمادهم فكان نصّاً على آياتٍ تدل ظاهراً على التخيير مثل الآية : « فَمَنْ يعْملْ مِثقالَ ذرّةٍ خيراً يَرَهُ ، ومنْ يَعْملْ مِثْقالَ ذرَّةٍ شرًّا يَرَهُ » (الزلزلة : ٨) . واما ما دلَّ منها نصًّا على التسيير ، نظير الآية : « خَتَمَ اللهُ على قُلوبِهمْ وعلى سمعِهمْ ، وعلى أبصارهمْ غشاوةٌ ، ولهمْ عَذابٌ عظيمٌ » (البقرة : ٧) ، فاعتبروه بمعنى الغفلة وسوء الاختيار .

٢ - الاعتقاد بأن الايمان يقوم اساساً على المعرفة ، والاقرار بعبادة الله ، والتصديق بالرسالة؛ ولا يشترطون فيه العمل. اما مآل صاحب الكبيرة، فيذهبون بشأنه مذهب المرجئة، فيتركون الحكم فيه لله تعالى، يجريه بما يختار يوم الحساب .

٣ – القول بتأويل الصفات الذاتية « كاليد والعين » ، ونفي الصفات المعنوية « كالعلم والقدرة » . والمقصود بتأويل الصفات اعتبار الدلالة المجازية فيها، مثل معنى التأييد في اليد ومعنى الرعاية في العين . والمراد بنفي الصفات اعتبارها والذات الالهية واحداً ، اي انه تعالى عالم بذاته لا بعلم ، وقادر بذاته لا بقدرة .

٧ – القدرية : من القول بقدرة العبد على اختيار افعاله، لا من القدر الخاص بمعنى التسيير .

والذي دعاهم الى مخالفة ظاهر النص في ذلك ، اعتقادهم بان في اثبات الصفات تعديداً للذات الالهية ، وتشبيهاً لها بالذات الانسانية ، وفي النص: « وليسَ كمثله شيءٌ وهوَ السّميعُ البصيرُ » (الشورى : ١١) .

الجبرية جهم بن صفوان .

كان الاعتقاد بالقضاء والقدر بدلالته الظاهرة هو معتمد المسلمين الأولين في ايمانهم وأعمالهم ، لا يناقشون فيه ولا يجادلون ؛ الى ان شاع القول بالتخيير على يد معبد وغيلان ، فتصدى لهما جماعة غالت في القول بالجبر ، فعرفت بالجبرية. واول ما اشتهر القول بالجبر المطلق عن مولى اسمه جهم بن صفوان (٧٤٥ م) ، وذلك في ترمذ من بلاد فارس. فقد ناقش القدرية في ما ذهبوا اليه من القول بحرية العبد ، وعلّم بان العبد مسيّر بالارادة الالهية تسييراً مطلقاً ؛ لكنه جاراهم الى حدٍّ في ما أخذوا به من نفي الصفات . وتابعه في ذلك جماعة من مريديه عرفوا بالجبرية ، ونسبوا احياناً اليه فسموا « الجهمية » . وقد اشتهروا بثلاثة آراء :

١ – القول بان العبد مجبر ، مسيّر في كل ما يفعل بالارادة الالهية ، لا اختيار له في شيء ، ولا قدرة له على شيء ؛ وان الله قد قدّر عليه مقدماً كل ما يفعل ، وكل ما يترك وكل ما يختار . وكان اعتمادهم في ذلك على آيات تدل ظاهراً على ان الانسان مسيّر مثل الآية : « إنَّ هذه تَذْكِرَةٌ فمن شاء اتخَذَ الى ربّه سبيلاً . وما تشاؤونَ إلا أنْ يشاء اللهُ » (الانسان: ٢٩ – ٣٠)؛ اما ما دلّ منها ظاهراً على التخيير مثل الآية : « اعمَلوا ما شِئتُمْ إنه بما تعمَلونَ بصيرٌ » (فصّلت : ٤٠) فقد خرّجوا فيها الدلالة على معنى الانذار .

٢ – نفي الصفات الالهية التي تتحمل التشبيه ، تنزيهاً لله عن مخلوقاته ، وذلك اعتماداً على الآية : « وليسَ كمثْلِهِ شيءٌ » ، لكنهم اجازوا وصفه بصفتين اثنتين هما الفعل والخلق ، على اعتبار انه لا يسوغ وصف العبد بهما . وقد اثبتوا وجود الذات الالهية في كل مكان ، لا في مكان دون آخر ؛ وقالوا بوحدة الذات والصفات على ما في مذهب القدرية .

٣ – امتناع رؤية الله على المؤمنين في الآخرة ، وتأويل الآية : « وُجُوهٌ

يَومَئِذٍ ناضِرَةٌ إلى ربها ناظِرةٌ »(القيامة : ٢٢) ، والقول بفناء الجنة والنار، اعتقاداً منهم ان البقاء صفة خالصة لله تعالى ، لا يشاركه فيها شيء

الصفاتية – عبدالله بن سعيد .

كان جمهور المسلمين يثبت الصفات الالهية كما وردت في النص، ولم تكن ماهية هذه الصفات موضوعاً لبحث ما في العصر الأول؛ الى ان جاهرت القدرية بوجوب تأويل الدلالة الحرفية ، وتابعتها الجبرية الى حد بعيد . فاشتد الجدال ، وتولدت منه ردة قوية حمل لواءها عبدالله بن سعيد الكُلاَّبي ، وناصره في الدفاع عن المدلول الحرفي جمهور كبير من العلماء عرفوا بالصفاتية ، وقام تعليمهم على اساسين:

١ – اثبات الصفات بمدلولها الظاهر ، والامساك عن البحث في ماهيتها ، اذ لم يرد التعريف بها في النص ، ولا ورد التكليف بطلب معرفتها . أمـا صفات الذات فقد قالوا انها صفات جبرية ، وأمـا سائر الصفات فاثبتوها كما جاءت ، ومنعوا التشبيه واوجبوا التنزيه. فقالوا في مثل «يد الله» ان لله يداً لكنها ليست كيد الانسان ، وفي مثل «الله يعلم» انه يعلم ولكن ليس كما يعلم الانسان . على ان فريقاً من مثبتي الصفات غالى في الأخذ بحرفية النص حتى وقع في التشبيه ، فعرفوا بالمشبهة او المجسمة . وفي رأي الصفاتية ان نفي الصفات بدعة ليس أقبح منها إلا بدعة التشبيه .

٢ – القضاء والقدر . فقـد جرت الصفاتية مجرى الجبرية في نفي القدرة والارادة عن العبد ، واعتبرته مسيّراً بقضاء من ربه وقدر ، في كل ما يفعل وما يترك. واعتبرت الحساب جبراً كذلك ، فخرجت بهذا مما بين عقيدة الجبر وعدالة الحساب من تعارض .



والذي يتضح من هذه الخلافات الكلامية ، ان مردّها انما هو الى مدى تطور المنهج الفكري ، ومدى الاعتماد على الاجتهـاد العقلي . فقد توسعت **القدرية** في الاعتماد على الاستدلال العقلي ، فتمادت في التأويل ؛ وحافظت **الصفاتية** على النص ،

وأخذت بمدلوله الظاهر ، وتحرّجت من التأويل ، وامسكت عن ابداء الرأي في ما لم يرد بشأنه نص صريح. أما **الجبرية** فقد اجازت التأويل، لكنها لم تعتمده مبدأ شأن القدرية ، ولا اتخذت الحرفية مبدأ مطلقاً فعل الصفاتية ، بل جرت في منهج تفكيرها بحسب ما يتحمل الموضوع، فأخذت بظاهر النص في ما اتصل بالقضاء والقدر ، وجرت على التأويل في ما يتعلق بالصفات الالهية .

على ان النقاش الكلامي لم يقف عند هذا الحد، بل اتسع جداً، على أثر غوص أعلامه في الآراء الفلسفية اليونانية ، بعد ان نقلت الى العربية . وعندها نشبت المعركة الكلامية على أسس فلسفية جديدة، تجلت في النضال الطويل بين المعتزلة والاشعرية ، فتحول الكلام من ثمَّ الى علم قائم بنفسه هو **علم الكلام** .

علم الكلام

تميز الطور الاول من الحركة الكلامية بانه كان نقاشاً قائماً على المنطق البديهي، مؤيداً بالدليل الخطابي . لكن ، بازدهار حركة الترجمة ، واطلاع المفكرين على ما نقل الى العربية من مؤلفات اليونان في المنطق والفلسفة ، أخذ اسلوب البحث يتسق مع قواعد العلم ، ومنهج الجدل يجري بحسب اصول المنطق . وكان السابق الى هذا المنهج الجديد جماعة المعتزلة ، لانهم كانوا أشد اقبالاً على الآثار الفلسفية المنقولة ، واكثر قبولاً للمبادىء العقلية التي قامت عليها . فتهيأ لهم ان يقيموا آراءهم من جديد على أسس فلسفية ، وان يؤيدوها ببيّنات عقلية ، ويدافعوا عنها بادلة برهانية . وعندها لم يجد مناظروهم المحافظون بدّاً من ان يستظهروا – هم ايضاً – بالعلم اليوناني ، فيقارعوا الحجة بمثلها ، ويعارضوا الدليل بأخيه . فأخذوا من الفلسفة بحظ ، واستوى الكلام من ثم علماً ذا موضوع هو العقائد الدينية ، وذا غرض هو استقصاء معانيها ومدلولاتها ، وذا وسيلة هي الدفاع عن هذه المفاهيم بالادلة البرهانية والحجج المنطقية .

أما تسمية هذا العلم بالكلام ، وتسمية اصحابه بالمتكلمين ، ففيها أقوال . من أشهرها انها الصيغة العربية للتسمية اليونانية . فقد سمّى العرب القدماء علم الجدل

اليوناني **بالمنطق**، والمنطق من النطق، والنطق هو الكلام، فعلم المنطق وعلم الكلام واحد. وقيل: لا، بل سمي بذلك لأن اصحابه **تكلموا** في مسائل لم يثرها السلف، والوصف صحيح على ما مر بنا، لكن التخريج بعيد الاحتمال، الا ان يكون من باب الانتقاد والطعن. وقيل: بل مرده الى اختلافهم في **كلام الله** هل هو ازلي أم قد حدث في زمان ما، وهي المسألة المعروفة بـ «خلوق القرآن». ذلك ان هذه المسألة - كما سيتضح - كانت من اعقد المسائل الكلامية، ومن أشدها إثارة للخواطر.

هذا، وقد انتهت الخلافات الكلامية في صدر النهضة العباسية الى فرقتين كبريين هما المعتزلة والاشعرية، ردت الأولى مدلول النص الى حكم العقل، واجرت الثانية حكم العقل بحسب مدلول النص، وذلك في ما عُرف **بالعقل والسمع**.

١ - المعتزلة

هي - الى عهدها - أهم الفرق الكلامية، اذ تجمّعت فيها حصيلة الآراء التي دار حولها الجدل بين الجبرية والقدَرية والمرجئة، واستند فيها النهج الفكري الى اصول عقلية اغريقية، وانجلت المبادىء المستمدة من اللاهوتين اليهودي والمسيحي؛ وتبلور الدفاع عن العقيدة الاسلامية في وجه المذاهب الدخيلة، وتحرّر الفكر، وتفرّع الجدل، وتقلـّبَت ظلال العقل، على فنون المنطق. وكانت المعتزلة نقطة انطلاق السنّة المتفلسفة - الاشعرية - ومعتمد الفلسفة كلما اعوزت الفلاسفة وسائل التوفيق بين العقل وظاهر الشرع.

ولما كانت المعتزلة خلاصة هذا التشابك الذهنيّ المعقـّد، ومقدمة مباشرة للحركة الفكرية التي عقبتها، رأينا ان نخصّها بدرس مفصّل. فتتبعناها حتى جذورها في تاريخ الحياة السياسية التي رافقتها، ورددنا بعض مبادئها الى الاصول الدخيلة التي عنها قبست، ثم عرضنا لأهم مبادئها العامة المشتركة بين أربابها، واختتمنا بوجوه من الجدل الذي عالجه عدد من أصحابها، ليتضح نمط النقاش الذي انتهجه العقل في هذا الدور.

لمحة من تاريخها . — بات من الثابت أن حركة الكلام في الاسلام لم تنعزل عن الاحزاب والحياة السياسية . وأجمع المؤرخون على ان المعتزلة نشأت على يد **واصل بن عطاء**[8] و **عمرو بن عبيد**[9] ، إثر الخلاف الذي قام بينهما وبين الحسن البصري حول مصير مرتكب الكبائر[10] . ولكن هذه الخصومة اللاهوتية قد تبطّنت بخصومة سياسية ، بحيث ردّها بعض الدارسين الى نتيجة النزاع الذي دار بين عليّ ومعاوية في الصدر الأول[11] . وذلك عندما قامت فئة معتدلة أبت ان تحارب الى جانب علي ، وأبت ان تحاربه ، فسمّيت بـ «المعتزلة» . وقيل إن هؤلاء أصلٌ لكل معتزلة من بعد . ومن بيّنات هذه المؤثرات السياسية ان

....

٨ – واصل بن عطاء (٦٩٩ – ٧٤٨ م) ، ولد في « المدينة » ، ولما شب غادرها الى العراق حيث اتصل بحلقة الحسن البصري . كان فصيحاً ينشىء الكلام على البديهة اذا شاء ، قوي الحجة رغم اعتصامه بالصمت ، ورعاً ، زاهداً ، واسع العلم غزيره . لم يحفظ المؤرخون باسهاب غير خبره مع استاذه في البصرة ، وهو الذي جعلوه اساساً لنشأة المعتزلة . قال : « دخل احدهم على الحسن البصري وهو يدرّس في مسجد البصرة ، فقال : يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون اصحاب الكبائر . وجماعة يرجئون اصحاب الكبائر ... فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً ؟ فتفكّر الحسن، وقبل ان يجيب ، قال واصل بن عطاء : انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ، بل هو في منزلة بين المرتبتين لا مؤمن ولا كافر . ثم قام واصل واعتزل الى اسطوانة من اسطوانات المسجد ... فقال الحسن : اعتزل عنا واصل . فسمي هو واصحابه معتزلة » . (الملل والنحل ج ١ ، ص ٥٥) .

٩ – عمرو بن عُبيد (٦٩٩ – ٧٦١ م) ذكر أن اباه كان مع جند الحجاج بالعراق ، وكان يصنع النسيج ويختلف الى مجلس الحسن البصري وقد تتلمذ له . والراجح انه ممن بثوا الدعوة العباسية وناصروها . ولما استخلف المنصور وصله بالعطايا الوفيرة فأباها . وكان عمرو من ابرز محدّثي زمانه ، فما لبث المحدّثون ان تنكروا له بعد ان مال الى المعتزلة ، ورموه بالدهرية .

١٠ – في اجماع المسلمين ان الكبائر نوعان : الكبيرة المطلقة ، وهي الشرك ، وصاحبها مخلد في النار ، ونوع آخر من الكبائر دونها وهي تسع : قتل النفس التي حرّم الله الا بالحق ، الزنا ، عقوق الوالدين، شهادة الزور، السحر ، اكل مال اليتيم ، اكل الربا ، التولي عن الزحف في الجهاد، وقذف المحصنات .

وقد عدت السنة مؤمناً من لم يكن مشركاً ، فاذا ارتكب كبيرة ، لم يخرج بارتكابها عن الايمان ولكنه يعاقب عليها . وقال الخوارج ان مرتكب الكبيرة مخلد في النار ، لان الايمان لا يتم الا اذا قُرن بالعمل . واعتبر المرجئة انه لا يضر مع الايمان معصية ، ولا ينفع مع الكفر طاعة .

١١ – ظل اهل المدينة في موقف معتدل من علي . وقام في البصرة الاحنف بن قيس ، وستة آلاف من تميم ، ورهط من الازد ، فاعتزلوا القتال حتى غدا لفظ «اعتزل» بمعنى اتخذ حدّاً معتدلا في القتال بين عليّ وخصومه .

خلاف علي وعائشة مع طلحة والزبير ، قد شغل قسماً ليس باليسير من جدل أهل الاعتزال في مناقشاتهم الأولى .

والراجح ان واصلاً لم يجاهر بادىء بدء بتخطئة احد الحزبين ، ولكنه اثبت ان أحدهما على ضلال ، وانه أتى كبيرة ، فشهادة احد الفريقين على الآخر مردودة ، وكلٌّ منهما يُعدّ **فاسقاً** بالنسبة الى نده . أما عمرو بن عُبيد ، فذهب الى ما وراء هذا الاعتبار ، وعَدّ فاسقاً كل من ساهم في واقعة الجمل .

يضاف الى هذا كله :

١ – ان واصل بن عطاء وجميع المعتزلة كانوا خصوم الامويين بالقطع ، وكان ذا نزعة علوية شأن أنصاره في « المدينة » مسقط رأسه بدليل ان الزيدية[١٢] عَدَّته من اوائل اربابها .

٢ – ان العباسيين ، لدى بثّ دعوتهم ، زعموا انهم اهل البيت الخلص ، فناصروا العلوية تنفيذاً لمآربهم ، حتى اذا استتب لهم الملك وتنكبوا عنها ، مال عمرو بن عُبيد الى « العثمانية » لعلاقته الوثيقة بالخليفة المنصور . ونجم عنه ان المعتزلة قطعت كل علاقة تربطها بالغُلاة من الشيعة[١٣] ، وراحت تتهم الشيعة باعتناقها عدداً من المبادىء المخلة بالعقيدة الاسلامية[١٤] .

٣ – لاقت المعتزلة حظوة عظيمة خلال المئة الاولى لملك بني العباس حتى جعلها المأمون في خلافته دين الدولة الرسمي . فأخذ بها ، واحاطها بعنايته ، وخصّ اعلامها بمناصب الدولة ، واستخدم نفوذه في نشرها ، واضطهد خصومها ، وجعل الاقرار **بخلق القرآن** دليل العقيدة الصحيحة .



١٢ – الزيدية : فرقة من الشيعة تسوق الامامة في زيد بن علي ، وزيد هذا هو اول من حاول الثأر من الامويين بعد مصرع الحسين في كربلاء . وقد اعتصم في الكوفة حولاً كاملاً ، ثم جاهر بما نوى فلقي حتفه عام ٧٤٠ م .

١٣ – كان « الرافضة » من غلاة الشيعة في البصرة ، وقد انقطعت عنهم مدرسة الاعتزال في هذه المدينة . اما مدرسة بغداد فظلت على صلة مع المعتدلين من الشيعة .

١٤ – حاول اهل الاعتزال في تنكّرهم للشيعة ان يرموا اهلها بالزندقة ، ويتهموها بالاخذ بمبادىء البوذية ، والثنوية ، ونحوهما .

هكذا ظهرت المعتزلة ، في اواخر العصر الاموي ، حول واصل بن عطاء عندما سُئل الحسن البصري عن رأيه في مرتكب الكبائر ، فقال : انه مؤمن منافق . وردّ بذلك على حكم الخوارج القائلين بأن مرتكب الكبائر كافر جزاؤه النار خالداً فيها . فسفـّه واصل الرأيين قائلاً : انه ليس بمؤمن ولا بكافر ، بل هو في **منزلة بين المنزلتين** ، هو **فاسق** ، ينبغي ان يعذب بفسقه . وغادر واصل ، على الاثر ، حلقَة استاذه ، فاعتزلها ، وتحلـّق قوم من حواليه ، وعرفت فرقته هذه بالمعتزلة .

بلغت المعتزلة اوج ازدهارها في خلافة المأمون ، واستمر الى عهد المعتصم ، فحوكم الامام ابن حنبل في زمانه لانكاره مبادىء الاعتزال ؛ وامتد الى ايام الواثق عزها ، فشغل رجالها المراكز العليا في مختلف شؤون الدولة ، حتى اذا اديل المتوكل سنة ٨٤٦ م ، جعل يحاربها شيئاً بعد شيء ، في تهيب وحذر . ثم اشتد عليها ، واحدث ردة في صفوف المحافظين ، وقرَّب السنـّة منه ، واقصى رجالات المعتزلة عن مناصبهم .

اما خلصاء المعتزلة ومفكروها فعاشوا في دور فكري تقليدي لا يبدعون جديداً ، وكلما ابدعوا جديداً دار جدل عنيف بين المحافظين منهم والمجددين . الى ان قام لهم الاشعري فأجهز عليهم لاهوتيًّا كما اجهز عليهم المتوكل سياسيًّا . بل ان السياسة العباسية منذ عهد المتوكل قد غذت – من وجه – حركة الاشعري؛ وكان خصام عنيف بين الاشعرية والمعتزلة أسفر عن فتنة كبيرة في خُراسان . وأخذ نور المعتزلة يخبو ، ومبدأ الاشاعرة ينتشر ، حتى تبنته السنـّة المحافظة ، واستندت اليه ، واعتبرته معتقدها الفلسفي .

هكذا مرت المعتزلة في ثلاثة ادوار تاريخية :

الاول : دور تكويني يمثله واصل بن عطاء وعمرو بن عُبيد .

الثاني : دور ازدهار فكري جاء على اثر التعمق بالفلسفة الاغريقية ، ويمثله ابو الهُذيل العلاّف وابراهيم النظام .

الثالث : دور الانحطاط ، ويمثله ابو علي الجُبّائي وابنه ابراهيم ، وفيه كان ظهور الاشعرية .

مبادئها واهم آرائها . – تبنّت هذه الفرقة مذهباً انتقائيّاً جمع بعض مبادىء القدرية [15] الى بعض مبادىء الجبرية [16] فخرّجتها تخريجاً منطقيّاً مستوفّى، واضافت اليهـــا نضيتي **العدل والتوحيد**، فعرف اصحابها بـِ « **أهل العدل والتوحيد** »، وتزهت الله عن صفات الجسمانية فعُرفت بـِ « **المعطلة** » .

وحري بالبيان أن المبدأ الاساسي الذي اعتمدته المعتزلة في شرح تعاليمها انما هو النظر العقلي في المسائل الدينية، واعتماد العقل اطلاقاً في تفهم المشاكل وحلها، وفي وجوب تأويل النص الديني بحسب المدلول العقلي . ولقد اتاح لها هـــذا الاستقصاء في مسارب الجدل ما ورثته ، في الدورين الثاني والثالث ، من منطق الاغريق، ومناقشات اللاهوتيين المسيحيين، وبنوع أخص ما قبسته عن اكبرهم : يحيى الدمشقي [17] .

١٥ – أخذت المعتزلة عن القدرية قولهم بأن العبد قادر على افعاله . وقد ارتكز اصحابها على مبدإ ان الشر لا يجوز ان يصدر عن الله . وسمى بعضهم المعتزلة بالقدرية من اجل ذلك ، وأخذت عن ارباب هذه الفرقة نفي الصفات الجسمانية ، والقول بان القرآن مخلوق .

١٦ – قبست المعتزلة عن الجعد بن درهم – رأس الجبرية – جنوحه الى التنزيه البحت اذ عطل جميع الصفات الا صفتي الفعل والخلق . وتبنت قوله بخلق القرآن ، وكان رأياً مشتركاً بينه وبين القدرية كما رأينا .

١٧ – يحيى الدمشقي (٧٠٠ – ٧٥٤ م) هو القديس يوحنا الدمشقي واسمه العربي منصور. كان في خدمة الامويين ، ثم غادرهم سنة ٧٣٠ م وأوى الى دير قرب بيت المقدس حيث عكف على تأليف كتب لاهوتية طبق فيها العقيدة المسيحية على المنطق الارسطي ، وعُدّ اعظم لاهوتي في الشرق ، وعنه أخذ توما الاكويني في الغرب اللاتيني . ومن كبير الادلة على تأثيره في المعتزلة ان معظم القضايا التي عالجها قد عالجتها من بعده المعتزلة ، وخرّجتها بمنطق شبيه بمنطقه، واستندت الى اسلوب يكاد يكون عين اسلوبه ، ونورد لك من هذا القبيل :

أ – قول الدمشقي بمبدإ حرية الارادة ، فقد رأى ان افعال العبد على ضربين : اعمال جبرية يفرضها قضاء الله، واختيارية يأتيها الانسان بحرية ارادته . وحجته فيها ان اعمال الشر لا تنسب الى الله ، وان الارادة اهم ما يميز الانسان عن الحيوان ، وهذا ما قالت به المعتزلة .

ب – الصفات الجسمانية الواردة في التوراة ينبغي ان تحمل محمل المجاز ، ولا بد من تأويلها . وهو موقف المعتزلة من الصفات الالهية .

ج – الله خير ، ومصدر كل خير . وقد وهب الله الانسان القدرة على فعل الخير . والله في رأي المعتزلة لا يفعل الشر ولا يوصف بفعله .

د – وقال الدمشقي ايضاً بمبدإ الاصلح ، ومداره ان الله وهب المخلوقات اصلح ما يلائمها . =

قال الخيّاط ، احد زعماء المعتزلة ، ما مؤداه : ليس يستحق أحدٌ منهم (من المعتزلة) اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالاصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والامر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ؛ فاذا كملت هذه الخصال فهو معتزليٌ .

وجاء ان الذي دان منهم بهذه الاصول ، ثم خالف في الفروع ، لم يخرج بذلك عنهم . ولذا رأينا ان نقتصر في بحثنا على هذه المبادىء الخمسة .

أ – التوحيد .

كان جميع المسلمين يؤمنون بالتوحيد . ولكن علماءهم امسكوا عن الكلام في آيات كآية الاستواء على العرش ، والوجه ، واليدين ، والجهة ؛ وقالوا : انما ينبغي ان نسلّم بها ، وكل محاولة نأتيها عرضة للخطأ .

وشاء المعتزلة – في ردودهم على أهل الشرك من المجوسية ، والثنوية ، والدهرية – ان يثبتوا بالبرهان وحدانيته تعالى . وبلغوا في تحليل التوحيد حدّاً بعيداً ، فنسب اليهم وعرفوا به . ورأى اصحابها في القرآن آيات تدل على **التنزيه** ، كقوله : « ليس كمثله شيء [18] » ، واخرى يدل ظاهرها على **التجسيم** فاستمسكوا بالأولى ، وأولوا الثانية بما يتفق مع مبدإ التنزيه ، وجرى تحليلهم على الوجه التالي :

١ . **نفي الصفات** : وردت في القرآن أوصاف لله عديدة [19] ، اعتبرها السلف من المسلمين أزلية [20] ، وأنكروا قول من نفاها ، فعدّوه صاحب بدعة .

....

=وكان لهذا المبدإ شأنه في رأي اهل الاعتزال .

١٨ – سورة الانتصار ، الآية ٥ .

١٩ – منها انه قديم ، عليم ، سميع ، حي ، قادر ، الخ ... ومنها الأسماء الحُسنى . ومن حديث عن ابي هريرة ان « الاسماء الحسنى تسعة وتسعون ، ومن احصاها دخل الجنة » .

٢٠ – مر بك ان الجعد بن درهم اول من نفى الصفات في الاسلام ، وعنه اخذ جهم بن صفوان ، وانتشر مذهبه في خراسان .

وكان واصل بن عطاء ينفيها لانها في زعمه تؤدّي الى الشرك . فمن أثبت لله معنى او صفة قديمة فقد أثبت إلهين. والراجح انه اخذ مبدأ نفي الصفات عن الجهميّة.

ثم ان المعتزلة الذين أتوا بعد واصل أفادوا من فلاسفة اليونان[٢١] ، فقالوا إن الله عالم بذاته، قادر بذاته ، حيّ بذاته ، لا بعلم وقدرة وحياة زائدة على ذاته . فهذه كلها صفات قديمة ومعانٍ قائمة به ، ولو شاركته هذه الصفات في الازلية ، لشاركته ايضاً في الالهية ؛ واذاً لتعددت الازليات ووقعنا في شرك . وقد ناقشوا هذه المسألة على الوجه التالي :

– الصفات موجودة : فاما ان تكون مستقلة عن الله ؛
واما ان تكون في ذات الله .

– فان كانت مستقلة عنه فهي اما محدثة ، واما قديمة .

– ولا يجوز ان تكون مستقلة محدثة ، اذ يصبح الله محتاجاً الى اعراض واجزاء ، ويغدو مركباً ؛

– ولا يجوز اعتبار الصفات مستقلة قديمة ، ففي ذلك شرك اذ تتعدد الازليات .

وعليه بقي ان الصفات هي عين ذات الله .

ومنه قول ابي الهذيل العلاّف : إن الله عالم بعلم ، وعلمه ذاته ، قادر بقدرة ، وقدرته ذاته ، حيّ بحياة ، وحياته ذاته[٢٢] .

واعتبرت هـــذه الصفات **سلبية** ، اي ان الله لا يوصف بها إلا على سبيل السلب : فقولك ان الله عالم، معناه انه لا يكون جاهلاً قطعاً، وقولك انه خير ، معناه انه لا يكون شرّاً قطعاً . وباطلاق الصفات عليـــه تعالى ننفي **الضد والنقص** . فنعرف ما ليس عليه الله ، ولا نعرف ماهيّة الله .

غير انهم لم يجمعوا اجماعاً كاملاً على فروع التعليل ؛ فمنهم من سمّاها « معانيَ »

٢١ – كان فلاسفة اليونان يرون ان الله واحد، بسيط، وقالوا انه عليم بالذات لا بعلم زائد على ذاته . ونفى عنه افلوطين كل صفة : فلا يقال ان الله عالم لانه هو العلم ، ولا يوصف بالخير والجمال لانه هو مصدرهما ، وانه لا يوصف الا سلباً .

٢٢ – يذهب الشهرستاني الى ان العلاف قد قبس قوله هذا عن الفلاسفة اليونانيين او عن مبدإ الاقانيم الثلاثة في المسيحية (الملل والنحل، ج ١ ، ص ٥٥) .

او « احوالاً » ، ومنهم من ردّها الى ثلاث فقط ، هي : العـــلم ، والقدرة ، والادراك . وذهب البصريون من المعتزلة الى ان « ارادة » الله ليست قديمة ، بل هي محدثة في لا محل . واختلفوا في « السمع والبصر » مع اتفاقهم على نفيهما ، فقالوا : لا هما قديمان ولا هما محدثان[٢٣] . ومن تعليلاتهم أن الله عالم بكل شيء . والاشياء متغيّرة . فهل يتغيّر علمه بتغيّرها ؟ فاجابوا ان الله عالم بذاته ، عالم بما كان وبما سوف يكون . فالاشياء تتغيّر ، أما علم الله فلا ، لان الله كان يدرك هـــذا التغيّر الذي اصاب الموجودات قبل حدوثه ؛ فعلمه مجرد عن المكان والزمان ، لا تقدم فيه ولا تأخر ، **شامل للكليات** . وأيًّا كان تعليلهم فهم مجمعون على **نفي التشبيه** عن الله ، فلا يشبهه شيء من مخلوقاته بوجه من الوجوه .

٢ . **خلق القرآن** : من قبيـــل مبحثهم في الصفات كلامهم على **خلق القرآن**[٢٤] ، اذ القرآن كلام الله ، والكلام صفة من صفاته .

وحقيقة الكلام في رأي المعتزلة انه حروف منظومة واصوات مقطعة ، وهو مجرد اصطلاح ، ولا يكون إلا باللسان ، وعليـــه فهو **جسم وعَرَض** ؛ وكل جسم مُحدَث ، وكل عَرَض مُحدَث ايضاً . والقرآن كلام . فهو جسم ، وهو عرض ؛ وهو بالتالي مخلوق ومُحدَث . ولما كان القرآن كلام الله ، والكلام محدثاً ، نجم عنه ان القرآن محدث . فالله متكلم اذاً بكلام محدث ، وهذا الكلام المحدث « ليس قائماً به تعالى ، بل هو خارج عن ذاته ، يُحدثه في محلّ » .

ثم استندوا الى أدلـّة **نقلية** مستمدّة من نصّ الكتاب الكريم ، دعموا بها الادلـّة **العقلية** والحجج البرهانية المتقدّمة ، مثبتين بها خلق القرآن . وبيّنوا ان

٢٣ – رأى البصريون . والجبائي خاصة ، ان قولنا الله سميع معناه : انه حي لا آفة تمنعه عن ادراك المسموع والمرئي اذا وجدا . وهم متفقون على نفي التشبيه ، فالله لا يسمع بأذن ولا يرى بعين .

٢٤ – منشأ القول بخلق القرآن راجع ، على الارجح ، الى قول اليهود بخلق التوراة . والقول بأزليته شبيه بقول المسيحيين بقدم الكلمة ، وكان المأمون يؤيده . اما الفرقة التي لم تقل بأزلية القرآن ولا بخلقه ، ولا هي ابدت رأياً فيه ، فتسمى الواقفية ، ومن اعلامها ابن حنبل ، فالكلام في رأيه كلام الله وحسب .

القرآن مسموع في زمن معيّن فهو مُحدث ، وأُنزل في زمن معيّن ، فهو محدث ، وهو منسوخ والنسخ حادث .

لقد جاء في القرآن : « إنّا **جعلناهُ** قرآناً عَرَبيّاً » ، فكل ما قد جعله الله مخلوق ؛ وجاء فيه : « كذلِكَ نقُصّ عليكَ مِن أنباء ما قدْ **سبَق** » ، وفيه دليل وروده بعد حوادث سبقته ، فأحدِثَ القرآن بعدها ؛ ومما وصف بــه القرآن :

« انهُ لقرآنٌ مجيدٌ في لوْحٍ **محفوظ** » ، فاللوح محيط بالقرآن ، ولا يُحاطُ إلا بمخلوق .

٣. **الرؤية السعيدة** : ويتبع كلامهم على الصفات ما ذكروه بشأن رؤية الله في الآخرة . وفي العقيدة ان الابرار يمثلون امام ربهم يوم القيامة ، يستندون في ذلك الى ما ورد في القرآن: « وجُوهٌ يومئِذٍ ناضِرَةٌ إلى ربها ناظِرَةٌ [٢٥] » ، اما الاشرار فيحجبون عنه ، من قوله : « كلا إنهمْ عن ربهــم يومئذٍ لمَحجوبونَ [٢٦] » . ويستندون الى ما جاء عن خبر الرؤية في الحديث : « إنكمْ سترونَ ربكم يوْمَ القيامةِ كما ترَوْنَ **هذا** لا تُضامون في رؤيتِهِ [٢٧] » .

من البديهي ان يُنكر المعتزلة رؤية الله بالابصار ، وهم الذين نفوا الصفات لانها تؤدي الى التشبيه . وقال اكثرهم انما يُرى الله بالقلوب ، لان الرؤية هي « اتصال شعاع بين الرائي والمرئي » ، ويشترط ان يكون المرئي ، والحالة هذه ، جسماً . فردّوا هذا الاعتبار **قطعاً** ، واستندوا في رده الى آيات أُخر تنافيه ، كمثــل قوله : « لا تُدرْكُهُ الابصارُ وهو يُدركُ الابصارَ [٢٨] » . وردوا الاحاديث المقولة في اثبات رؤيته . واما الآيات القرآنية الدالة على هذه الرؤية السعيدة فأولوها تأويلاً يلائم التعطيل ؛ قالوا ، مثلاً ، في تفسير الآية : « وجوهٌ يومئذٍ ناضِرَةٌ الى ربها ناظِرَةٌ » ، **إن ناظِرَة تعني منتظرة** ، من الانتظار .

٢٥ – سورة القيامة ، الآية ٢٢ .
٢٦ – سورة المطففين ، الآية ١٥ .
٢٧ – البخاري ، ج ٨ ، ص ١٦٨ . يريد بهذا « البدر » .
٢٨ – سورة الانعام ، الآية ١٠٣ .

و إلى مشتقة من الآلاء ومعناها النِّعَم . فيكون معنى الآية في رأيهم : إن هذه الوجوه الناضرة تنتظر نِعَم ربها .

وثمة صفات أُخَر حاول المعتزلة نفيها ، فقد نفوا الجهة عن الله ، لان اثبات الجهة يحده في جسمٍ ومكان، والله في لا مكان، وهو غير محدود. فقوله : « وسِعَ كرْسِيُّهُ السموات والأرض » ، يعني علم الله المحيط بالسموات والارض . ولو كان له كرسي يجلِسُ عليه لكان محدوداً ، مجسماً . وكذلك الآية : « الرحمَنُ على العرشِ استوى » ، فالاستواء معناه الاستيلاء .

ب - العدل .

يرقى خلاف المسلمين في مسألة القضاء والقدر، والتخيير والتسيير، الى زمان ظهور الدعوة او بُعيدها بقليل . فالقرآن حمَّال معانٍ ، وفيه آيات تتضمن معنى التسيير والجبر :

- « قُلْ لنْ يُصيبَنا إلا ما كتبَ الله لنا » . التوبة ٥١

- « كذلِكَ يُضلّ اللهُ منْ يشاءُ ويهدي منْ يشَاء » . الاعراف ١٨٨

- « ولا ينفعكم نُصحي إنْ أردْتُ أن أنصحَ لكم

- « إن كانَ اللهُ يُريدُ أن يُغويَكم ، هو ربكم وإليه ترْجعون » . هود ٣٦

وفيه آيات تتضمّن معنى الحرية والتخيير :

« كلُّ نفسٍ بما كسَبَتْ رهينَةٌ » . المدثر ٤١

- « مَنْ عملَ صالحاً فلنفسه ومَنْ اساءَ فعَليها » . فصلت ٤٦

- « إنا هديناهُ السبيلَ إما شاكراً وإما كفوراً » . الانسان ٣

واشتمل بعضها على المعنيين في وقت واحد :

- « وما تشاؤونَ الا ان يشاء الله » . الانسان ٣٠

- « إن الله لا يُغيرُ ما بقومٍ حتى يُغيروا ما بأنفسهم . واذا اراد اللهُ بقومٍ سوءاً فلا مَردّ لهُ ، وما لهم مِن دونهِ مِن والٍ » . الرعد ١٣

اما العامة فمالت الى الاعتقاد بالقضاء والقدر ، يزكي اعتقادها هذا عدد من الاحاديث النبوية التي يدل معظمها على الجبر :

– « لا يؤمن عبدٌ حتى يؤمنَ بالقدَر خيره وشره » .

مسند ابن حنبل ، ج ٢ ، ص ١٨١

– « ما بلغ عبدٌ حقيقة الايمان حتى يعلم أن مــا أصابه لم يكن ليخطئه ، وما اخطأه لم يكن ليُصيبه » . مسند ابن حنبل ، ج ٦ ، ص ٤٤١

– « الشقي من شقي في بطن أمه ، والسعيد من وُعظ بغيره » .

صحيح مسلم ، ج ٨ ، ص ٤٥

لقد مرّ بك وصف هذا الخلاف القديم بين الجبرية والقدرية . ولا بــد من بعض الايغال في هذا المبحث ، تسويغاً لتسمية المعتزلة بأهل العدل . فانهم ذهبوا في العدل مذهب القدرية ، حتى سموا باسمها . ومن ابرز تعليلاتهم في مسألة العدل كلامهم على **الافعال** باستنادهم الى التكليف ، وتبرير ارسال الرسل ، ونفي الظلم عنه تعالى ، ثم كلامهم على **الصلاح والاصلح** ، وعلى **السمع والعقل** .

١ . **الافعال** : قسم المعتزلة الافعال ، على طريقة يحيى الدمشقي ، الى افعال ارادية اختيارية ، وأفعال غير ارادية . ورأى المعتزلة ان **غير الارادية** ليست من صُنع العبد ، وانما الله هو صانعها . فخلقها الله في طبيعة العبد كما وهب للشجرة ان تؤتي ثمارها . وذهبت فئة منهم ، وفيها بِشر بن المعتمر[٢٩] ، الى ان الله لا يفعل هذه الافعال ، ولا العبد فاعلها ، وانما هي افعال **متولدة** ، لا فاعل لها .

اما **الافعال الارادية** ، فقد رأى ارباب الاعتزال أنها من صنع العبد ، وهو قادر عليها يأتيها بارادته ، واختياره ، وحريّته ، غير ان علم الله سابق لعمل الانسان ، والله هو الذي وهبه القدرة على صُنعه . وقــد دعّموا مبدأ الحرية بدعامات منطقية متعددة . منها موجز قولهم :

٢٩ – يبدو ان معمّراً والجاحظ قالا ايضاً بأنها افعال طبيعية لازمة كخاصة الاحراق في النار . ويذكر الشهرستاني ان هــذا المبدأ مأخوذ عن الفلاسفة الطبيعيين . (الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٧١) .

– لو كان الله صانعاً لافعال العباد ، ولم يفعلها العباد ، فكيف يحاسبهم يوم القيامة ، ثواباً او عقاباً ، وهم لم يأتوا عملاً ؟ وكل ما فرضه الله من تكاليف لا يعود له معنى .

– ان كان الله صانعاً لافعال العباد ، فأين هي الفائدة من ارسال الرسل ، وبث دعوتهم ، لارجاع الناس عن ضلالاتهم ؟

– اذا كان الله خالقاً لافعال العباد ، ثم عاد فحاسبهم عليها على انها صادرة عنهم ، ففي هذا الحساب ظلم ، اذ انه تعالى يحاسبهم على اعمال ليست من افعالهم .

– ان بعض اعمال الانسان شرّ ، فهل يجوز اعتبار مثل هذه الاعمال صادرة عن الله ؟ أيجوز اعتبار الله مصدراً للشر ؟

فينشأ ان مبدأ الجبر والتسيير مردود ، وان الانسان حرّ . وهكذا نفوا القدر ، وعدُّوا انفسهم انصار العدالة الالهية ، وكفَّروا القائلين بالتسيير .

٢ . **الصلاح والاصلح**[٣٠] : مدار هذه العقيدة ان كل فعل صادر عن الله صلاح وخير . وكل ما فعله من أجل عباده ففيه نفع لهم . والاصلح ليس الالذّ ، بل هو ما حسنت عاقبته . ومن المحال ان يأتي الله الشر ، بل هو غير قادر على فعله . انه أسبغ على عباده أصلح ما لديه ، ولو كان لديه اصلح مما أعطى ، ولم يُعطهِ ، لعُدّ منه ذلك بخلاً وظُلماً ؛ وهذا كفر . وعليه فانه خلق الله لا يزيد فيه ذرة ، ولا يُنقص منه ذرة ، لعلمه انه خلقه على أفضل صورة ، واصلح حال .

لذا رأى اهل الاعتزال ان التكليف ضروري ، ومثله ارسال الانبياء ، لانهم وسطاء يحملون الى الناس اوامر الله ونواهيه[٣١] . ووهب الله الانسان القدرة على الاختيار ، وكان هذا المبدأ نقطة الارتكاز لمبدإ اساسي آخر ، هو السمع والعقل .

٣ . **السمع والعقل** : الرأي السائد عند أهل السنّة ان الخير يعدُّ خيراً لان الشرع قد أمر به ، ويعدُّ الشر شرّاً لان الشرع قد نهى عنه . وكان أهل الاعتزال

٣٠ – يعزى وضع هذه العقيدة الى ابراهيم النظام . راجع ما اوردناه بشأنها عن يحيى الدمشقي في ذيل ١٧ من هذا الفصل .

٣١ – قال اكثر المعتزلة بالاصلح . اما بشر بن المعتمر فقد خالفهم ، وقال بمبدإ اللطف . وخلاصة مبدئه هذا ان لديه تعالى الطافاً لا نهاية لها ، لو منحها الكفار لآمنوا ونالوا الثواب . فلماذا لا يسبغ عليهم هذه الالطاف ؟ وقد اعترض عليه اصحاب « الاصلح » وعلى اتباعه ، حتى عاد الى رأيهم وتاب .

يُجلّون العقل ويسلّمون بوسيع إدراكه ، فأجمعوا على ان الله أعطى الانسان موهبة العقل ليميز بين الحسن والقبيح ، وبين الخير والشر . وقد استطاع العقل ان يدرك هذا التمييز قبل ورود الشرع . وكان جل بحثهم في هذا المبدإ حول مصير الذين لم تدركهم دعوة النبوة وأحكام الشريعة . أيكون مصيرهم العقاب وهم لم يخالفوا أمر الله ، لأنهم لم يعلموه ؟ أم يكون مصيرهم الثواب ، وهم لم يكلفوا ، ولم يتمثلوا بموجب ما أمر الله فيستحقوه ؟

فأناطوا مصير الذين لم تدركهم الدعوة بالعقل قائلين :

– إن من لم تبلغه دعوة الاسلام ، و «عرف بالعقل توحيد ربه ، وعدله ، وحكمته ، كان حكمه حكم المسلمين ، وهو معذور في جهله النبوة وأحكام الشريعة » .

– وان من لم تبلغه دعوة الاسلام ولم يعرف ربه ، «فلا تكليف عليه ، وليس له في الآخرة ثواب ولا عقاب» .

– ومن عرف الله منهم ، ثم جحده ، فذلك عليه حجة .

وعليه يكون العقل قد ادرك الخير والشر قبل ورود الشرع . فالخير والشر **اعتباران ذاتيان** . غير ان الانسان قد يأتي شرّاً ، والله هو الذي وهبه القدرة على الفعل ، فهل يُعصَى الله مكرَهاً ؟ فردّ المعتزلة على ذلك بقولهم : الحرية هبة من الله ، ومثلها الارادة ؛ ولما كان الانسان حرّاً فيما يريد ، صحّ حسابه . فكان المعتزلة اذاً يدعون الى حرية الفكر ، والرأي ، والارادة .

ج – الوعد والوعيد .

ان الله صادق في وعده ووعيده ، لا يغفر الكبيرة[٣٢] إلا بعد التوبة . فاذا تاب المؤمن قبل موته عن كبيرة ، غُفر له وأثيب ؛ وإن لم يتب خُلّد في عذاب جهنم ، ولكن عذابه فيها يكون أخف من عذاب الكفار . فيكون المعتزلة قد انكروا مبدأ **الشفاعة** لأنه يتعارض ومبدأ العدالة الالهية كما انكروا المحاباة . واستندوا الى آيات قرآنية تثبت رأيهم ، منها :

٣٢ – راجع الكبائر في ذيل ١٠ من هذا البحث .

– « يومئذٍ لا تنفَعُ الشفاعة عِنْدَهُ إلا لِمَن أذِنَ لهُ » . سبأ ٢٢

– « يَومئِذٍ لا تنْفعُ الشفاعةُ إلا منْ أذنَ لهُ الرحمنُ ورضيَ لهُ قولاً » . طه ١٨

– «واتـّقُوا يوماً لا تَجزي نفسٌ عن نفسٍ شيئاً ولا يُقبَلُ منها شفاعة». البقرة ٤٨

د – الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر .

هذا واجب على كل مؤمن ، يأتيه على قدر ما يستطيع، وتبعاً للأوضاع التي تقتضيه . فيكون بالقلب إن كفى ، وباللسان ان لم يكفِ القلب ، وباليد إن لم يُغنيا، وبالسيف إن لم تستطع . فاعتمدوا في هذا المبدإ من الآيات نظير قوله: « ولتكُنْ مِنكم أمةٌ يَدعون الى الخيرِ ، ويأمرونَ بالمعروفِ ، وينْهَوْنَ عنِ المُنْكَرِ ، وأولئِكَ هم المُفْلِحون» . آل عمران ١٠٤

واعتمدوا الاحاديث كقوله : « من رأى منكم منكَراً فليغيِّره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الايمان » .
صحيح مسلم ، ج ٢ ، ص ٢٢ – ٢٥

على هذا المبدإ اضطهد المعتزلة كل من خالفهم وقسوا عليه .



اقتصرنا في هذا العرض على عقائد المعتزلة والاصول التي أجمع عليها أربابها ، وأغضينا عن الفروع التي أخذت بها فرقها العديدة مثل الواصلية ، والعُمَرِيَّة ، والهُذيلية[٣٣]، والنـّظامية[٣٤] ، والمعمَّرية[٣٥]، والبشرية، والحائطية ، والجاحظية،

٣٣ – نسبت الى أبي الهذيل العلاف (٧٥٢ – ٨٤٠ م) وقد بحث الاعراض ، والجزء الذي لا يتجزأ ، والحركة والسكون ، وتناهي قدرة الله ، وفناء حركات الخالدين .
٣٤ – اتباع ابراهيم بن سيار النظام (٨٤٥ م) شارك الهذيلية في بعض آرائها ، وبحث في المتضادات والمستحيل، والطفرة، والكون، وانكار الاجماع، وعصمة الامام ، واعجاز القرآن .
٣٥ – هم اتباع معمر بن عباد السلمي (٨٣٥ م) وقد بحث مبدأ الفناء في الاجسام ، ونفى كون المعجزات من صنع الله .

والجُبّائية ، تفادياً للايغال فيما يخرج عن غايتنا . وانما قصدنا تبيان النمط ، وما قصدنا الاستيفاء من جنباته أجمع .

ومهما تكن هذه الآراء عرضة للمناقشة ، فللمعتزلة فضل في ترقية التفكير العربي ، إذ أغنت الأدب بالمعاني الفلسفية وظلالها ، ومهّدت في الكلام سبيل الأشعرية التي قبست عنها ، وشقت الطريق أمام الفلسفة العربية : بتقريرها سلطان العقل ، وتخريجها تعاليم الدين على ضوء المنطق الاغريقي ، ووضعها اصول الحجة والمناقشة والجدل ؛ فأفاد منها الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم ، واتخذوا من تعليلات أصحابها مخارجهم في محاولة التوفيق بين الشريعة والفلسفة ، وفي ابحاثهم الالهية بوجه عام .

٢ ـ الاشعرية

هي الفرقة الكلامية التي تخلفت عن النزاع المستفحل بين الفِرَق الكلامية المغالية في تمسكها بالنص ، والفِرَق الاعتزالية المتشعبة التي اعتمدت الفلسفة ومبادئها وتعاليمها وأساليبها . فقد اتخذت موقفاً معتدلاً من هذه وتلك ، ولم تكن لها نُدحة ، في نبذها مبدأ الاعتزال ، عن محاربة المعتزلة بسلاحها ، واستخدام المقاييس المنطقية ، والانماط الفلسفية في الجدل ، تناهضها بها تارة ، وتذود عن السنّة وتحمل لواءها طوراً . وعلى ذلك فقد راح الاشاعرة ينشدون الحقيقة الدينية عن طريق الادراك العقلي ، لكنهم لم يستسلموا للعقل استسلاماً كاملاً ، بل أجازوا النظر الفلسفي في المسائل الدينية ، على اعتبار ان العقل محدودة قواه ، فلا يُستخدم إلا ضمن نطاق محصور ؛ واذ اقرّوا بعجز العقل عن إدراك بعض القضايا ، اعتمدوا الايمان والتسليم منها ، وقدّموا النص الديني على التعليم الفلسفي حيث يتعارضان ، اقتناعاً منهم بأن الاسلوب البرهاني لا يؤدي دائماً الى اليقين . وكما كانت المعتزلة تمهيداً للفلسفة المشّائية في الاسلام ، كانت الاشعرية تمهيداً لانصار السلفية الذين كفّروا الفلاسفة ، واعتمدوا الوحي ، وفلسفوا العقيدة .

لمحة من تاريخها . — بان لنا ان حركة الكلام قد رافقت التطورات السياسية على تعاقب الخلفاءِ، حتى غدت المعتزلة مذهب الدولة الرسمي في عهد المأمون . وكان المعتصم ، من بعده، محمولاً بداعي الاستمرار على مراعاة اربابها ومجاراتهم، نظراً لاستيلائهم على مرافق الحياة السياسية . حتى اذا استُخلف الواثق ، تبرّم بالخلافات الدينية وبالمناظرات القائمة ما بين أهل الاعتزال من ناحية ، وأرباب السنّة والحديث من ناحية أخرى . إلا انه لم يتخذ تدبيراً فعّالاً يحدّ من هذه الخصومات . فلم يتضاءل نفوذ المعتزلة حقاً إلا بعد ان أديل المتوكل . وكان المتوكل نزّاعاً الى ايمان السلف، ناقماً على المعتزلة وسياسة رجالاتها، فجابهها بحذر . وكان أول مـــا أقدم عليه انه نهى عن الجدل في القرآن ، وعمم أمره هذا في الاصقاع ؛ ثم استقدم الفقهاء والمحدّثين ، وأجرى عليهم الارزاق ، وأوعز اليهم بأن يحدّثوا الناس بما يُنافي مبادىء المعتزلة ؛ وجاهر أخيراً بغضبته ، فعزل ابن أبي دؤاد[٣٦] عن مركزه في سامرّاء ، وزجّـــه في السجن ، واستولى على ممتلكاته (٨٥١ م) ، وقرّب منه الامام ابن حنبل[٣٧] .

يُضاف الى هذا كله خلاف المعتزلة في مـــا بينهم ، يتناظرون ويتجادلون ويشتد شقاقهم، بحيث نرى البصريين منهم يكفـّرون البغداديين، ويقوم العلاّف فيكفـّر النظـّام في مبدإ الجوهر الفرد[٣٨] ، ويتفاقم الجدل فيؤدي الى الاختلال فالتفرقة . ولعلّ أبرز ما كان من خلاف، ما دار بين أبي علي الجُبّائي المعتزلي وتلميذه أبي الحسن الاشعري ، في البصرة ؛ إذ ان هذا الخلاف أفضى ، فيما يقال، الى نشأة الاشعرية. فكان نصيب السُنّة من المتوكل كنصيب المعتزلة من المأمون؛ قدّم أربابها وأيّدهم ، واستعان بهم ليدعم الاتجاه السياسي الديني الجديد .

وفي أواسط القرن الحادي عشر للميلاد ظهر نظام الملك ، الوزير السلجوقي ؛

٣٦ – كان ابن ابي دؤاد راس المعتزلة في عهده .

٣٧ – لاقى الامام ابن حنبل اضطهاداً شديداً من المعتزلة فضرب ، وعذب ، وسجن ؛ ومثله احمد بن نصر . ويبدو ان غضب الشعب المكظوم قد انفجر . ولما مات احمد بن نصر شيعته العامة في موكب رهيب لجب حتى خشي المتوكل نفسه تكتل الشعب يمشي وراء النعش ويتمسح الناس به. وهكذا كان امرهم اذ شيعوا جثمان الامام احمد بن حنبل .

٣٨ – اخذت الاشعرية عنه مبدأ الجوهر الفرد ، وسنعرض له عند تحليل مبادئها .

فعزّز الاشعرية ، وانشأ لهـا مدرسة في بغداد تبث مبادئها ، وتثبت تعاليمها ، عرفت بالمدرسة النظامية . ثم فتح لها فروعاً في نيسابور وبلخ وهراة واصفهان ومرو والبصرة والموصل ، فأصبح مذهب الاشعري واتباعه يدرّس في مدارس السنـّة ، وسمّاه الدارسون مذهب « السنة المتفلسفة » .

ظهرت الاشعرية حول أبي الحسن الاشعري (٨٧٣ ؟ – ٩٣٥ م)[٣٩] ، وذلك على أثر المناظرة الكلامية التي دارت بينه وبين استاذه أبي علي الجبَّائيّ ، رأس معتزلة البصرة عهد ذاك ، في مسألة الصلاح والاصلح :

« قال الاشعري : ثلاثة اخوة كان احدهم براً تقياً ، والثاني كان كافراً فاسقاً شقياً ، والثالث كان صغيراً ، فماتوا . فكيف حالهم ؟

الجبائي : اما الزاهد ، ففي الدرجات ، واما الكافر ففي الدركات ، وامـا الصغير فمن اهل السلامة .

الاشعري : ان اراد الصغير ان يذهب الى درجات الزاهد ، هل يؤذن له ؟

الجبائي : لا ، لأنه يقال له : ان اخاك انما وصل الى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة ، وليس لك تلك الطاعات .

الاشعري : فان قال ذلك الصغير : التقصير ليس مني ، فانك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة ؟

الجبائي : يقول الباري، جلّ وعلا : كنتُ أعلم انك، لو بقيت ، لعصيت ، وصرت مستحقاً للعذاب الاليم ، فراعيت مصلحتك .

٣٩ – هو علي بن اسماعيل بن ابي بشر الاشعري ، حفيد ابي موسى الاشعري متولي التحكيم عن علي في صفين . ولد في البصرة سنة ٨٧٣ او ٨٧٤ م ، والتحق بالمعتزلة ورئيسها في البصرة ابو علي الجبائي (٨٤٩ – ٩١٩ م) فدرس عليه مبادئها ، ولازمه حتى بلغ الاربعين . ثم انزوى في منزله ، لداع ما ، خمسة عشر يوماً ، خرج بعدها الى المسجد ، ونادى في الناس انه قـد ترك مذهب الاعتزال . واختلف في تعليل هـذا التحول ، قال انه رأى النبي ثلاث مرات في نومه ، وسمع في نفسه هاتفاً داخلياً يدعوه الى الهداية النبوية . اما رد انشقاقه عن المعتزلة الى جـدل كلامي ، حول مسألة الاخوة الثلاثة فاحتمال ضيق . ثم انـه انتقل الى بغداد وسلخ فيها الشطر الاخير من حياته (٩٣٥ م) . وكان شافعي المذهب ، خلـّف مؤلفات عديدة لم يبلغنا منها غير القليل ، اشهرها : الابانة في أصول الديانة ، ورسالة في استحسان الخوض في الكلام ، ومقالات الاسلاميين ، وكتاب اللمع . وكتب الاشعري في ادب الجدل ، وفي الرد على اصحاب البدع ، وخص المعتزلة من ذلك بالنصيب الاوفر ، حتى انه رد على نفسه في ما قال يوم كان معتزلياً .

الاشعري : فلو قال الاخ الكافر : يا اله العالمين ، كما علمتَ حاله فقد علمتَ حالي، فلمَ راعيت مصلحته دوني ؟

الجبائي : انك مجنون » .

هذي هي قضيّة الاخوة الثلاثة التي اعتبرها الدارسون اساساً مباشراً لنشأة الاشعرية. والحق ان مآخذ الاشعري على أهل الاعتزال لم تنحصر في هذه القضية، اذ انبرى يسفـّه الكثير من أقوالها . ونجتزيء من ردوده بما يلي :

١ – نفت المعتزلة الصفات عن الله ، وهذا معناه نفي الوجود الذاتي للقدرة والعلم عنده تعالى .

٢ – قالت ان الشر من صنع العباد، فهل يجوز أن يشارك العباد الله في صفة الخلق والله لا يشبهه شيء ؟ بل إن المعتزلة بهذا الاعتبار قد جعلت العباد اقدر من الله . فالعباد يستطيعون صنع الخير وصنع الشر ، أما قدرة الله فمحصورة في عمل الخير. وعليه فان مذهب المجوس أفضل من مذهب المعتزلة، لان المجوس جعلوا لله شريكاً واحد هو إله الشر ، أما المعتزلة فجعلت جميع الخلائق لله شركاء .

٣ – ان الله ليس مختاراً حتى في صنعه الخير، اذ يتعين عليه، في زعم المعتزلة، أن يصنع الصالح الذي هو الأصلح ، فحُدّت بذلك قدرته .

٤ – قال المعتزلة بخلق القرآن، فأفسدوا حرمة الكتاب . وانكروا الرؤية السعيدة والشفاعة ، ونفى بعضهم الخلود في الجنة او في النار ، وهذا كله ، في مذهب الاشعري ، منافٍ للنص القرآني .

٥ – هدّم المعتزلة القياس في الامور الفرعية ، وأبطلوا الاجماع، وهو قاعدة أساسية من قواعد التشريع ، واوغلوا في التعليل حتى كفـّر بعضهم بعضاً ، وادخلوا الشك الى نفوس المؤمنين ، فهم اعداء الدين .

مبادئها وأهم ارائها . – لما كانت الاشعرية ردّة في وجه المعتزلة ، صحّ أن تجيء أهم مباحثها في النطاق نفسه ، كمثل بحثها في الصفات الالهية ، والتخيير

والتسيير ، والمعجزات والكرامات ، وقضية أصحاب الكبائر ، وأصل السمع والعقل . ولما كانت ، من جهة أُخرى، تذود عن حقيقة الدّين، وتدفع المذاهب الغريبة المنافية للعقيدة[٤٠] ، صحّ ان تجيء بعض مباحثها الأخرى في البرهان على وجود الله ، وحدوث العالم، وحقيقة الايمان، ومقوّمات العقيدة . على انها لجأت الى معالجة هذه القضايا من خلال الاسلوب الاعتزالي ، كلما شاءت الردّ عليها ؛ والى نمط الفلاسفة ، كلما اقتضاها الأمر رداً على أرباب النحل المناوئة للاسلام . لذلك قلنا ان رجوعها الى السنّة لا يعني الرجوع الىالفطرة وعفوية الايمان؛ وانما نظرت الى الايمان بمنظار العقل ، فركنت إليه مقدار ما يستطيع ، حتى اذا كلّ المنطق ، اعتصمت بالشرع على غير ما نقاش . ولا ريب في أن استعراض بعض مبادئها وردودها يوضح طبيعة التفكير الذي تميزت به .

أ -- الصفات والذات الالهية .

مرّ بنا ان المعتزلة اعتبرت صفات الله عين ذاته لتثبت وحدانيته . وبيّنا أنمط تفكيرهم في هذا المضمار ، اذ عرضنا لتعليل الخيّاط في مسألة العلم، وتعليلهم لخلق القرآن ، وللرؤية السعيدة .

وجارى الاشعري المعتزلة في قولها ان الله واحد لا شريك له، وقديم لا أول له ؛ لكنه خالفها في تعليل هذه الصفات، مثبتاً ان النواميس لا وجود لها ، وان الله يعلم كل ما في الكون بعلم مباشر ، وان القرآن كلام الله الازلي، وان رؤية الله في الآخرة ليست بالأمر المحال . واتبع في ذلك النمط التالي :

١. **العلم**: ان علمه تعالى محيطٌ بكل شيء، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً . وهو يعلم الواجب والجائز والمستحيل، بعلم قديم ثابت، لا يتغير ولا يتعاقب عليه تبدل الاحوال ، لكونه قديماً . فان تغيّرت الموجودات ، فعلمُ الله لا يتغيّر ، لان الله كان عالماً بهذا التبدّل قبل حدوثه . وعليه فهو يعلم انعدام الشيء في وقت انعدامه، ويعلم كون الشيء عند تكوّنه ، ويعلم انه سوف يكون ، قبل ان يكون ، بعلمٍ واحد يسري على وتيرة واحدة .

٤٠ - كما في ردها على الدهرية ، والمجوسية ، والثنوية ، وغيرهم .

ثم خطوا في هذا التعليل العقلي خطوة جديدة مردّها الى ان علم الله لا يجوز ان يكون عين ذات الله . ولو كان علمه نفسه ، إذاً لاصبحت الصفة (العـــلم) والموصوف (الله) شيئاً واحداً ؛ واصبحت الصفة ذاتاً ، وهذا خُلْف . فينشأ عنه انه لا يجوز جعل الصفة عين الموصوف . وَعدَّت الاشعرية العلم صفة ثابتة من صفاته تعالى ليست جوهره ، بل هي من مشتملات جوهره ، وهي ازلية . فلا يقال ، والحالة هذه : « الله عالم بعلم وعلمه ذاته ، الخ ... » على نحو مـا تقول المعتزلة . وانما يقال : « انه عالم بعلم » فحسب .

وأطلقوا هذا النمط على سائر الصفات قائلين: ان الله عالم بعلم، مريد بارادة، حيّ بحياة ، الخ ... ولا يقال : هي هو، ولا غيره . وهكذا فالصفات الواردة في الكتاب كائنة ولا يجوز ان نسأل **كيف** هي كائنة . وعلى المسلم الايمان بها . وعدّت الاشعرية ان السؤال عنها **بدعة** ، والجواب **كفر وزندقة**[41] .

ثم انهم دعمـــوا هذه البيّنات **العقليّة** ببيّنات **نقلية** استمدوها من الآيات القرآنية كقوله: «عنده مفاتيح الغيب، لا يعلمها إلا هو. ويعلم ما في البر والبحر، وما تسقُط من ورقة إلا يَعلَمها ، ولا حبة في ظلمات الارض ، ولا رطب ، ولا يابس ، إلا في كتاب مبين » .

وقوله : « أو لم يَرَوا ان الله الذي خلقهم أشدّ منهم قوةً » . فانه تعالى قد نسب العلم والقوة الى نفسه ، ولا مجال اذاً لانكار الصفات ونفيها .

٢ . **ازلية القرآن** : في عقيدة السلف أن القرآن أزلي . وفي مذهب المعتزلة انه مخلوق . فوقفت الاشعرية من الفئتين موقف اعتدال ، وميزت بين الكلام المسموع والمنقول في القرآن ، وبين المعاني التي يتضمنها هذا الكلام . وفي رأيهم ان القران من حيث هو ألفاظ يُنطق بها ، وتُنقل وتُسمع ، **محدث** ومخلوق .

٤١ – رغم هذا الاعتبار نرى بعض الاشاعرة قد نفوا الصفات الجسمانية عنه تعالى ، وذلك بقولهم : ان المقصود من وجه الله هو الله ، ويده تعني قدرته ، وعينه تعني رؤيته للموجودات . والله لا يستوي على العرش . اذ لا يستوي على الجسم الا الجسم . والغالب عندهم اثبات صفات الذات كما وردت في النص ، مع تنزيهها عن مشابهة صفات الانسان ، والسكوت عن ماهيتها .

غير ان هذه الكلمات هي القرآن عن طريق الرمز . امــــا كلام الله على الوجه الصحيح **فحديث نفسي** ليس بحرف ولا بصوت . وحديثه هذا **واحد**، لا يتغيّر مهما تغيّرت الاعتبارات . هذا المدلول النفسي هو كلام الله بالحقيقة ، **وهو قديم** أزليّ ، **قائم** بذاته تعالى .

٣ . **الرؤية السعيدة** : نقضت المعتزلة مبدأ السلف القائل بأن الله يُرى في الآخرة ، لتزيل بذلك التشبيه عن الله ، والجسمانية التي تحده في زمان، وجهة، ومكان ؛ فراحت الاشعرية تردّ عليها ذاهبة ، في خطوة أولى ، الى ان الرؤية السعيدة أمر **جائز** ؛ وفي خطوة ثانية ، إلى انها أمر **واقع** لا مجال لانكاره .

ففي تعليلها العقلي ان القول بالرؤية في الآخرة لا يستلزم القول بأن الله جسم محدث . فالشيء قد يكون حادثاً دون ان يُرى، والمحدثات ليست كلها مرئية . ورؤية الله لا تعني حدوثه، ولكنها تعني **وجوده** . ووجوده ورؤية هذا الوجود لا يعنيان البتّة انه كسائر الاجسام، وأنا نراه كما نرى الاجسام بالحواس؛ وعندها ان الله يُرى لا لأنه جوهر او عَرَض ، بل يُرى لانه موجود .

أما قوله : « لا تُدركه الابصار » ، فيعني ان الابصار لا تُدركه في هذه الدنيا، وليس في الآخرة؛ وإلا تناقض النصّان، والتناقض في القرآن لا يكون .



هذا في رد الاشعرية على المعتزلة، امــا في احتجاجها على الدهرية والثنوية، فقد بنت إثبات وجود الله على ثلاثة براهين :

أولها : قولهم بأن العالم مكون من أجسام ، والاجسام تتألف من اجزاء ، والاجزاء تقسم الى اجزاء أصغر منها ، فأصغر ، حتى نبلغ بتقسيمها الجزء الذي لا يتجزأ ، وهو الذرة . والجزء الذي لا يتجزأ حادث ؛ وعليه فالاجسام المركبة من اجذاء محدثة هي محدثة ايضاً . فينشأ عنه ان العالم محدث ٤٢ ، ولا بد له من محدث هو الله .

٤٢ – يرى De Boer ان الاشعرية قد استمدت هذا التعليل من المذهب الذري اليوناني الذي سيأتي الكلام عليه في باب الفلسفة اليونانية . ويعتبر Horten ، ومثله Quadri ، ان الاشعرية اخذته عن المذهب الذري الهندي ، وهذا هو المرجح عندنا ، بدليل ان المذهب =

وثانيها : تقسيمهم الموجودات الى واجبة وممكنة ٤٣ . والواجب هو الذي كان علة نفسه فما احتاج الى علة توجده ، وبخلافه الممكن . وقد استقام لنا في الدليل الاول ان العالم محدث، محتاج الى علة توجده . ولا يجوز اعتبار الله ممكناً كالعالم ، اذ لو كان ممكناً لاحتاج هو ايضاً الى علة توجده ، واحتاجت العلة هذه بدورها الى علة توجدها ، وهكذا دواليك ... فلا بـــد اذاً من الانتهاء الى علة اوجدت نفسها بنفسها ، وهذه العلة هي الله .

وثالثها : دليل العناية الالهية التي تشمل الموجودات جمعاء، والعالم بحاجة الى من يسيره ويدبره، ويستحيل افتراض عدم وجوده . وهو واحد « لان الاثنين لا يجري تدبيرهما على نظام واحد ، ولا يتسق على احكام واحدة .

ب – الكسب .

ذهبت الجبرية مذهب السلف الى ان الانسان مسيّر . واثبت المعتزلة ان العبد مخيّر ، وبنوا على التخيير مبدأ العـــدل الالهي يوم الحساب . فاعترض الاشعرية على الجبرية وعلى المعتزلة ، وقالوا : ان افعال العباد كلها مخلوقة ، والله هو الذي يخلقها . ولو كان الانسان خالقاً لها لشارك الله في الخلق . ثم لو كان الانسان قادراً ، لقدر في جميع الاحوال .

وان كان العبد عاجزاً عن خلق افعاله، فكيف يحاسبه الله على اعمال ليست من فعله ? هنـــا ميّز الاشاعرة ، على طريقة أهل الاعتزال ، بين الافعال **اللاإرادية** – كالرعدة والرعشة – وبين الافعال **الارادية** . وليس للانسان قدرة الا على الارادية منها . والله هو الذي يهب الانسان هذه القدرة **الكاسبة** . يعني ان الله يخلق الافعال ، ويمنح العبد القدرة على فعلها ، وبالتالي فالانسان **كاسب** لهذه الافعال . واختيار الانسان للفعل تابع **لارادته لا لقدرته** . ولما صحّ ان الانسان يكسب هذه الاعمال بارادته ، صح ايضاً مبدأ العدالة الالهية في العقاب

=الاغريقي يثبت ان الذرة جزء من المادة ، فيه قوة العطاء الذاتية وقوة التوالد ، وان المذهب الذري الهندي يعتبر الذرة « لمحة » من لمحات الوجود ، وان الله هو الذي يمنح الذرة قوة العطاء ، خلقها ومنحها الاستمرار . وهـــذا ما يجاري قول الاشعرية بالضبط في انكارها مبدأ السببية ، وجعل العالم بجميع جزئياته رهن المشيئة الالهية .

٤٣ – يعود هذا التقسيم الى الجويني ، امام الحرمين ، على ما يظهر . وقد أفاد منه الفارابي وابن سينا، فاتخذاه دليلاً على وجود الواحد. وسنرى كيف رد ابن رشد هذا الاعتبار .

والثواب ، إذ ان **اتقان** الفعل من الله ، **والقدرة على تنفيذه** من **الله** ، وليس للعبد الا الارادة في **بعض** الافعال ، يوجهها الى الخير او الى الشر . «وكلّ امرىء بما كسب رهين » .

هكذا قال الاشاعرة بضرب من التسيير الملطف، معدلاً بنظرية الكسب.

ج – نفي مبدإ السببية .

أخذ العقليون بمبدإ السببية الذي وضعه ارسطو ، فردوا بعض الممكنات الى بعض ، وجعلوا بعضها صادراً عن بعض . أما الاشاعرة فقد رأوا ان الممكنات لا تشتمل هي بذاتها على قوة العطاء ، وانما هي تستمد هذه القوة من الله الذي أودعها فيها . وقد ألفنا الاشياء متعاقبة على نحو معين ، ولو أراد تعالى لجعلها متعاقبة على نحو اخر . فالمادة لا تؤثر في المادة ، وانما يجري التحويل بمشيئته وارادته تعالى . ان ما يظهر من الطبيعة ليس حقيقتها ، وحقيقتها انها تتغير تبعاً لارادة الله التي تسيّر المخلوقات الممكنة .

فهم اذاً يُنكرون كل علاقة بين السبب المباشر والمسبّب . ويقررون ان السبب الحقيقي لكل ما يحدث ليس النظام المقرر والنواميس الطبيعية ، بل هو الله .

ولربما كان ظهور المعجزات أعظم دليل على تدخل الارادة الالهية في تعاقب الموجودات ، لان المعجزة « خرق للمعتاد » .

د – السمع والعقل .

في رأيهم الاشاعرة ان الواجبات ترجع الى ما قررته أوامر الشرع ونواهيه . ولا يجوز الاحتكام الى العقل في تقرير ما هو خير وما هو شر ، وفي تقرير العدل الالهي ، والصلاح والاصلح ، والعقاب والثواب . فكل ما يأتيه الله بشأن العباد عدل « لا يُسأل عما يَفعل وهم يُسألون » .

وقد تناولوا في هذا الباب مسألة الخير والشر ، وحقيقة الايمان ، والمعاد :

. **الخير والشر :** في رأي المعتزلة أن الخير والشر اعتباران ذاتيان ، يثبتهما العقل . ويعتبر الاشاعرة – بخلافهم – انهما تقريريان، وانهما وليدا المشيئة الالهية يثبتهما الشرع . والشر ايضاً كالخير وُجد بارادته تعالى . ولو وُجد بغير ارادته ، لوجد في ملك الله شيء لم يُرِدْه وهذا لا يجوز . وإن وُجد الشرّ رغم الله ، كان ذلك صفة ضعفٍ فيه ، فـاذا اختار العباد الشرّ خلافاً لمشيئته عُدّ اقدامهم عليه عجزاً منه تعالى ، وهذا ايضاً لا يجوز . فاذا قال المعتزلة : لا يجوز اعتبار الله مصدراً للشرّ ، أجاب الاشاعرة : ان الله لا يأتي الا العمل العادل ، وفي ايجاده الشرّ حكمة نجهل كنهها .

٢ . **حقيقة الايمان** : يذهب الاشاعرة الى ان الايمان هو التصديق بالله تعالى . ومن الممكن ان يجتمع الفسق والايمان في شخصٍ واحد . وان مرتكب الكبيرة، اذا مات، فأمره الى لله : ان شاء عذّبه بكبيرته ، وان شاء عفا عنه . وقد جاء في الحديث ان شفاعة النبي هي لأهل الكبائر من أمته . والآيات التي ورد فيها معنى الوعيد قد تنطبق على بعض الفجّار ، وقد لا تنطبق عليهم جميعاً بالقطـع .

ثم ان انبعاث الرسل بحد ذاته «من القضايا الجائزة، لا الواجبة ولا المستحيلة» . ولكن بعد مجيئهم اصبح الايمان بهم من جملة الواجبات .

٣ . **المعاد** : خلق الله الانسان من عدم ، ويجوز ان يخلقه من جديد بعد عدمه . **فالخلق في الاعادة كالخلق في الابتداء** . وقد جاء في الكتاب الكريم انه جعل ظهور النار ، على حرهـا ويبسها ، من الشجر الاخضر ، على نداوته ورطوبته، دليلاً على جواز خلقه الحياة في الرمّة البالية والعظام النخرة، وقدرته على خلق مثله .

فالاعادة ممكنة . ولذا وجب التصديق بهـا ، لان « النص اذا ورد في أمر ممكن سُلـِّم بوقوعه . ولا يجوز العدول عنه الا لقرينة مانعة » .

أما ما ورد في الشرع من الاخبار عن اوصاف المعاد[٤٤] ، فهذا مـا يجب

٤٤ – اي : ما ذكر عن القلم، واللوح ، والعرش ، والميزان، والصراط، والجنة ، والسعير .

اجراؤه على ظاهره ، والايمان به كما ورد نصاً ، اذ ان وجوده او اثباته ليس بالأمر المستحيل .



هذا هو الاتجاه الفكري الذي نهجته الاشعرية . وقد وضع الاشعري بذوره، وكمّله تلامذته من بعده ، وأبرزهم أبو المعالي الجويني إمام الحرمين ، والباقـّلاني، والقُشَيري ، والغزّالي . ولسوف يستقيم لنا كيف انّ هذه الذهنية المتوسطة ، المشككة بقوى العقل ، النزّاعة الى التسليم بالايمان ، المتباعدة بحقائق الشرع عن مقاييس المبادىء الفلسفية ، كانت بمثابة اقليم عقلي روحي ، « تخمَّر » فيه عقل الغزّالي وروحه .

نصوص مختارة

من كتاب الملل والنحل : للشهرستاني

القسم الأول ـ الأصول الكلامية

المقدمة الاولى

تقسيم أهل العالم. – من الناسِ من قسّم أهلَ العالمِ بحسب الاقاليم السبعة ، وأعطى أهـلَ كل اقليمٍ حظـّه من اختلافِ الطبائع والانفس التي تدل عليها الألوانُ والالسنُ . ومنهم من قسّمهم بحسبِ الاقطار الاربعة التي هي الشرقُ والغربُ والجنوبُ والشمالُ ، ووفـّر على كل قـُطرٍ حقهُ من اختلافِ الطبائعِ وتباينِ الشرائع . ومنهم من قسّمهم بحسب الامم فقال: كبارُ الاممِ اربعٌ : العربُ والعجمُ والرومُ والهندُ ؛ ثم زواج بين أمةٍ وأُمة ، فذكر ان العربَ والهندَ يتقاربانِ على مذهبٍ واحد : واكثرُ ميلِهم الى تقريرِ خواص الاشياء ، والحكمِ باحكام الماهيّات والحقائقِ ، واستعمال الامورِ الروحانيةِ ؛ والرومُ والعجم يتقاربان على مذهبٍ واحدٍ ، واكثرُ ميلهم الى تقريرِ طبائعِ الاشياء ، والحكمِ باحكامِ الكيفياتِ والكمياتِ ، واستعمالِ الأمورِ الجسمانية . ومنهم من قسّمهم بحسبِ الآراء والمذاهبِ ؛ وذلكَ غرضُنا في تأليف هذا الكتاب . وهم منقسمون بالقسمة الصحيحة الاولى الى أهلِ الدياناتِ والملل ، وأهل الاهواء النحل[٤٥] : « فاربابُ الدياناتِ » مطلقاً : مثلُ المجـوسِ[٤٦] واليهودِ والنصارى

٤٥ – النحل ، جمع نحلة ، وهي المذهب والديانة ، وهنا نعنى ما يدعى من مذهب بالاستناد الى اجتهاد عقلي .

٤٦ – المجوس : امة ممن يعبدون النار .

والمسلمين ؛ « وأهلُ الأهواء والآراء » مثلُ : الفلاسفةِ والدهريّة والصابئةِ[٤٧] وعَبَدَةِ الكواكبِ والاوثانِ والبراهمةِ[٤٨] ...

المقدمة الثانية

القواعد الاربع . — إعلم أنّ لأصحاب المقالاتِ طُرُقاً في تعْديدِ الفِرَق الاسلاميةِ لا على قانونٍ مستندٍ الى نصٍّ، ولا على قاعدةٍ مخبِرَةٍ عن الوجود[٤٩]. فما وجدتُ مصنّفَيْنِ منهم مُتّفقينِ على منهاجٍ واحدٍ في تعديدِ الفِرق . ومن المعلومِ ... أنْ ليسَ كلُ منْ تميزَ عن غيره بمقالةٍ ما ، في مسألةٍ مـــا ، عُدَّ صاحبَ مقالةٍ[٥٠]، وإلا فتكادُ تخرجُ المقاولاتُ عن حدّ الحصرِ والعدّ؛ ويكون مَنْ انفردَ بمسألة في أحكام الجواهر — مثـــلاً — معدوداً في عِدادِ أصحابِ المقالاتِ[٥١] ، فلا بُدّ اذاً من ضابطٍ في مسائلَ هي اصولٌ وقواعدُ ، يكونُ الاختلافُ فيها اختلافاً يُعتبَرُ مقالةً ، ويُعدّ صاحبُهُ صاحبَ مقالةٍ ؛ وما وجدتُ لاحَدٍ من أربابِ المقالاتِ عِنايةً بتقريرِ هذا الضابطِ . فاجتهدتُ على ما تيَسّرَ من التقديرِ ، وتقدّرَ من التيسيرِ ، حتى حصرتُها في أربعِ قواعدَ هي الاصولُ الكبارُ :

١. **الصفات والتوحيد** : وهيَ تشتملُ على مسائلِ الصفاتِ الازليةِ اثباتاً

٤٧ — الدهرية : فرقة من الكفار يقولون بقدم الدهر ، وبأن العالم موجود ازلاً وابداً ، وهم لا يؤمنون بآخرة ولا بصانع للعالم ؛ الصابئة : هم اصحاب كتاب يعتقدون بخالق للكون ويعظمون الكواكب .

٤٨ — البراهمة : اصحاب البرهمية، وهي تعليم منشأه الهند، يسترشد بالعقل، وينكر النبوات، ويحرم ايذاء الحيوان .

٤٩ — اي : لم يعتمدوا في ذلك نصاً موثوقاً به، ولا قاعدة علمية مقررة ، ولا وضعاً تاريخياً معروفاً .

٥٠ — المقصود هنا : اي ليس كل من قال برأي في مسألة من المسائل جاز اعتباره صاحب فرقة .

٥١ — اي: لئلا يعتبر من خالف في قضية من قضايا العلم النظري في جملة ارباب الفرق الكلامية.

عند جماعةٍ ونفياً عند جماعةٍ ، وبيانِ صفاتِ الذات وصفاتِ الفعل[٥٢] ، وما يجبُ للهِ تعالى ، وما يجوزُ عليه وما يستحيلُ . وفيها الخلافُ بين الاشعريّة والمجسّمةِ والمعتزلةِ ...

٢ . **القدر والعدل** : وهـي تشتملُ على مسائلِ القضاء والقَدَر والجبر والكسب في إرادة الخير والشر[٥٣] ... ، اثباتاً عند جماعةٍ ، ونفياً عند جماعةٍ ؛ وفيها الخلاف بين القَدَرية والجبرية والاشعرية ...

الوعد والوعيد : وهي تشتملُ على مسائل الايمان والتوبـة والوعيد والارجاء[٥٤] تكفير والتضليل[٥٥] ، اثباتاً على وجهٍ عندَ جماعةٍ ، ونفياً عندَ جماعةٍ ، وفيها الخلاف بينَ المرْجِئَة والوعيديةِ والمُعتزلةِ والاشعريةِ ...

٤ . **السمع والعقل والرسالة والامامة** : وهي تشتملُ على مسائلِ التحْسين والتَقْبيحِ ، والصلاحِ والاصْلحِ ، واللُّطفِ والعِصمَةِ في النبوةِ ، وشرائطِ الإمامةِ : نصّاً عندَ جماعةٍ ، واجماعاً عند جماعة[٥٦] ؛ وكيفيّةِ انتقالِها على مَذْهبِ مَنْ قالَ بالنَّصّ ، وكيفيةِ إثْباتِها على مذهبِ من قالَ بالاجماعِ . والخلافُ فيها بين الشيعةِ والخوارجِ والمعتزلةِ والاشعريةِ ...

٥٢ — صفات الذات : هي الصفات الجسمية كالوجه واليد : وصفات الفعل هي المعنوية نظير الحياة والارادة والقدرة والعلم .

٥٣ — الكسب : نسبة الفعل مجازاً الى من يتم على يده ، واعتباره احداثاً من الله ، مراعاة منه لارادة العبد . انظر ص ١٣٥ — ١٣٦ .

٥٤ — الوعيد : التعذيب في النار ، وهو حكم سواد الخوارج عـلى صاحب الكبائر ؛ والارجاء : تأخير الحكم عليه الى يوم القيامة .

٥٥ — القضية المقصودة هنا هي منزلة صاحب الكبائر من الايمان ، ومآله في المعاد : هل هو كافر هالك ، ام فاسق معذب ، ام مؤمن منافق ، او ضال امره لله يغفر له ان شاء ؟

٥٦ — اي : هل يكون التمييز بين الخير والشر ونحوهما ، واختيار الامام، بالاجتهاد العقلي، ام بالنص الشرعي ؟ ومؤدى « الصلاح والاصلح » ان الله يراعي في تدبيره مصالح العباد ، فكل ما يحصل فانما هو في مصلحة الفرد والجماعة ؛ وهو ما تأخذ به المعتزلة . و « اللطف » (وتجمع على ألطاف) توجيه الله للعبد الى الخير وتحويله اياه عن الشر بحيث يؤثر الطاعـة وينفر من المعصية، وذلك رفقاً به وتخفيفاً لبلائه ; و « العصمة » ملكة جعلها الله في الانبياء وقاهم بها من المعاصي لاحتمال وقوعهم فيها .

وإذ تعيّنت المسائلُ التي هيَ قواعدُ الخِلافِ، تبيّنتْ اقسامُ الفرقِ، وانحصرَتْ كِبارُها في أربعٍ بعدَ أنْ تداخَلَ بعضُها في بعضٍ. فكِبارُ الفرقِ الاسلاميةِ أربعٌ: القَدَريةُ والصّفاتيّةُ والخوارجُ والشيْعَةُ. ثم يتركّبُ بعضُها مع بعضٍ، ويَتَشَعّبُ عن كلّ فرقةٍ اصنافٌ فتَصِلُ الى ثلاثٍ وسبعينَ فرقةً... وشرطي على نفسي أن أُوردَ مذهبَ كل فرقةٍ على ما وجدتُه في كُتُبِهم، من غير تعصّبٍ لهم ولا كرٍّ عليهم، دونَ أنْ أُبيّنَ صحيحهُ من فاسِدهِ وأُعيّنَ حقّه من باطِلهِ؛ وإنْ كانَ لا يخفى على الافهام الذكيّةِ، في مَدارجِ الدلائلِ العقلية، لمحاتُ الحقِ ونفحاتُ الباطلِ...

الاختلاف الكلامي

طلائع الخلاف الكلامي. — وأما الاختلافاتُ في الاصول، فحدثتْ في آخِرِ أيام الصحابة بدعةُ مَعْبَد الجهني[٥٧] وغيلانِ الدّمشْقي، ويُونس الاسواري، في القول بالقَدَر[٥٨]، وانكار إضافةِ الخيرِ والشرّ الى القَدَر. ونسَجَ على مِنوالهم واصِلُ بنُ عطاءِ الغزّال[٥٩]، وكانَ تلميذَ الحسَن البَصريّ... والوَعيدية[٦٠] من الخوارِج، والمرجِئة[٦١] مِنَ الجبرية والقدريةِ، ابتدأتْ بدْعَتُهم في زمانِ الحسَن[٦٢]، واعتزلَ واصلُ عنهم وعن أُستاذِهِ

٥٧ — معبد الجهني (٦٩٩ م) من التابعين ومن اسبق القائلين بالقدرة، أي بان الانسان مخير، قادر على افعاله خيرها وشرها. قيل اخذ ذلك عن بعض من اسلم من نصاوى العراق، وكان اول من اشاعه في البصرة.

٥٨ — القول بالقدر مرجعه الى القدرة الانسانية على اختيار الفعل، لا الى «القضاء والقدر».

٥٩ — واصل بن عطاء (٧٤٨ م) من القدرية: خالف الخوارج في تكفير صاحب الكبائر. وخالف استاذه الحسن البصري في اعتباره له مؤمناً منافقاً ناجياً بالغفران او الشفاعة، وقال بل هو في منزلة بين منزلتي الايمان والكفر، ونعته بانه فاسق.

٦٠ — الوعيدية: هم الذين يقطعون بكفر صاحب الكبائر، ويجزمون بأنه مخلد في النار.

٦١ — المرجئة: جماعة تحرجوا من الحكم على صاحب الكبائر، وقالوا نرجئه الى يوم القيامة يحكم به الله ما يشاء. والارجاء: التأخير.

٦٢ — هو الحسن البصري (٧٢٨ م) من التابعين. كان امام اهل البصرة ومن جلة علمائها.

بالقول بالمنزلة بينَ المنزلتَينِ[٦٣] ، وسُمّيَ هو واصحابه « مُعتَزِلة » .

عامل الفلسفة اليونانية . – ثُمَّ طالعَ بعدَ ذلك شيوخُ المعتزلة كُتُب الفلاسفةِ حينَ فُسِّرَت[٦٤] أيامَ المأمونِ ، فخلطتْ مناهجَها بمناهج الكلام ، وأفردَتها فنّاً من فُنونِ العِلم ، وسمّتْها باسم الكلام ، إمّا لانّ أظهَرَ مسألةٍ تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألةُ الكلامِ[٦٥] فسُمّيَ النوْعُ باسمِها ، وإمّا لمُقابلتِهم الفلاسفةَ في تسميتِهم فناً من فنون علمِهم بالمنطقِ – والمنطقُ والكلامُ مُترادفان . فكان أبو الهُذَيْل العلاّف[٦٦] شيخُهُم الاكبرُ وافق الفلاسفةَ في انّ الباري تعالى عالمٌ بعلمٍ وعلمُهُ ذاتُه ، وكذلك قادرٌ بقدرةٍ وقدرتُهُ ذاتُهُ . وظهرتْ جماعةٌ مِنَ المعتزلة مُتوَسِّطينَ ... خالفُوا الشيوخَ في مسائلَ ، ونَبَغَ جَهْمُ بنُ صَفْوان[٦٧] في أيام نصر بن سيّار ، واظهَرَ بدعتَهُ في الجبرِ بترمذَ ، وقتلَهُ سالمُ بنُ أحوزَ المازني في آخرِ مُلكِ بني أُميّة بمرْوَ .

نشأة علم الكلام . – وكان بينَ المعتزلةِ وبين السلفِ في كلّ زمانٍ اختلافاتٌ في الصفات . وكان السلفُ يناظرونهم عليها لا على قانونٍ كلامي ، بل على قولٍ اقناعي ، ويُسمون الصفاتيةَ . فمن مثبتٍ صفاتِ الباري تعالى معانيَ قائمة بذاتِهِ ، ومن مشبهٍ صفاتِهِ بصفات الخلقِ ، وكلهم يتعلقونَ بظواهر الكتابِ والسنّةِ ، ويناضلون المعتزلةَ في قدمِ الكلام على قولٍ ظاهر . وكان

٦٣ – اي المنزلة بين منزلتي الايمان والكفر وهي منزلة الفسق ، والفاسق من لم يذعن لامر الله بل عصى واستكبر ، وقد حكم واصل بأنه مخلد في النار ، لكن عذابه اخف من عذاب الكفار .

٦٤ – يريد حين نقلت الى العربية وشرحت مضامينها .

٦٥ – مسألة الكلام : هي المعروفة بمسألة خلق القرآن ، ووجه الخلاف في الكلام الالهي : هل كان الكلام المنزل مع الله في الازل ، ام انه احدثه في الزمان ثم تولى جبريل نقله الى النبي ؟

٦٦ – ابو الهذيل العلاف (٨٤٩ م) من كبار شيوخ المعتزلة ، عرف بسعة العلم وقوة العارضة في الجدل . والاشارة هنا الى انه وحّد بين الصفات والذات الالهية على مذهب الفلاسفة ، لان اثبات الصفات مستقلة عن الذات – في رأيهم – اعتقاد بتعدد الازلي ، وهو اشراك .

٦٧ – جهم بن صفوان (٧٤٥ م) : كان جبرياً متطرفاً ، انتشرت شيعته في فارس وعرفت بالجهمية .

عبدُ الله بنُ سعيدٍ الكُلاّبي، وأبو العباس القلانسي، والحارثُ المحاسبي اشبهَهُم اتقاناً وامتنَهُم كلاماً[٦٨] .

وجرت مناظرةٌ بين أبي الحسنِ الاشعري وبين استاذِهِ أبي عليّ الجُبّائي[٦٩] في بعضِ مسائلَ، والزَمهُ أموراً لم يخرج عنها بجوابٍ[٧٠]، فاعرضَ عنه وانحاز الى طائفةِ السلفِ ، ونصرَ مذهبَهم على قاعدةٍ كلامية ، فصار ذلك مذهباً منفرداً . وقرر طريقتَهُ جماعةٌ من المحققين مثل القاضي أبي بكر الباقلاّني ، والاستاذ أبي اسحق الاسفرائيني ... وليس بينهم كبيرُ اختلاف .

الاصول والفروع . — قال بعضُ المتكلمين : الاصولُ معرفةُ الباري تعالى بوحدانيتِهِ وصفاتِهِ ، ومعرفةُ الرسل بآياتِهم وبيّناتِهم ... ومن المعلوم أن الدينَ اذا كان منقسماً الى معرفةٍ وطاعةٍ ، والمعرفة اصلٌ والطاعة فرع ، فمن تكلم في المعرفةِ والتوحيدِ كان اصولياً ، ومن تكلم في الطاعةِ والشريعةِ كان فروعياً. والاصول هي موضوع علم الكلام، والفروع هي موضوع علم الفقه. وقال بعض العقلاء : كل ما هو معقولٌ ويُتوصّلُ اليه بالنظر والاستدلال فهو من الاصولِ ، وكلُّ ما هو مظنونٌ ويُتوصّلُ اليه بالقياسِ والاجتهادِ فهو من الفروع .

أ — التوحيد :

وأما التوحيدُ فقد قال أهلُ السنّةِ وجميعُ الصفاتية : إن اللهَ تعالى واحدٌ في ذاتهِ لا قسيمَ له، وواحدٌ في صفاتهِ الازلية لا نظير له ، وواحدٌ في أفعالهِ لا

٦٨ — هؤلاء الثلاثة من متكلمي اهل السنة ، اثبتوا الصفات كما وردت في النص ، وجاهدوا المعتزلة . وهم من ابناء الشطر الاول من القرن التاسع .

٦٩ — ابو علي الجبائي (٩١٥ م) : عميد المعتزلة في عصره ومرجع علمائهم ، وابو الحسن الاشعري (٩٣٥ م)، تتلمذ على الجبائي لكنه كان يجادله في امور كثيرة ، وما زال يعارضه حتى فارقه ، وعاد الى مذهب اهل السنة وحمل لواءه ضد المعتزلة .

٧٠ — انظر اعلاه ص ١٣٠

شريكَ له[٧١] . وقال أهلُ العدلِ : إن اللهَ تعالى واحدٌ في ذاتهِ ، لا قسيمَ ولا صفةَ له ، وواحدٌ في أفعالهِ لا شريكَ له ، فلا قديمَ غيرُ ذاتهِ ، ولا قسيمَ له في أفعاله[٧٢] ... وذلك هو التوحيد .

ب – العدل :

وعلى مذهبِ أهلِ السنّةِ أنّ اللهَ تعالى عدلٌ في أفعالهِ بمعنى انه متصرّفٌ في ملكِهِ ومُلكِهِ ، يفعلُ ما يشاءُ ويحكم ما يريد . فالعدلُ : وضعُ الشيءِ موضعهُ ، وهو التصرّفُ في الملكِ على مقتضى المشيئةِ والعلمِ ، والظلمُ بضدهِ ؛ فلا يُتَصوّرُ منه جورٌ في الحكمِ وظلمٌ في التصرفِ .. وعلى مذهبِ أهلِ الاعتزالِ : العدلُ ما يقتضيه العقلُ من الحكمةِ وهو اصدارُ الفعلِ على وجهِ الصوابِ والمصلحة .

ج – الوعد والوعيد :

وأما الوعدُ والوعيدُ فقال أهلُ السنةِ : الوعدُ والوعيدُ كلامهُ الازلي ، وَعَدَ على ما أمرَ وأوْعدَ على ما نهى ، فكلٌ من نجا واستوجبَ الثوابَ فبوعده ، وكلٌ من هَلكَ واستوجبَ العقابَ فبوعيدهِ . فلا يجبُ عليه شيءٌ من قضيةِ العقل . وقال أهلُ العدلِ : لا كلامَ في الازلِ ، وانما أمَر ونَهَى ، ووعَدَ وأوعدَ ، بكلامٍ محدَثٍ[٧٣] ؛ فمن نجا فبفعلهِ استحق الثوابَ ، ومن خسرَ فبفعلهِ استوجبَ العقابَ ؛ والعقلُ من حيثُ الحكمة يقتضي ذلك .

د – السمع والعقل :

وأما السمعُ والعقلُ فقال أهلُ السنّةِ : الواجباتُ كلها بالسمع ، والمعارفُ كلها بالعقلِ ، فالعقلُ لا يحسّنُ ولا يقبّحُ ، ولا يقتضي ولا يوجبُ ، والسمعُ لا

٧١ – مفهوم التوحيد هنا : هو ان الاله واحد لا شبيه له في صفاته ، ولا شريك له في افعاله.

٧٢ – مفهوم التوحيد هنا : هو ان الاله جوهر بسيط غير مركب ، لا يتعدد ولا يتصف بصفات قائمة مع ذاته في الازل ، والا تعدد الازلي ، وكان له في افعاله شركاء .

٧٣ – الوعد والوعيد : اشارة الى النعيم والجحيم . وهما في اعتقاد اهل السنة مقدران على افراد الناس حسب المشيئة الالهية ؛ وفي رأي المعتزلة : اغراء بالنعيم وانذار بالجحيم .

يعرّفُ أي لا يوجِدُ المعرفةَ بل يوجِبُ[٧٤] . وقال أهلُ العدلِ : المعارفُ كلها معقولةٌ بالعقل ، واجبةٌ بنظرِ العقل ، وشكرُ المنعم واجبٌ قبلَ ورودِ السمعِ ، والحُسنُ والقُبحُ صفتان ذاتيتانِ للحَسَن والقبيح[٧٥] .

فهذه القواعدُ هي المسائل التي تكلم فيها أهلُ الاصولِ . وسنذكر مذهبَ كلّ طائفةٍ مفصلاً ان شاءَ الله تعالى .

القسم الثاني ـ الفرق الكلامية

المعتزلةُ وغيرُهم من الجبريةِ والصفاتيةِ والمختلطةِ[٧٦] منهم الفريقان من المعتزلةِ والصفاتية متقابلان تقابل التضادّ ، وكذلك القدرية والجبرية ، والمرجئة والوعيدية ، والشيعةُ والخوارجُ . وهذا التضادُ بين كلّ فريقٍ وفريقٍ كان حاصلاً في كل زمان . ولكلّ فرقةٍ مقالةٌ على حيالها ، وكتبٌ صنفوها ، ودولةٌ عاونتهم ، وصولةٌ طاوعتهم .

أ ـ آراء المعتزلة .

ويُسَمَّونَ أصحابَ العدلِ والتوحيدِ[٧٧] ويُلقَّبون بالقَدَريةِ ... فالذي يعمُّ طائفةَ المعتزلةِ من الاعتقادِ :

١. **الصفات والتوحيد** : القولُ بان اللهَ تعالى قديمٌ ، والقِدَمُ أخصُّ وصفِ

٧٤ ـ اي : ان الحسن والقبح ونحوهما صفات اعتبارية مرد الحكم فيها الى مقررات الشرع ، فما امر به فهو حسن ، وما نهى عنه فهو قبيح .

٧٥ ـ اي : ان الحسن والقبيح ونحوهما صفات ذاتية في الحسن والقبيح ، ومعرفتها تكون بالعقل ، وعلى ذلك امر الشرع بما هو حسن ونهى عما هو قبيح .

٧٦ ـ المختلطة : لعله يريد بهم المتوسطين الذين اخــذوا عن هؤلاء واولئك من المتطرفين ، وقاربوا بين الامور المتباعدة .

٧٧ ـ كذلك سموا انفسهم ، اما العدل فمن قولهم بحرية الانسان توثيقاً لعدالة الحساب ، واما التوحيد فمن تعطيل الصفات لاثبات انفراد الذات الالهية بالازلية .

ذاتهِ . ونفوا الصفات القديمةَ أصلاً[٧٨] فقالوا : هو عالمٌ بذاتهِ ، وقادرٌ بذاته ، وحيٌّ بذاتهِ ، لا بعلم ، وقدرةٍ ، وحياةٍ ؛ هي صفاتٌ قديمةٌ ، ومعانٍ قائمةٌ به ، لأنه لو شاركته الصفاتُ في القدم لشاركته في الالهية . واتفقوا على ان كلامهُ محدَثٌ مخلوقٌ في محل[٧٩]، وهو حرفٌ وصوتٌ كتبَ أمثاله في المصاحفِ حكاياتٍ عنه ، فانَّ ما وجدَ في المحل عَرَض فقد فني في الحال . واتفقوا على ان الارادة والسمعَ والبصرَ ليست معانيَ قائمةً بذاتهِ ، لكن اختلفوا في وجوهِ وجودِها ومحاملِ معانيها ... واتفقوا على نفيِ رؤيةِ اللهِ تعالى بالابصارِ في دارِ القرار ، ونفيِ التشبيهِ عنه من كلِّ وجهٍ : جهةً ومكاناً وصورةً وجسماً، وتحيزاً وانتقالاً، وزوالاً وتغيراً وتأثراً. وأوجبوا تأويلَ الآياتِ المتشابهةِ فيها . وسموا هذا النمطَ توحيداً .

٢ . **التخيير والعدل** : واتفقوا على أنَّ العبدَ قادرٌ ، خالقٌ لافعاله خيرها وشرِّها ، مستحقٌ على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة . والربُّ تعالى منزّهٌ ان يضاف اليه شرٌ وظلمٌ وفعلٌ هو كفر ومعصية ، لأنه لو خلقَ الظلم كان ظالماً ، كما لو خلقَ العدلَ كان عادلاً . واتفقوا على ان الحكيمَ لا يفعلُ إلاّ الصلاحَ والخيرَ ، ويجب من حيثُ الحكمة رعاية مصالح العباد ... وسموا هذا النمط عدلاً .

٣ . **الوعد والوعيد** : واتفقوا على ان المؤمنَ اذا خرجَ من الدنيا على طاعةٍ وتوبة استحقَّ الثوابَ ... واذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحقَّ الخلودَ في النارِ ، لكنْ يكونُ عقابُهُ أخفَّ من عقابِ الكفّار . وسمّوا هذا النمطَ وعداً ووعيداً .

٤ . **السمع والعقل** : واتفقوا على ان أُصولَ المعرفة وشكرَ النعمة واجبٌ قبلَ ورودِ السمع ، والحسَنُ والقبيحُ يجبُ معرفتهما بالعقل ، واعتناقُ الحسَن

٧٨ – نفوا الصفات : لم يثبتوا لها وجوداً ذاتياً مستقلا عن الذات الالهية .

٧٩ – قولهم هذا هو المعروف بمسألة خلق القرآن، فقد نفوا الصفات ومنها الكلام، فساقهم هذا الى نفي ازلية الكلام، وبالتالي الى القول بان القرآن حادث في الزمان . راجع هامش ٦٥ .

واجتنابُ القبيح واجبٌ كذلك . وورودُ التكاليفِ ألطافٌ للباري تعالى[٨٠] أرسلها الى العباد بتوسط الانبياءِ – عليهم السلام – امتحاناً واختباراً، «ليهلِكَ من هَلَكَ عن بيّنة ويحيا من حيَّ عن بيّنة » .

ب – آراء الجبرية .

الجبرُ هو نفيُ الفعل حقيقة عن العبدِ ، واضافتهُ الى الربّ تعالى[٨١] . والجبريةُ اصنافٌ . فالجبريةُ الخالصة هي التي لا تُثبتُ للعبدِ فعلاً ولا قدرة على الفعل اصلاً . والجبرية المتوسطة : تثبتُ للعبدِ قدرةً غيرَ مؤثرةٍ . فأما من أثبتَ للقدرة الحادثةِ أثراً في الفعل ، وسمّى ذلك كسباً ، فليس بجبري[٨٢] .

١ . **نفي الصفات** : والجهميةُ اصحابُ جهمِ بن صفوان ، وهو من الجبريةِ الخالصة ... وافقَ المعتزلة في نفيِ الصفاتِ الازلية ، وزادَ عليهم باشياءَ منها قوله : لا يجوزُ أنْ يُوصفَ الباري تعالى بصفةٍ يُوصف بها خَلقهُ ، لأن ذلك يقتضي تشبيهاً ؛ فنفى كونهُ حيًّا عالماً ، واثبتَ كونهُ قادراً فاعلاً خالقاً ، لانه لا يوصف شيءٌ من خلقهِ بالقدرة والفعل والخلقِ ...

٢ . **التسيير** : ومنها قولهُ في القدرة الحادثة : إن الانسانَ ليسَ يقدر على شيء ، ولا يوصفُ بالاستطاعةِ ، وانما هو مجبورٌ في أفعاله ، ولا قدرة له ، ولا ارادة ولا اختيار ؛ وانما يخلقُ الله تعالى الافعال فيه على حسب ما يخلقُ في سائر الجمادات ، وتنسبُ اليه الافعال مجازاً كما تنسب الى الجمادات ، كما يقال : اثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرّكَ الحجرُ ... والثوابُ والعقاب جبرٌ[٨٣] ، كما ان

٨٠ – التكاليف ألطاف : يريد ان الزام الناس بما في الشرائع من اوامر ونواهٍ انما هو رحمة من الله بعباده ، وحجة له عليهم في ما يؤول اليه امرهم في الآخرة ، راجع هامش ٥٦ .

٨١ – نفي الفعل حقيقة : اي حمله على المجاز ، واعتبار الفاعل الحقيقي الله تعالى .

٨٢ – اي : من قال بان للعبد ارادة، وان الفعل، ان قدّره الله عليه، كان كسباً منه بفضل اتجاه ارادته اليه ، هذا ليس جبرياً .

٨٣ – يريد ان العبد مسيّر ايضاً في ما يقسم له من سعادة النعيم او شقاء الجحيم .

الافعالَ جبرٌ . قال : واذا ثبتَ الجبر فالتكليفُ ايضاً كان جبراً[٨٤] .

٣ . **العقل والمعرفة** : ومنها قوله: من أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده ، لان العلم والمعرفة لا يزولان بالجحد ، فهو مؤمنٌ . قال : والايمانُ لا ينبعّضُ ، أي لا ينقسم الى عَقْدٍ وقول وعملٍ ؛ قال : ولا يتفاضل أهله فيه ، فايمان الانبياء وايمان الامة على نمط واحد ، اذ المعارف لا تتفاضلُ . وكان السلفُ كلهم من أشدّ الرادّين عليه ، ونَسبَتْه الى التعطيل المحضِ . وهو ايضاً موافقٌ المعتزلة في نفي الرؤية[٨٥] واثبات خلق الكلام ، وايجاب المعارف بالعقل قبلَ ورود الشرع[٨٦] .

ج ـ آراء الصفاتية .

١ . **الصفات الالهية** : اعلم ان جماعة كبيرةً من السلفِ كانوا يُثبتون للهِ تعالى صفات ازلية من العلمِ والقدرةِ والحياة والارادة والسمعِ والبصر والكلام والجلالِ والاكرام والجود والإنعام والعزةِ والعظمةِ ، ولا يفرّقونَ بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقونَ الكلام سوقاً واحداً . وكذلك يُثبتون صفات جبرية مثل: اليدين والرجلين، ولا يؤوّلون ذلك، الا انهم يقولون بتسميتها صفات جبرية . ولما كان المعتزلة ينفون الصفاتِ ، والسلف يثبتون ، سُميَ السلفُ صفاتية ، والمعتزلةُ معطلة .

٢ . **قول السلف** : بلغَ بعضُ السلف في اثبات الصفاتِ الى حدّ التشبيهِ بصفات المحدثات[٨٧] ، واقتصر بعضهم على صفات دلت الافعال عليها ، وما ورد بالخبر[٨٨] فافترقوا فيه فرقتين : منهم من أولها على وجه يحتملُ اللفظُ ذلك ، ومنهم من توقفَ في التأويل[٨٩] وقال : عرفنا بمقتضى العقل : أن الله تعالى ليس

٨٤ ـ يريد انه مسيّر ايضاً في اطاعة اوامر الشرع والرضوخ لنواهيه .
٨٥ ـ اي : نفي رؤية الله في الآخرة، والسلف على ان المؤمنين يرونه، واما الكافرون فلا.
٨٦ ـ اي : ان القيم خاضعة للادراك العقلي ، وقول الشرع فيها تابع لهذا الادراك .
٨٧ ـ اي : صفات الكائنات المحدثة ، والمقصود صفات الذات .
٨٨ ـ يريد : ما ورد في الكلام المنزل .
٨٩ ـ اي : الوقوف في التأويل عند حد قريب والاعتراف بالجهل .

كمثله شيء ، فلا يشبهُ شيئاً من المخلوقات ، ولا يشبهه شيء منها ، وقطعنا بذلك ، إلا أنا لا نعرفُ معنى اللفظ الوارد فيه مثلُ قوله تعالى : « الرحمنُ على العرش استوى » ، ومثل قوله : « خلقتُ بيدي » ، ومثلُ قولهِ : « وجاء ربك » الى غير ذلك . ولسنا مكلفين بمعرفةِ تفسير هذه الآيات وتأويلها ، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بانه « لا شريكَ لهُ » ، « وليسَ كمثلهِ شيء »[٩٠] . وذلك قد اثبتناه يقيناً .

٣ . **قول المشبهة** : ثم ان جماعةً من المتأخرين زادوا على ما قاله السلفُ ، فقالوا : لا بدَّ من اجرائها على ظاهرها ، والقول بتفسيرها كما وردتْ من غير تعرّضٍ للتأويل ، ولا توقف في الظاهرِ ، فوقعوا في التشبيه الصرف ؛ وذلك خلافُ ما اعتقدهُ السلفُ ...

٤ . **قول المتكلمين** : أما السلفُ الذين لم يتعرضوا للتأويلِ ، ولا استهدفوا للتشبيه ، فمنهم مالك بن انس[٩١] – رضي الله عنه – اذ قال : الاستواء معلومٌ ، والكيفيةُ مجهولةٌ ، والايمانُ به واجبٌ ، والسؤالُ عنه بدعةٌ[٩٢] ... حتى انتهى الزمان الى عبدِ الله بن سعيد الكُلاّبي ، وأبي العباس القلانسي ، والحرث ابن اسد المحاسبي ، وهؤلاء كانوا من جملة السلف ، الا انهم باشروا عِلمَ الكلام ، وأيدوا عقائدَ السلفِ بحجج كلامية وبراهينَ اصولية ... حتى جرى بين أبي حسن الاشعري وبين استاذه مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والاصلح فتخاصما ، وانحازَ الاشعري الى هذه الطائفة ، فأيد مقالتهم بمناهجَ كلامية[٩٣] ، وصار ذلك مذهباً لأهلِ السنّةِ والجماعةِ ، وانتقلت سمةُ الصفاتيةِ الى الاشعريةِ[٩٤] ...

٩٠ – طه ٢٠/٥ ، الفجر ٨٩/٢٢ ، الانعام ٦/١٦٣ ، الشورى ٤٢/١١ .

٩١ – مالك بن انس (٧٩٥ م) : امام المدينة وصاحب المذهب الفقهي المعروف بالمالكي .

٩٢ – البدعة ، في التعريفات : « الفعلة المخالفة للسنة ، سميت البدعة لان قائلها ابتدعها من غير مقال امام » ، اي : ما استحدث من رأي او عقيدة من غير استناد الى اصل وثيق .

٩٣ – استاذه هو الجبائي ، والمقصود بالمناهج الكلامية : الادلة البرهانية .

٩٤ – يشير الى ان الصفاتية تبنت المذهب الاشعري واعتمدته واندرجت تحت اسمه .

د – آراء الاشعرية .

١ . **ماهية صفات الفعل** : قال أبو الحسن : الباري تعالى عالمٌ بعلمٍ ، قادرٌ بقدرة ، حيٌّ بحياة ، مريد بارادة ، متكلم بكلام ، سميع بسمع ، بصير ببصر ... وهذه صفات ازلية قائمة بذاته : لا يقال هي هو ولا غيره . ولا لا هو ، ولا لا غيره[95] ... وعلمه واحد يتعلق بجميع المعلومات : المستحيل والجائز والواجب ، والموجودِ والمعدومِ ، وقدرتهُ واحدةٌ تتعلق بجميع ما يصحُّ وجوده من الجائزات ، وارادتهُ واحدة تتعلقُ بجميع ما يقبل الصفاتِ ، وكلامُهُ واحدٌ هو أمرٌ ونهيٌ ، وخبرٌ واستخبار ، ووعد ووعيد . وهذه الوجوهُ ترجع الى اعتبارات في كلامهِ لا الى عدد في نفسِ الكلام[96] ، والعبارات والالفاظ المنزلة على لسان الملائكة الى الانبياء – عليهم السلام – دلالاتِ على الكلام الازلي ، والدلالةُ مخلوقةٌ محدثةٌ ، والمدلول قديم ازلي[97] . والفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو ، كالفرق بين الذّكر والمذكور : فالذكرُ محدَث والمذكور قديم ... والكلام عندَ الاشعري معنى قائم بالنفس سوى العبارةِ[98] ، بل العبارة دلالة عليه من الانسانِ . فالمتكلم عندهُ من قام به الكلامُ ، وعند المعتزلة من فعلَ الكلامَ ؛ غير انَ العبارةَ تسمى كلاماً إما بالمجاز واما باشتراكِ اللفظ .

٢ . **الجبر والكسب** : قال : وارادتهُ واحدة قديمة ازلية متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة وأفعال عبادِهِ ، من حيثُ انها مخلوقة لا من حيث انها مُكتسبة لهم[99] . فعن هذا قال : أراد الجميع خيرها وشرّها ونفعها وضرّها ، وكما أراد وَعَلِم أراد من العباد ما علم ، وأمر القلم حتى كتب في اللوح المحفوظ . فذلك حكمهُ وقضاؤه وقدرُهُ الذي لا يتغيرُ ولا يتبدل ... والعبد قادرٌ على أفعالِ العبادِ ، اذ الانسانُ يجد من نفسهِ تفرقة ضرورية بينَ حركاتِ الرعدةِ

٩٥ – يريد : انه اثبت الصفات ، لكنه امسك عن الكلام في وجه صلتها بذات الله .

٩٦ – اي : الى مدلول الكلام لا الى اعتباره المادي كرسم الحرف او انطلاق الصوت .

٩٧ – الدلالة هي العبارة ، والمدلول هو المحمول المعنوي الذي تؤديه .

٩٨ – وصفه بأنه حديث نفسي ، اي انه التعبير قبل ان يتجلى في القالب اللفظي .

٩٩ – اي : ان القدرة على الفعل مخلوقة ، اما الكسب ، أي نسبة الفعل الى العبد ، فمرده الى ارادة العبد . انظر هامش ٥٣ من هذا الفصل .

والرعشة ، وبين حركات الاختيار والارادة . والتفرقة راجعة الى ان الحركات الاختيارية حاصلة بحيث ان القدرة تكون متوقفة على اختيار القادر ، فمن هذا قال : المكتَسَب هو المقدور بالقدرة الحادثة والحاصل تحت القدرة الحادثة[100] . ثم على أصل أبي الحسن : لا تأثيرَ للقدرة الحادثة في الاحداث[101] ... غير أن الله تعالى أجرى سنته بان يخلقَ عقيبَ القدرة الحادثة او تحتها ومعَها ، الفعلَ الحاصلَ ، اذا أراده العبدُ وتجرد له ، وسمي هذا الفعلُ كسباً . فيكون خلقاً من اللهِ تعالى ابداعاً واحداثاً ، وكسباً من العبدِ ، مجعولاً تحتَ قدرته ...

٣ . **ماهية صفات الذات** : ومن مذهبِ الاشعري ان كلّ موجود فيصحُّ ان يُرى ، فان المصححَ للرؤيةِ انما هو الوجودُ ، والباري تعالى موجود، فيصحُّ ان يُرى . وقد ورد في السمع ان المؤمنين يرونه في الآخرة . قال الله تعالى : « وجوهٌ يومئذ ناضرةٌ الى ربها ناظرةٌ » ... ولا يجوز ان تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصالِ شعاعٍ ، او على سبيل انطباعٍ ، فان ذلك مستحيلٌ[102] ... واثبتَ السمع والبصرَ للباري تعالى صفتين هما ادراكان وراء العلمِ ، يتعلقانِ بالمدركات الخاصةِ بكل واحد بشرطِ الوجود . واثبت اليدين والوجه صفاتٍ خبرية ...

٤ . **الايمان واصحاب الكبائر** : قال : الايمانُ هو التصديقُ بالقلبِ ، وأما القولُ باللسانِ والعملُ على الاركان ففروعه . فمن صدّق بالقلب ، أي أقرّ بوحدانيةِ الله تعالى ، واعترفَ بالرسل تصديقاً لهم فيما جاؤوا به من عند الله تعالى بالقلب ، صحّ ايمانه ، حتى لو مات في الحال كان مؤمناً ناجياً . ولا يخرج من الايمان الا بانكار شيء من ذلك . وصاحب الكبيرة ، اذا خرج من الدنيا من غيرِ توبة ، يكون حكمُه الى الله تعالى : إما أن يغفر له برحمته ، واما ان يشفع

١٠٠ – القدرة الحادثة هي التي يخلقها الله في العبد متى اراد العبد القيام بعمل سمح به الله .

١٠١ – اي: ان القدرة الحادثة لذاتها لا تحقق فعلاً ، انما الله هو الذي يخلق الفعل على أثرها .

١٠٢ – اي : لا كما نرى الشيء في وضع خاص ، ومن زاوية معينة ، فنراه جزئياً وتنطبع هذه الصورة في ذهننا ، بل نستشعر وجوده فحسب .

فيه النبيُّ – صلى الله عليه وسلم – اذ قال: «شفاعتي لاهل الكبائر من أُمتي[١٠٣]»، واما ان يعذبه بقدارِ جرمهِ ، ثم يدخله الجنة برحمتِه ؛ ولا يجوزُ ان يخلد في النار مع الكفّار ، لما ورد به السمعُ من اخراج مَنْ كان في قلبهِ ذرّةٌ من الايمان ...

٥ . **السمع والعقل :** قال : والواجباتُ كلها سمعيةٌ ، والعقلُ ليس يوجب شيئاً ، ولا يقتضي تحسيناً وتقبيحاً . فمعرفةُ الله تعالى بالعقل تحصلُ ، وبالسمعِ تجبُ ... وكذلك شكرُ المنعم ، واثابة المطيع ، وعقاب العاصي، تجب بالسمع دونَ العقل[١٠٤] ؛ لا يجب على اللهِ تعالى شيء ما بالعقل ، لا الصلاح ولا الاصلح ولا اللطفُ ... وهو قادرٌ على مجازاةِ العبيدِ : ثواباً وعقاباً ؛ وقادرٌ على الافضالِ عليهم ابتداءً تكرماً وتفضلاً[١٠٥] ؛ والثوابُ والتفضلُ والنعيمُ واللطفُ كلهُ منه فضلٌ ، والعقابُ والعذابُ كلهُ عدلٌ ، « لا يُسألُ عما يفعل وهم يُسألون » .

٦ . **المعجزات والكرامات :** وانبعاثُ الرسل من القضايا الجائزة ، لا الواجبة ولا المستحيلة ؛ ولكنْ بعد الانبعاث صار تأييدهم بالمعجزات، وعصمتهم من الموبقات ، من جملة الواجباتِ ؛ اذ لا بد من طريق للمستمع يسلكهُ فيُعرف به صدقُ المدعي، ولا بدّ من ازاحة العلل فلا يقع في التكليف تناقضٌ[١٠٦] . والمعجزةُ : فعلٌ خارقٌ للعادة ، مقترنٌ بالتحدي ، سليمٌ عن المعارضةِ ، فينزلُ منزلة التصديق بالقول من حيث القرينة ، وهو منقسم الى خرق المعتاد ، والى

١٠٣ – حديث شريف . والكبائر جمع كبيرة ، وهي على ما في التعريفات : « ما كان حراماً محضاً شرع عليها عقوبة محضة بنص قاطع في الدنيا والآخرة » .

١٠٤ – يريد : اننا بالعقل نعرف ما امرنا بفعله من خير، وما نهينا عنه من شر، وليس لنا ان نحتكم الى العقل في تقرير الخير والشر . وانما يتقرر ذلك بأوامر الشرع ونواهيه .

١٠٥ – اي : له مطلق الارادة في اثابة العبد او معاقبته بغير اعتبار لاستحقاقه .

١٠٦ – اي : انه تعالى سمح ان تجري المعجزات على ايدي الانبياء لتكون شاهداً على صدقهم امام الناس ، وكان ذلك بان نحى العلل جانباً فتحققت المعجزة .

اثباتِ غيرِ المعتادِ[١٠٧]. والكراماتُ للأولياء حقٌّ[١٠٨]. وهي من وجهٍ تصديق للانبياء وتأكيدٌ للمعجزاتِ. والايمان والطاعة بتوفيقِ الله تعالى، والكفر والمعصية بخذلانهِ؛ والتوفيقُ عنده خلق القدرةِ على الطاعةِ، والخذلانُ خلقُ القدرةِ على المعصيةِ...

٧. **ماهية اوصاف المعاد**: ومـــا وردَ به السمعُ من الاخبار عن الأمور الغائبةِ: مثل القلم واللوح والعرشِ والكرسي والجنةِ والنارِ، فيجبُ اجراؤها على ظاهرِها، والايمان بها كما جاءت، اذ لا استحالة في اثباتها. وما ورد من الاخبار عن الامور المستقبلة في الآخرة: مثل سؤال القـــبر، والثواب والعقاب فيه[١٠٩]، ومثل الميزان والحسابِ والسراط، وانقسام الفريقين «فريق في الجنة وفريق في السعير[١١٠]» فحقٌّ يجبُ الاعترافُ به واجراؤها على ظاهرها، اذ لا استحالة في وجودها.

القسم الثالث ـ النص والتأويل

المختار من القرآن الكريم

١ ـ الصفات والتوحيد.

أ ـ صفات الذات:

كلُّ شيءٍ هالكٌ إلا وجهَهُ. القصص ٢٨/٨٨

١٠٧ – قسم المعجزات الى نوعين: ما يخرق المعقول وما يخرق المعتاد، فالاول نظير تحول عصا موسى الى حية، والثاني نظير اعجاز القرآن.

١٠٨ – الكرامات الاولياء من قبيل المعجزات للانبياء. والكرامة على ما في التعريفات: «ظهور أمر خارق للعادة من قبيل شخص غير مقارن لدعـــوى النبوة... وما يكون مقروناً بدعوى النبوة يكون معجزة». وهي نظير ما عرف به الاولياء من احتمال الاذى الشديد.

١٠٩ – لعله يريد حالة الاموات قبل يوم القيامة وما يكون من امر سعادتهم او شقائهم وهم بعد في القبور.

١١٠ – القرآن الكريم: سورة الشورى آية ٧.

ويبقى وجهُ ربّك ذو الجلالِ والاكرام . الرحمن ٥٥/٢٧

واصبر لحكمِ ربك فانك باعيننا . الطور ٥٢/٤٨

ان الذين يبايعونَك انما يبايعون اللهَ يدُ اللهِ فوقَ أيديهم الفتح ٤٨/١٠

وجاء ربُّك والمَلَكُ صفّاً صفّاً . الفجر ٨٩/٢٢

الرحمنُ على العرش استوى . طه ٢٠/٥

ب - آيات التنزيه :

ليس كمثله شيءٌ وهو السميع البصيرُ . الشورى ٤٢/١١

سبحانَ ربّك ربِّ العزةِ عمّا يصفون . الصافات ٣٧/١٨٠

لا تُدركُهُ الابصارُ وهو يُدركُ الابصارَ . الانعام ٦/١٠٣

وما كانَ لبشرٍ ان يكلمهُ الله إلا وحياً . الشورى ٤٢/٥١

ج - صفات الفعل :

اللهُ لا إلهَ إلا هوَ الحيُّ القيومُ . آل عمران ٣/١

إنما أمرُهُ اذا أراد شيئاً ان يقولَ له كُنْ فيكونُ . يس ٣٦/٨٢

وربُّكَ يخلُقُ ما يشاء ويختارُ . القصص ٢٨/٦٨

يزيدُ في الخلقِ ما يشاء ان الله على كل شيء قدير . فاطر ٣٥/١

لا يُسألُ عما يفعلُ وهم يُسألُون . الانبياء ٢١/٢٣

وكلّمَ اللهُ موسى تكليماً . النساء ٤/١٦٤

واللهُ يسمع تحاوركما ، إن اللهَ سميعٌ بصير . المجادلة ٥٨/١

إنا جعلناه قُرآناً عربيّاً لعلكم تَعقِلون . الزخرف ٤٣/٣

ان اللهَ عندَهُ علمُ الساعةِ . لقمان ٣١/٣٤

ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة . المجادلة ٥٨/٧

وما يعزُبُ عن ربّك مثقالُ ذرةٍ في الارض ولا في السماء .
يونس ١٠/٦١

وعنده مفاتيحُ الغيبِ لا يعلمُها الا هو . الانعام ٦/٥٩

٢ - القدر والعدل .

أ - حرية الارادة :

فمَنْ يعملْ مِثقالَ ذرةٍ خيراً يَرَهُ ، ومنْ يعملْ مثقالَ ذرّةٍ شرّاً يَرَهُ .
الزلزلة ٩٩/٨

وقُلِ الحقُّ من ربّكم فمن شاء فليُؤمن ومن شاء فليَكفُرْ .
الكهف ١٨/٢٩

كلُّ امرىءٍ بما كسبَ رهين . الطور ٥٢/٢١

ما اصابكَ من حسنةٍ فمن اللهِ وما أصابكَ من سيئة فمن نفسكَ .
النساء ٤/٧٩

اعملوا ما شئتم إنه بما تعملونَ بصير . فصلت ٤١/٤٠

وما ظَلمونا ولكنْ كانوا أنفسَهُم يَظلِمون . البقرة ٢/٥٧

من عَمِلَ صالحاً فلِنفْسه ومن أساء فعليها . فصلت ٤١/٤٦

ان اللهَ لا يُغيّر ما بقومٍ حتى يُغيّروا ما بانفسهم . الرعد ١٣/١١

إنّا هدَيْناهُ السبيلَ إمّا شاكراً واما كفوراً الدهر ٧٦/٣

ب - الجبر والكسب :

ختَمَ اللهُ على قلوبهم وعلى سَمْعهم ، وعلى أبصارهم غِشاوةٌ ولهم عذابٌ عظيم . البقرة ٢/٦ - ٧

من يَهدِ اللهُ فهو المهتدي ومن يُضْلِلْ فأولئك هم الخاسرون .
الاعراف ٧/١٧٨

قـُلْ لنْ يُصيبَنا الا ما كتب اللهُ لنا ، هو مولانا ، وعلى
الله فليتوكل المؤمنون . التوبة ٩/٥١

ولو شاءَ ربُّك ما فعلوه ، فـَذرْهـُم وما يفترون . الانعام ٦/١١٢

ومن يُهن ِ اللهُ فما لهُ من مكر ِم ، ان اللهَ يفعلُ ما يشاء . الحج ٢٢/١٨

ولو شاء ربُّك لجعل الناس أمةً واحدةً ولا يزالون مختلفين .
هود ١١/١١٩

إنَّ هذه تذكرةٌ فمن شاء اتخذَ الى ربه سبيلاً ، وما تشاؤون
الا ان يشاء اللهُ . الدهر ٧٦/٢٩ – ٣٠

كـُتب عليكم القتالُ وهو كـُرْهٌ لكم ، وعسى ان تكرهوا
شيئاً وهو خيرٌ لكم ، وعسى ان تحبوا شيئاً وهو شرٌ لكم ، واللهُ
يعلمُ وانتم لا تعلمون . البقرة ٢/٢١٦

٣ – الحشر ويوم القيامة .

أ – أحوال القيامة :

يسأل أيانَ يومُ القيامةِ ، فاذا بَرِقَ البصرُ وخسَفَ القمرُ وجُمع
الشمسُ والقمرُ ، يقول الانسانُ يومئذٍ اين المفر[111] . القيامة ٧٥/٦ – ١٠

القارعةُ ما القارعةُ ، وما ادراك ما القارعةُ ، يوم يكونُ الناسُ
كالفراشِ المبثوثِ ، وتكونُ الجبالُ كالعِهن المنفوش . القارعة ١٠١/١ – ٥

اذا زُلزلت الأرض زلزالهـا ، وأخرجَتِ الارضُ اثقالها
وقال الانسانُ ما لها[112] . الزلزلة ٩٩/١ – ٣

١١١ – برق البصر : تحير .
١١٢ – اثقال الارض : من في جوفها من الاموات .

يومَ يخرجونَ من الاجداث سِراعاً ، كأنهم الى نُصُبٍ يوفِضون خاشعةً أبصارهم ، ترهَقُهم ذِلّة ، ذلك اليومُ الذي كانوا يُوعَدون[113] . المعارج ٧٠/٤٣ – ٤٤

أيحسَبُ الانسانُ أن لن نجمعَ عظامَه ، بلى قادرين على ان نُسوّيَ بنانه . القيامة ٧٥/٤

يومَ يفرُّ المرءُ من أخيه وأمّه وأبيه وصاحبته وبنيه ، لكل امرىءٍ منهم يومئذٍ شأنٌ يُغنيه . عبس ٨٠/٣٤ – ٣٧

وجوهٌ يومئذ مُسفِرة ضاحكة مُستبشرة ، ووجوه يومئذ عليها غَبَرةٌ ترهَقُها قَتَرَةٌ ، أولئك هم الكفرةُ الفَجَرةُ[114] .

عبس ٨٠/٣٨ – ٤٢

يوم نحشرُ المتّقين الى الرحمن وفداً ، ونسوقُ المجرمين الى جهنم وِرْداً . مريم ١٩/٨٥ – ٨٦

ب – أحوال الجحيم :

انّ الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم ناراً كلما نضِجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غيرها ليَذوقوا العذاب . النساء ٤/٥٦

إنا أعتدنا للكافرين سلاسلَ واغلالاً وسعيراً . الدهر ٧٦/٤

ولولا أنْ كتب الله عليهم الجَلاء لعَذّبهم في الدنيا ، ولهم في الآخرة عذابُ النارِ[115] . الحشر ٥٩/٣

فادخلوا أبوابَ جهنمَ خالدينَ فيها فلبئْس مثوى المتكبرين .

النحل ١٦/٢٩

١١٣ – النصب : كل ما نصب وعبد . يوفضون : يسرعون . ترهقهم ذلة : تغشاهم ذلة
١١٤ – مسفرة : مشرقة . غبرة : كدورة . قترة : ظلمة وسواد .
١١٥ – الجلاء : الخروج من الوطن ، وهنا الرحيل من الدنيا .

ثم انكم ايها الضالون المكذّبون لآكلون من شجرٍ من زقّوم ، فمالئون منها البطون ، فشاربون عليه من الحميم .

الواقعة ٥٦/٥١ – ٥٤

إن شجرةَ الزقّومِ طعامُ الاثيم ، كالمُهْلِ يغلي في البطون ، كغَلي الحميم[116]

الدخان ٤٤/٤٣ – ٤٦

وترى المجرمين يومئذ مُقرّنين في الأصفاد ، سرابيلهُم من قطران وتغشى وجوههم النارُ .

ابراهيم ١٤/٤٩ – ٥٠

والذين كفروا الى جهنم يُحشرون .

الانفال ٨/٣٦

ج – احوال النعيم :

والذين آمنوا وعَمِلوا الصالحات سنُدخِلُهم جناتٍ تجري من تحتها الانهارُ خالدينَ فيها ابداً لهم فيها ازواجٌ مُطهّرة ونُدخِلهُم ظلاًّ ظليلاً .

النساء ٤/٥٧

انّ المتقين في مقامٍ أمين ، في جناتٍ وعيون ، يَلبسون من سُندُسٍ وإستبْرقٍ متقابلين[117] ، كذلك وزوّجناهم بحُورٍ عينٍ[118] .

الدخان ٤٤/٥١ – ٥٥

جناتُ عدنٍ تجري من تحتها الانهارُ خالدين فيها وذلك جزاء من تزكّى .

طه ٢٠/٧٦

فيها سرُرٌ مرفوعةٌ ، واكوابٌ موضوعة ، ونمارق مصفوفةٌ ، وزرَابيُّ مبثوثة[119] .

الغاشية ٨٨/١٣–١٦

١١٦ – المهل : عكر الزيت . الحميم : الماء الحار .

١١٧ – السندس : نسيج من الحرير . الاستبرق : الغليظ من الديباج .

١١٨ – العين ، جمع عيناء : الواسعة العينين . والحـور ، جمع حوراء ، والحوَر شدة سواد العين في شدة بياضها .

١١٩ – نمارق : وسائد . زرابي : بسط منقوشة . مبثوثة : مبسوطة .

وجزاهم بما صبروا جنةً وحريراً ، متكئين فيها على الارائكِ
لا يرَوْن فيها شمساً ولا زمهَريراً . الدهر ١٢/٧٦ – ١٣

يَطوفُ عليهم ولدانٌ مخلـَّدون إذا رأيتَهُم حَسِبتَهم لؤلؤاً
منثوراً . الدهر ١٩/٧٦

انّ الابرار يشربون من كأسٍ كان مِزاجها كافوراً . الدهر ٥/٧٦ – ٦

٤ – السمع والعقل .

أ – اعتماد النص :

يسألونك عن الروح قـُل الروحُ من أمر ربي وما أُوتيتم من
العلم الا قليلاً . الاسراء ٨٥/١٧

ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علمٌ ، فلمَ تحاجّون فيما ليس
لكم به علمٌ ، والله يعلمُ وانتم لا تعلمون . آل عمران ٦٦/٣

فأما الذين في قلوبهم زَيْغٌ فيتـّبعون ما تشابَه منهُ ابتغاء الفتنةِ
وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا اللهُ ، والراسخون في العلمِ
يقولون آمنـّا به . آل عمران ٧/٣

ومِنَ الناسِ مَنْ يجادلُ في الله بغيرِ علمٍ ويتبع كل شيطان
مريد . الحج ٣/٢٢

ب – الاستعانة بالتأويل :

وهو الذي جعلَ لكم النجومَ لتهتدوا بها في ظلماتِ البرّ
والبحرِ ، قد فصّلنا الآيات لقومٍ يعلمون . الانعام ٩٧/٦

ان في ذلك لذِكرى لمن كان له قلبٌ او ألقى السمع وهو شهيد .
ق ٣٦/٥٠ – ٣٧

قلْ هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون . الزمر ٩/٣٩

وتلك الامثالُ نَضْرِبُها للناسِ وما يَعْقِلُها الا العالمون .

العنكبوت ٢٩/٤٣

ألم ترَ انّ الله انزلَ من السماء ماءً فاخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها ... انما يخشى اللهَ من عبادهِ العلماء . فاطر ٣٥/٢٧ ٢٨

إنَّ في خلقِ السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الالباب . آل عمران ٣/١٩٠

أفلا ينظرونَ الى الابل كيف خُلقَتْ ، والى السماء كيف رُفِعتْ ، والى الجبالِ كيفَ نُصِبتْ ، والى الارض كيف سُطِحت ، فذكّر انما انت مذكّرٌ ، لستَ عليهم بمُسَيطِر ، الا من تولى وكفر ، فيعذبه الله العذابَ الاكبر . الغاشية ٨٨/١٧ - ٢٤

ادعُ الى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلْهم بالتي هي احسنُ ، ان ربّك هو اعلمُ بمن ضلّ عن سبيله وهو اعلمُ بالمهتدين . النحل ١٦/١٢٥

يُؤتي الحكمة من يشاء ، ومن يُؤتَ الحكمة فقد أُوتي خيراً كثيراً ، وما يذّكّرُ الا أولو الالباب . البقرة ٢/٢٦٩

مُطالعات للتوسّع

احمد امين : **فجر الاسلام** ، الفصل ١ و ٣ و ٤

احمد امين : **ضحى الاسلام** ، ج ٣ : تمهيد في نشأة علم الكلام ، المعتزلة ، الاشعرية .

مصطفى عبد الرازق : **تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية .**

علي مصطفى الغَرابي : **تاريخ الفرق الاسلامية .**

زهدي جار الله : **المعتزلة .**

حموده غرابة : **الاشعري .**

البير نادر : **فلسفة المعتزلة** (١ و ٢).

الفصل الرابع

أبو العلاء المعرّي

(٩٧٣ – ١٠٥٧ م)

الرجل والعصر

معالم العصر .

صورة العصر . – عصر ابي العلاء هو صدر النصف الثاني من العهد العباسي؛ وهو عصر كان ابرز مظاهره تجزؤ الخلافة العباسية الى دويلات ، حكمها امراء لم يدينوا للخليفة العباسي بغير الطاعة الدينية ؛ بل منهم من خلع حتى هذه الطاعة واعلن خلافة مستقلة ، نظير ما فعل الفاطميون في مصر . وقد كان هذا التجزؤ نتيجة حتمية لضعف السلطة المركزية في الخلافة ، وطمع الولاة بالحكم الذاتي ؛ فاذا الخلافة العباسية دويلات ذات استقلال اداري ومالي وعسكري ، يحكمها الامير المغتصب بالقوة والقهر .

على ان الطمع لم يقف بهؤلاء الامراء عند الاستقلال باماراتهم، بل امتد الى ما يتاخمها من مناطق الامارات المجاورة . فنشبت لذلك المنازعات المريرة بين الامراء المغتصبين ، وشنّ بعضهم على بعض غارات متواصلة كان النصر فيها سجالاً ، وتقلص سلطان الخلافة حتى اقتصر على بلاد ما بين النهرين ، ومنطقة خليج فارس ، تتوسطها بغداد عاصمة العباسيين . ولقد كان هذا سبباً في تصدّع كيان الدولة ؛ فتضعضعت شؤون الصناعة ، وارتبكت خطوط التجارة ،

واضطرب حبل الامن ، وغدت مناطق الزراعة عرضة للغزو والنهب ، تُغير عليها قبائل البدو المجاورة آناً ، وتروّعها عصابات اللصوص والشذاذ آناً آخر . وقد استتبع هذا الوضع قيام فروق واسعة بين غني وفقير ، وقويّ وضعيف ، وعالم وجاهل ؛ فكان من ثَمَّ ذلك الفساد الذي دبَّ في اخلاق الناس ، وسمّم الصِّلات الاجتماعية التي تقوم بينهم .

والحقُّ ان هذا التجزؤ السياسي الذي فتح باب الشرور ، كان في الوقت نفسه ، عاملاً هامًّا من عوامل النهضة الفكرية والادبية ، اذ تعددت مراكز الفكر بتعدد عواصم السياسة ، واشتدت المنافسة بين الامراء في تنشيطها ، وتسابقوا الى رعاية العلماء والادباء بالبذل السخي والاكرام الفائق . فاتسع بذلك مجال التحصيل ، وتضاعفت الهمة في البحث والانتاج ، وارتفعت عالياً مكانة العلماء والادباء ، ودرَّت عليهم اخلاف الرزق بما يستحقون .

احاسيس العصر . – على ان الكلام في عصر ابي العلاء شيء ، والكلام في العصر كما تحسسه هو شيء آخر . فالصورة التي ارتسمت في مخيلته ، وغذّت افكاره ، ووجهت آراءه انما هي وليدة احاسيسه ، اكثر مما هي وليدة الواقع التاريخي . فلئن وقع المؤرخ على كثير من مظاهر الفساد في السياسة ، ودلائل الضيق في الاقتصاد، وظواهر التفسخ في المجتمع، وامارات الانحطاط في الاخلاق والآداب العامة؛ فان شاعرنا – في ما يبدو – لم يكن يتحسس من احوال العصر الا هذه الظواهر المشؤومة . ولئن كانت احوال العصر العامة في اتجاه محقق من سيءٍ الى اسوأ ، فانه قد ايقن انها قد بلغت من السوء الحد الاقصى .

ولما كان الغرض البعيد الذي نمهد له انما هو فهم ادب ابي العلاء ، كان لزاماً علينا ان نرى الحياة كما رآها هو ، وان ننظر اليها بمنظاره هو ، لا بعين المؤرخ المحقق فحسب ، فيتضح لنا – من ثمَّ – ان ضعف الخلفاء ، وتجزؤ الامبراطورية الاسلامية الى خلافات متنابذة ، ودويلات متنازعة ، قد حوّل الوضع السياسي الى جحيم مستعر . واذ تمزقت اوصال الامبراطورية على هذا النحو ، وفقد الامن ، ارتبكت سبل التجارة ، وشلّ نشاط الصناعة ، ونضب معين الزراعة ؛ واذ اشتدت الضائقة ، وشاع العدوان ، واستفحلت الفوضى ؛ لجأ الناس الى

الخيانة والخداع ، واحتالوا على المعاش بشتى الاساليب : حلالها وحرامها ، سواء في ذلك اهل الدنيا وكثيرون من ارباب الدين . وغدت بذلك الحياة جحيماً يستعر بالاطماع ويتلظى بالشهوات ؛ وصار سبيل الخلاص الاوحد - في رأيه — الانقراض والعدم .

فأبو العلاء ، والحالة هذه ، لم يرَ في استبحار العمران ، وضخامة الثروات ، وارتفاع مستوى العيش ، الا البطر والاستغلال وشهوة المادة ؛ ولا استشفَّ من رواج اسواق الادب ، واتساع حقول العلم ، وتنوع ثمار الفكر ، الا الاستجداء والادعاء والنفاق . وكان هــذا العصر ايضاً من اروع العصور ادباً ، واخصبها انتاجاً ، وانشطها تفكيراً ؛ ويكفي دليلاً ان يكون المعرّي نفسه ثمرة من ثماره اليانعة .

سيرة الرجل .

احداث حياته . — ولد المعرّي في بيت عـلم وقضاء في معرة النعمان . ولم يكن الجُدري ، الذي أصابه في طفولته ، وذهب ببصره وهو دون العاشرة ، ليمنعه من طلب العلم ، فأخذه بالسمع عن والده اولاً . ثم وفــد على حلب ، واستكمل تحصيله على علمائها الافذاذ . ولم يقنع بالعلوم التي اشتهر بها اعلام بيئته من لغة وشريعة ، بــل تاقت نفسه الى التعرف بعلوم الاوساط الاخرى : من دينيات وعقليات . فقصد الى انطاكية اولاً ، وفيها كان اول عهده بالتعليم المسيحي والفكر اليوناني . وقام بعد حين برحلة الى طرابلس مارّاً في اللاذقية ، وفي اللاذقيــة اتصل ببعض الرهبان واستزاد منهم ، بالمحاورة والمناقشة ، علماً باللاهوت المسيحي . وكان في طرابلس مكتبات زاهرة ، فمكث فيها زمناً يُقرأ عليه بعض ما فيها ، ويرتاد المجالس فيصغي ويناقش . وكأن ما فقده من حاسة البصر قد ضاعف من قوة ذاكرته ، فكان يعي ويحفظ كل ما يُتلى على سمعه ، ويجري في حضوره .

وورد عليه في هذه الاثناء نعي والده ، فقطع عليه هذه الفترة السعيدة من حياتــه ، اذ اضطر للعودة الى المعرة على الاثر . وفي المعرة سار سيرة العلماء ،

فجلس يعلم ويشرح ، ويجادل ويناقش ، وينظم الشعر ويصوغ الرسائل ، حتى ذاع له صيت اللغوي المدقق ، والاديب الناقد ، والشاعر الفذ . وكانت اكثر عنايته في شعر المتنبي ، يشرحه لطلابه معجباً به ، فنشأ له من انصار المتنبي وخصومه ، انصار وخصوم اشداء . على ان الملل لم يلبث ان ران على نفسه ، فتاقت الى السفر . وكان غرضه هذه المرة بغداد عاصمة العواصم . فشد اليها الرحل في مطلع القرن الحادي عشر . وعرف علماء بغداد بقدومه، وكانت شهرته قد ذاعت عندهم، فاستقبلوه استقبالاً حافلاً انساه ما عاناه في سفره من متاعب . وأقام أمداً يحضر مجالسهم ويساهم في ابحاثهم ومناقشاتهم . لكن صلاته بعلماء بغداد لم تلبث ان ساءت ، لما كان من تعصبهم على المتنبي وانتصاره له ، فغدا مقامه بينهم ثقيلاً . وكان يفكر بالعودة الى المعرة ، عندما بلغه مرض والدته ، فحزم امره على الرحيل ، وعاد من بغداد بمكاسب فكرية جناها مما عرفه عن اخوان الصفاء ، وعن مذاهب الهنود وفلسفتهم الصوفية . واقام بقية حياته في المعرة ، يقتصر في طعامه على الحبوب والخضار ، ويعتزل الناس في ما عدا الجلوس للتدريس ، ومراسلة كبار الادباء . وفي هذه الفترة نظم شعره الفلسفي الذي يضمه ديوان **لزوم ما لا يلزم** . ولقد عرض في هذا الديوان الكثير من افكاره الدينية والفلسفية الجريئة ، فكان ذلك سبباً في ازدياد المعجبين به من ناحية ، والناقمين عليه من ناحية أخرى . وقضى نحبه في مطلع النصف الثاني من القرن الحادي عشر ، بين شامت به ومترحّم عليه .

الشخصية والبيئة . – لم يتوصل علماء النفس بعد ، الى اكتشاف ناموس يقرر مدى التفاعل ونوعه بين مؤثرات الحياة من جهة ، والمزاج الخلقي واللون الفكري من جهة ثانية . فالقول بأن الانسان وليد البيئة او التربية قول سطحي، وحكم مائع جارف، ان هو صدق في بعض الاتجاهات العامة ، فقد لا يصدق في التفاصيل والدقائق . ذلك أن النفس الانسانية اعتبار شديد الابهام، غامض الماهية ، والناس – الى ذلك – متفاوتون في فطرهم . ولما كانت احوال الحياة واحداثها متباينة باعتبار دواعيها وظروفها ، كان تأثيرها على النفوس مختلفاً ، وربما جاء متعارضاً . واذا كان ذلك كذلك ، فالنفسية الناجمة عن هذا التفاعل هي من التعقيد بحيث تتحدى كل محاولة لاخضاعها الى قاعدة جامعة مانعة .

وبيّنَ انه لو كان الانسان وليد البيئة فحسب ، لما اختلفت امزجة الناس في الاوضاع المتشابهة ، ولما تباين رد الفعل على اثر الحادث الواحد ، ولكان باستطاعتنا – بالتالي – ان نخلق الفرد الذي نريد، ونكوّن الجيل الذي نشتهي، واين نحن من ذلك ؟ وليس معنى هذا ان الحياة تجري على غير نظام، بل المقصود ان احداً لم يهتدِ بعدُ الى ناموس شامل يوضح سياق هذا التفاعل ، ويقرر نتائجه على نحو حتمي .

واذاً ، فماذا نقول في ابي العلاء ؟ هل كانت شخصيته وليدة بيئته الفاسدة المضطربة ؟ ام كانت متخلفة عما اصابه من كوارث ؟ ام هي عصارة مطالعاته الكثيرة وتأملاته العميقة ؟ لم تتحدر شخصية ابي العلاء عن واحد او اكثر من هذه المؤثرات، ولم تُنسجْ من خيوطها مجتمعة ؛ لكنها تأثرت بها قليلاً او كثيراً، ايجابيًّا آناً وسلبيًّا آناً آخر ، على نحوٍ غامض تابع لمزاج النفس الغريب . فاذا نحن عدنا الى حياته ، نستعرض بتفصيل بعض احداثها الهامة ، فليس مطمعنا ان نحلل شخصيته تحليلاً يردها الى عناصرها ، ويرجعها الى الاصول التي كوّنتها ؛ بل من اجل ان نستأنس بأمور قد تجلو بعض مواطن الغموض، وتعلل شيئاً من غريب التصرفات . والذي نود ان نقف عنده من حوادث حياته امور ثلاثة : الكوارث التي نزلت به ، والتعديات التي وقعت عليه ، والعلوم التي ألمّ بها .

١. **المؤثرات الطارئة** : اجمع الذين عرفوا ابا العلاء على انه كان عصبي المزاج، مرهف الشعور ؛ شديد الرأفة بأهل الفاقة ، عظيم الشفقة على الضعفاء والتعساء . وقد زاد في حساسيته ما حفل به عصره من ضروب التعاسة ووجوه العدوان ، وما وقع له من دواعي الحرمان والنقمة والظلم .

واول ما عانى ابو العلاء فَقْدُ البصر ، فتخلف عنه شعور مرير بالحرمان ، وعثرة في سبيل طموحه ، وعقبة دون امكاناته العلمية . لكن العمى لم يقعد بهمته ، بل واصل الجهاد حتى بلغ الغاية . فجاب عواصم العلم ، واتصل بأعلام الفكر ، ونفذ الى كنوز المكتبات .

واصابته النكبة الثانية في طريقه الى بغداد ، وهو في نحو الخامسة والثلاثين من عمره . اذ سلك اليها طريق وادي الفرات ، وكان خاله ابو طاهر قد أعدّ له

سفينة تنقله الى بغداد من نقطة تسهل فيها الملاحة . ولدى بلوغه القادسية تصدّى له اصحاب الاعشار من عمّال بهاء الدولة صاحب بغداد، واغتصبوا منه السفينة، فأجبر على ان يسلك الى بغداد طريقاً برية وعرة ، محفوفة بالاخطار والمخاوف ، وهو الضعيف الكفيف . وفي بغداد بذل المساعي الحثيثة لاسترداد السفينة على غير طائل . فآلمه ان يكون هو السبب في وقوع هذه الخسارة على خاله . ونقم لذلك على نفسه ، وعلى السياسة واربابها ؛ لكنه لم يتخاذل ، بل واصل مساعيه نحواً من سنتين حتى ظفر باستعادة السفينة . على ان هذا الفوز لم يكن ليمحو من نفسه اثر العذاب الذي عاناه، ولا كان لينسيه ذكرى الالم الذي اصابه في كبريائه، في استجداء المعونة من الناس .

اما ثالثة الاثافي فاصابته في بغداد ، حيث قدّر لنفسه الفوز بالمكانة الرفيعة والجاه العريض. فقد كان من شأنه ان يتردد على مجلس الشريف الرضي، ويناظر العلماء والادباء . وكان قد ظفر عندهم بمكانة محترمة ، واخذوا ينظرون اليه نظراً رفيعاً ، حتى ورد ذكر المتنبي فكانوا يحملون عليه وعلى شعره ، وكان هو يدافع عنه وعن شعره، فكان ذلك سبباً في انقلابهم عليه[1] . وقد اشتد الجدل يوماً بين المرتضى والمعري حول شعر المتنبي ، فأغلظ المرتضى بحق المتنبي ، فما كان من ابي العلاء الا ان قال في معرض الدفاع : لو لم يكن للمتنبي الا القصيدة التي مطلعها : « لكِ يا منازلُ في القلوبِ منازلُ » ، لكفاه فخراً . ففهم المرتضى للحال انه يقصد منها البيت الذي يقول فيه :

واذا أتتك مذمتي من ناقص   فهي الشهادة لي باني كامل

فاغتاظ لهذا التعريض المبيت ، وأمر بالمعري « فسحب من رجله ، وطرح خارج المجلس ! » .

كان الذي حمل ابا العلاء الى بغداد آمال باسمة ببلوغ قمة الشهرة، وهذه الآمال هي التي هوّنت عليه مشقّات السفر . واذ بلغ بغداد ، استقبل عند مدخلها

١ – تعود خصومة ادباء بغداد للمتنبي – في ما قيل – الى انه ترفع عن مدح كبيرهم الصاحب ابن عباد عندما مر به في بغداد .

استقبالاً حافلاً انساه ما عاناه في طريقه ، وبدا له ان هدفه الأبعد قد اصبح في متناول يده . واذ أطرَوا علمه في المجالس ، وأعجبوا بفطنته وحصافته ، أيقن بالفوز الاكيد . لكن ما ان اخذ ينتصر للمتنبي ، حتى بدأوا يتنكرون له ، وينتقصون علمه . وعندها اخذت قصور احلامه تتصدع ، وكان انهيارها على اثر انفجار الضغائن في حادثته مع المرتضى . وعلى الاثر عاوده الحنين الى الشام ، فتوجه اليها وهو يتعثر باذيال الخيبة. عاد والالم يملأ فؤاده والحنق على ادباء بغداد اشد منه على قطّاع الطريق ورجال الحكم .

لقد عاقبته الحياة بلا ذنب جناه، فحرمته من رؤية العالم ؛ وعدا عليه المجتمع من غير اساءة كانت منه ، فجلب عليه العذاب والشقاء ؛ وتنكر له زملاؤه بعد اقبالهم عليه ، فبخسوه حقه وغضوا من علمه ومقامه ، فتولّدت فيه الكراهية للحياة ، والنفور من المجتمع .

٢ . المؤثرات الفكرية : كانت الرحلة في طلب العلم من شأن ارباب الطموح من المتعلمين . وكان ابو العلاء من حداثته نزوعاً الى الاستزادة من المعرفة ، فلم يقنع بما اخذه عن والده وعن علماء المعرة، بل حملته الرغبة الملحة – رغم آفته – الى حلب وهي آنذاك عاصمة العلم في شمالي الشام[٢] ، ومكث فيها زمناً يأخذ من علمائها. ثم سنح له ان تردد على انطاكية – وهي في حوزة الروم – فقُرىء فيها عليه الكثير من كتب اليونان ، وعرف فيها شيئاً كثيراً عن المسيحية .

وفي اواسط العقد الثاني من عمره حنّ ثانية الى المزيد من العلم ، وطلبت نفسه اهدافاً ابعد . فقصد الى اللاذقية ، واتصل بعلمائها ورهبانها . وهنا عرف لأول مرة تلك المشادّة المريرة التي قامت بين النصارى والمسلمين ؛ فكان النصارى اذا رأوا المؤذن يشرع بأذانه عند الغروب ، عمدوا الى ناقوسهم ، لدى صلاة الغروب ، فقرعوه قرعاً شديداً . وقد اوحى اليه هذا الوضع اول بادرة عرفناها لتشككه الديني ، اذ قال :

....

٢ – كانت مدينة حلب في هذا الزمن تتمتع بشهرة علمية واسعة هي امتداد للنهضة التي احدثها فيها سيف الدولة في ابان حكمه .

في اللاذقيّة ضجـــةٌ ما بين احمدَ والمسيحْ
هـــذا بناقوسٍ يدقُّ وذا بمأذنـــةٍ يصيحْ
كلٌّ يُعظـّم دينَـــه يا ليتَ شعري ما الصحيح!

وقد كان يجتمع الى الرهبان ويناقشهم في امور عرف منها شيئاً عن اللاهوت المسيحي .

ولم يمكث طويلاً في اللاذقية ، لان هدفـــه الرئيس كان مدينة طرابلس ومكتباتها العامرة . فانحدر اليها ، واستقرّ فيها زمناً ، يجالس العلماء، ويحفظ مما يُقرأ عليه من الكتب في شتى المواضيع . وغالب الظن انه كان يودّ ان يبقى طويلاً في طرابلس ، لولا ان ورد عليه نعي والده ، فاضطر الى ان يعود ادراجه الى المعرة ، والحزن يحز في نفسه ، والالم يقطع نياط قلبه . وقد كان جل كسبه في هذه الرحلة ما عرفه من علوم اليونان وتعاليم المسيحية .

وكانت رحلته العلمية الثالثة والاخيرة الى بغداد ، قام بهـا وهو في اواسط العقد الرابع من عمره . فاستقبل في بغداد استقبال العلماء الكبار ، وفتحت له فيها ابواب المجالس والمكتبات ودور العلم ، واتيح له ان يحاور ويناظر ويناقش، وينصت الى ما يقرأ عليه من الكتب ويعيَ منها ما يعي بذاكرته العجيبة . وفي العاصمة العباسية اتصل بمنهج آخر من مناهج الفكر هو فلسفة الهنود الزهدية ، وعرف الكثير من مبادئهم وشرائعهم . وفيها عرف الكثير من آراء اخوان الصفا ، ومن فلسفة الفيثاغوريين . فجمع ذلك كله الى ما كان قد انتهى اليه في جولاته السابقة ، وغبر يفكر ويتأمل، ويحاول لما وعاه نوعاً من التنسيق والتنظيم . وقد تهيأ له ذلك اكثر ما تهيأ في المعرة ، بعد ان عاد من بغداد واعتصم بالعزلة .

عاش ابو العلاء ما بقي من عمره – نحو خمسين سنة – في المعرة لم يغادرها ، ومكث في بيته قلما يبرحه ، واقتصر على تلاميذه يكاد لا يخالط سواهم . ولعل هذه الكراهية للحياة وليدة ما لاقاه من النوازل ، وهذا النفور من ابناء المجتمع نتيجة عدوانهم عليه وافسادهم في الارض . ولم يكن تعرّفه الى الفلسفة الهندية الا ليزيد من كراهيته للحياة ونفوره من المجتمع . فتبلورت عنده من ثم قيَم الحياة ، وطبائع الناس ، على هذا النحو السلبي ؛ فطلب السلامة بالعزلة ، ونشد

الراحة باستعجال القدر المحتوم . ولئن كان تدريس الطلاب الوافدين عليه من كل صوب قد شغله ، ومراسلة الادباء ووضع المؤلفات قد استنفد جانباً من جهده ، فقد سلمت له خلسات من الوقت لتأمل شؤون الحياة ، وللتفكير في امور الناس ، فجعل هـــذا كله موضوعاً لخطرات شعرية فلسفية جمعها في ديوان واحد سمّاه **لزوم ما لا يلزم** . وهو معتمدنا في دراسة آرائه الفلسفية .

نزوعه الى الفلسفة .

الوانه الفلسفية . – خير مـــا خلـّفه لنا ابو العلاء : **رسالة الغفران** في النثر و**لزوم ما لا يلزم** في الشعر . والرسالة قصة سياحية خياليـــة في الجنة والنار ، يتخللها الكثير من التهكم المبطـّن ، والديوان خطرات شعرية في فساد المجتمع ، وعناء الحياة ، وراحة الموت .

والفكر في مـــا هو وليد العزلة من ادب ابي العلاء متعدّد الالوان ، وألوانه على تعددها قاتمة كئيبة . فقـــد كان مشّائيًّا[٣] في كثير من مسائل الاجتماع ومعضلات الكون ، يعالجها بالعقل : يُسلـّم بما يوافق المنطق ، ويدحض ما يخالفه . وكان افلاطونياً في رسالته الخـُلقية : يوجب التحلي بالاخلاق الفاضلة ، ويفرض الاعتصام بالفضيلة المطلقة . وكان عملياً في توجيهه الروحي : يقدّم العمل الفاضل على القول الحسن وتتميم الفرائض ، فلا يرى معنى للصلاة مع النفاق ، ولا للصوم مع الكذب ، ولا للحج مع العدوان ، بل يعتبر **الدين المعاملة** في الدرجة الاولى . وكان سلبياً في نظرته الى الحياة والمجتمع : يدعو الى العزلة ، ويوصي بالامتناع عن النسل ؛ لان المجتمع قد فسد حتى لا يرجى له اصلاح ، ولان الحياة قد ساءت حتى لا يؤمل منها خير . واذاً فقد غدا النسل جناية ، واصبح الامتناع عنه فضيلة .

اما في عقيدته الدينية ، فقد كان مؤمناً مستسلماً آناً ، ومنكراً جاحداً آناً آخر ؛ وكان متشككاً لا ادرياً تارة ، وحائراً مضطرباً طوراً . ونحن الى الآن ، لا ندري على وجه التحقيق ، هل هـــذا مظهر لحالةٍ من الاضطراب الفكري

٣ – المشائية : فلسفة ارسطو ، لانه كان يعلم وهو يتمشى .

المشؤوم ، ام هو مظهر لتطور فكري قد اختلطت مراحله . على ان هنالك مسحة واحدة من الفكر تجمع هذه الاشتات من الالوان الفكرية ، وتذيبها في بوتقة واحدة ، هي نزعة زهدية تشاؤمية . فأبو العلاء زاهد متشائم في ايجابيته وسلبيته ، وفي حيرته وتشككه ، وفي لا ادريته واستسلامه . فهو بحق حامل لواء الزهد والتشاؤم في الشعر العربي .

الفلسفة في الشعر . - ان معتمدنا في التعرف الى آراء ابي العلاء الفلسفية - في الدرجة الاولى - على ديوان **لزوم ما لا يلزم** ، لانه المؤلف الجامع لآرائه الفلسفية ، ولانه وليد عزلته ، وهو العهد الذي تبلورت فيه آراؤه ، واتضحت نزعاته واتجاهاته . ولا يخفى ان الفلسفة ، اذا اتخذت الشعر سبيلاً لها ، غدت عرضة لان تعصف بها العاطفة ، ويطوّح بها الخيال ، فيختل المنطق ، ويضطرب السياق . وهذا ما يصادفه القارىء في ديوان اللزوميات . ولذلك كان لزاماً عليه ، في استجلاء حقيقة الرأي ، ان يتجاوز عن ايغال العاطفة ، ويتغاضى عن انطلاق الخيال ، ويعمد الى الفكرة الاساسية بالذات فيتوفر على تحليلها وتمحيصها .

ثم ان الشعر ، بحكم اسلوبه التعبيري ، لا يعالج الآراء منسجمة متسقة النظام ، ولا مبوّبة محكمة البناء ، وانما هي خطرات متفرقات ، ينثرها الشاعر اشتاتاً في كل موضوع ، وفي كل اتجاه ، لا يقيدها باتساق ولا شمول . وانما يتحقق الاتساق والشمول في مؤلفات المحققين ، فعليهم تقع المسؤولية في جمع ما تفرق ، وتنسيق ما اختلط ، واستكمال ما أُغفل . وهي المهمة التي سنحاول الاضطلاع بها في استخراج آراء ابي العلاء الفلسفية من ديوان اللزوميات .

وقد بذلنا قصارى الجهد لتنظيم آراء ابي العلاء الفلسفية - او الرئيسة منها - في مجارٍ معينة على سبيل الايجاز ، فاستقام لنا ايرادها في ثلاثة ابواب عامة : اولها **الاخلاق والمجتمع** ، وثانيها **الدين والدنيا** ، وثالثها **العقل والغيب** . وفي ما يلي عرض مجمل لكل من هذه الابواب :

الاخلاق والمجتمع

الشر والجبلة البشرية .

الخيرُ بين النـــاسِ رسمٌ داثرٌ   والشرُّ نهجٌ والبريّةُ مَعْلَمُ
طبعٌ خلقتُ عليه ليسَ بزائلٍ   طولَ الحياةِ ، وآخرٌ مُتعلَّمُ

ابو العلاء سيء الظن بالفطرة البشرية ، يرى انها فاسدة اصلاً . وشاهده على ذلك انسياق الانسان الى الشر بيسر ، وعدم اتيانه الخير الا بالترويض . وعليه فالشر في طباع الناس راسخ ، اما الخير فطلاء زائل ؛ قال في اصالة الشر :

الشرُّ في الجَدّ القديمِ غريزةٌ   في كل نفسٍ منه عِرقٌ ضاربُ

وقال في زَيَف الخير :

اذا أمِنتَ على مالٍ أخـــا ثقةٍ   فاحْذَرْ أخاك ولا تأمنْ على الحُرَمِ
فالطبعُ في كل جيلٍ طبعُ مَلأمةٍ ،   وليس في الطبعِ مجبولٌ على الكرمِ

ولذلك كان الشر وليد الطبع ، والخير صنيعة التكلف :

جوارُ بني الدنيـــا ضَنًى ليَ دائمٌ   تمنيتُ لمـــا شفّني الغيبَ والرّبعا
لقد فعلوا الخـــيرَ القليلَ تكلّفاً   وجاؤوا الذي جاؤوه من شرهم طبعا

فاذا كان الشر في الانسان فطرة فهل يُلامُ على اتيانه ؟

الطبعُ يهدِي الى ما شانَ مطلبُهُ   لكنْ يجُرُّ الى مـــا زان بالمسَدِ[٤]
وفي الغرائزِ أخـــلاق مذمّمةٌ   فهل تُلامُ على النكراء والحسدِ ؟!

وأبو العلاء يرى ان الاخلاق الحسنة عرضة لان تفسد ، لكنه لا يرى ان الفاسدة منها قابلة للاصلاح ؛ قال :

٤ — المسد : الحبل .

جرى الناسُ مجرًى واحداً في طباعهم فلم يُرْزقِ التهذيبَ انثى ولا فحلُ
أرى الأرْيَ تغشاهُ الخطوبُ فينثني ممرًّا ، فهل شاهدتَ من مَقِرٍ يحلو؟[٥]

لكنه مع ذلك يحثّ المرء على كبح جماح الشر في نفسه ، ويحضُّه على مزاولة الخير جهد الطاقة ، قال :

فأكرِهْ على الخير مجبولةً على غيره في عِلانٍ وسر
فلم يُجمَلِ التبرُ حليَ الفتا ةِ حتى أُهينَ وحتى كُسِرْ[٦]

ذلك لانه يعتبر الاخلاق الفاضلة خيراً من تيجان الملوك :

أُسرُّ إن كنتُ محموداً على خُلقٍ ولا أُسرُّ بأني الملْكُ محمودُ[٧]
ما يصنعُ المرء بالتيجان يعقِدُها ، وإنما هو بعدَ الموتِ جلمودُ

هذا الرأي في تأصل الشر في النفس البشرية ، واعتبار الخير الصادر عنها من قبيل التكلف ، لا يقول به مع ابي العلاء الا أمثاله من أرباب التشاؤم البالغ . أما غير هؤلاء من ارباب العلم ، فانهم يرون ان الانسان مفطور على الخير ، وان الشر وليد المجتمع الذي يعيش فيه .

العقل وهوى النفس .

نهانيَ عقلي عن امورٍ كثيرةٍ وطبعي اليها بالغريزة جاذبي
ومما أدام الرُزءَ تكذيبُ صادقٍ على خِبرةٍ منّا ، وتصديقُ كاذبِ

في رأي ابي العلاء ان الانسان ضعيف الارادة ، شديد الانقياد الى هواه . والحياة حافلة بالمغريات المراودة ، والدنيا ملأى بالاشراك المنصوبة . فان هو لم يُعمل العقل في تفادي شرورها ، ولم يعتصم بقوة الارادة لدفع مغرياتها ، انزلق

٥ – الأري : العسل . المَقر : الصبر ، ويضرب المثل بمرارته .
٦ – التبر : الذهب الخام .
٧ – المَلْك : اصلها الملِك بالتحريك وربما قصد بـ « محمود » علماً لاحد الامراء ، لعله محمود بن سبكتكين .

في حمأتها ، وتلوث باقذارها وانجاسها ، وشقي بآلامها واوصابها ؛ قال :

فطبعُكَ سلطانٌ لعقلِكَ غالبٌ تَداولُهُ اهــواؤه بالتشصُّصِ[8]
سُقيتَ شَراباً لم تُهنَــأ بِبردهِ فمُنّيتَ من بعدِ الصدى بالتغصص[9]

وقال في تكالب الناس على حطام الدنيا :

وقد غلبَ الاحياءَ في كل وجهــةٍ هواهُمْ ، وان كانوا غطارفةً غُلبا
كلابٌ تغاوتْ أو تعاوتْ لجيفةٍ ، وأحسَبُني أصبحتُ ألأمها كلْبا[10]

هذا في رأيه شأن الانسان ، لا تهذبه العبرة ولا تصلحه السن :

أجدّك لن ترى الانسان إلا قليــلَ الرشد محتملاً مَلاما
فتحملهُ الغرْيزةُ وهو شيخٌ على مــا كان يفعلهُ غُلاما

وفي رأي ابي العلاء ان الفضائل والرذائل موضوع تجاذب دائم بين الطبع والعقل : الطبع يدفع الى الشر والرذيلة ، والعقل يدعو الى الخــير والفضيلة ؛ لكن النفس ، في اعتقاده ، نزوعة الى الشر ، امّارة بالسوء ، مؤثرة للغريزة الحيوانية ؛ ولذا تغلبت ابداً على العقل ، وكان نصيب العقل الفشل التام في ما يحاول من اصلاح النفس وصقل الطبع . وبهــذا يعلل ابو العلاء ضآلة الفضائل وانتشار الرذائل في مناحي الحياة الاجتماعية . قال في استفحال النضال بين العقل والهوى :

ولِسَيّدِ الأقوام عندَ حِجابهِ طبعٌ يقاتِلُهُ الحجى ويحاربُ
والشرُّ في الجِـدّ القديم غريزةٌ ، في كلّ نفسٍ منه عرقٌ ضاربُ

وهو نضال لا ينتهي الا بالموت :

اللبُّ حارب تركيباً يجاهده ، فالعقلُ والطبعُ حتى الموتِ خصمان

٨ – تداوله : اصلها تتداوله . التشصص : ضيق المعيشة .
٩ – الصدى : العطش .
١٠ - تغاوت : تجمعت .

واليد العليا فيه ابداً للطبع على العقل :

إلى اللهِ أشكو مهجةً لا تُطيعُني وعالمَ سوءٍ ليسَ فيهِ رشيدُ
حجًى مثلُ مهجورِ المنازلِ داثر وجهلٌ كمسكونِ الديارِ مَشيدُ

فاعتقاد ابي العلاء بفساد الفطرة الانسانية ، وشيوع الشر في الدنيا ، يفسر لنا السبب الذي حمله على النفور من الناس ، واليأس من الحياة . وفي يقينه ان هنالك اموراً انتصرت للنفس على العقل ، وايدت الهوى في طغيانه على الرشد ، اهمها اثنان : الخمرة والمرأة .

شرور الخمرة .

لا أشربُ الراحَ ولو ضُمِّنتْ ذهابَ لوعاتي وأحزاني
مخففاً ميزانَ حِلمي بها كأنني ما خفَّ ميزاني[11]

شربُ الخمرة من العادات التي شاعت في الجاهلية وحرّمها الاسلام ؛ فقد جاء في القرآن الكريم : « إنما الخمرُ والميْسرُ والأنصابُ والأزلامُ رجسٌ من عَمَلِ الشيطان فاجتنبوه لعلّكم تُفلِحون » ، وجاء في الحديث الشريف: « ما أسكرَ قليلهُ فكثيرُهُ حرامٌ » . وابو العلاء يؤيد الشرع في تحريم الخمرة لما يتخلف عن السكر من رذائل . واول آفاتها عنده انها تخلع القلب من العاطفة الدينية . قال :

جاءتكَ لذةُ ساعةٍ فأخذتَها بالعار ، لم تَحفِلْ سَوادَ العارِ
وعريتَ بالكأس الكُمَيْتِ عن التقى فاعجبْ لجسمكَ وهو كاسٍ عارِ[12]

فالشارب ، وان كان كاسي الجسم ، فهو عارٍ من التقى والدين ، ولذلك فقد استحق الجلد بحسب الحد الشرعي :

١١ — الحلم : العقل .
١٢ — الكميت : الخمرة الحمراء الضاربة الى السواد .

وامُّ دَفْرٍ لعَمري شرٌّ والدةٍ[١٣] وبنْتُها أُمُّ ليلى شرُّ مولودَه[١٤]
فاجلد اخاكَ عليهــا إنْ ألمَّ بها فانها أخذَتْ واللُّبَّ مجلودَه[١٥]

كما استحق التخليد في النار باتيان ما تحمله الخمرة عليه من المحرّمات :

والراحُ تجعَلُ مرَّ العيش عندهمُ حُلواً ، وقد ذكّرتْهُم اوّل المقِرِ
تخالسوا لذةً منهــا مُعجَّلةً ولم يُبالوا بما يَلقَونَ من سقرِ[١٦]

بل هو يعتقد انها ينبغي ان تكون محرمة بحكم العقــل وحده ، باعتبار اضرارها ، فكيف وقد نهى عنها الشرع ؟

توَخَّ بهجرٍ أُمَّ ليلى فانهــا عجوزٌ أضلّتْ حيَّ طسم ومارب[١٧]
دبيبُ نمــالٍ عن عُقَارٍ تخالُها بجسمك ، شرٌّ من دبيب العقارب[١٨]
ولو انهــا كالماء طِلْقٌ لأوجبتْ[١٩] قِلاها اصيلاتُ النُّهى والتجارب[٢٠]

ويسترسل ابو العلاء في تعديد اضرار الخمرة وآفاتها وشرورها ، فيذكر من ذلك انها تفسد الاهل وتفرق الاصحاب :

البابليّةُ بابُ كلِّ بليّــة ، فتوقّينَّ هجومَ ذاكَ البابِ[٢١]
جرّت ملاحاةَ الصديق وهجرَهُ واذى النديم وفرقة الاحبابِ

وانها عدوة العقل ، اذا حلت في موضع ارتحل عنه :

تُحيّي وجوهَ الشَّربِ فعلَ مسالمٍ يضاحكهُ، والكيدُ كيدُ محاربِ

١٣ – ام دفر : الدفر : النتن ، وام دفر كناية عن الدنيا .
١٤ – ام ليلى : كنية يرمز بها ابو العلاء الى الخمرة .
١٥ – يريد ان الخمرة اخذت باللب وبالجسد المجلود .
١٦ – سقر : علم لجهنم .
١٧ – طسم : قبيلة . ومارب : اصلها مأرب بالهمزة قبيلة كذلك .
١٨ – العُقار : الخمرة ، من المعاقرة وهي مزاولة الشرب .
١٩ – الطلق : الحلال .
٢٠ – القلى : البغض .
٢١ – البابلية : الخمرة المصنوعة في بابل من مناطق العراق .

اذا قُتلتْ خافَ الرشادُ جنايةً فكان من الفتيان اوّلَ هاربِ[22]
عدوّةُ لبّ سلّتِ السيفَ واعتلت به القومَ ، إلا أنها لم تُضاربِ

وهي لذلك أسهل طريق الى الإجرام وارتكاب الآثام :

قد احتالتْ على السّفَهِ البرايا بما أخذتهُ من راحٍ ومزرِ[23]
أخِفْتَ على المآثم ضُعفَ أيدٍ ورمتَ بشرّ ذلك شدّ أزرِ ؟

ومن آفاتها انها متلفة المال وجالبة للفقر .

ما للفتى عقَرتْ حِجاه وماله حمراءُ صافيةٌ فقيل « عُقارُ »
قُرِعَتْ بماءٍ وهي ذائبُ عسجدٍ فطفَت عليه من اللُّجينِ نقارُ[24]
قد أفقرتهُ وفي تجنبها غِنًى ، ومن المليكِ غناهُ والافقارُ

ومنها انها تحمل على الثرثرة وكشف الاسرار ، لان المنتشي لا يعي عواقب ما يقول :

ومن شرّ اخوان الفتى امُّ زئبَقٍ[25] وتلك عجوزٌ اهلكتْ من تُخادِنُ[26]
تُخبِّر عن أسرارهِ قُرَناءَهُ ومنْ دونها قُفلٌ منيعٌ وسادنُ[27]

ومن اشد عواقبها وامعنها في الافساد انها تسهل سبيل الفسق والفجور ، وتعبد الطريق الى الشهوات والمحرّمات :

امُّ الحَبابِ وان أميتَ لهيبُها بمزاجها ، وافت كأمّ حُبابِ[28]
هتكَت حجاب المحصَنات وجشمت مُهنَ العبيدِ تهضُّمَ الاربابِ[29]

وغني عن القول ان الذي قاله أبو العلاء عن آفات الخمرة لم يستنبطه من

٢٢ – قتلت الخمرة : مزجت بالماء .
٢٣ – المزر : نبيذ الحنطة .
٢٤ – اللجين : الفضة . والنقار : سبيكة من فضة .
٢٥ – ام زئبق : يقصد بها الخمرة .
٢٦ – تخادن : تصادق وتصاحب .
٢٧ – السادن : الحارس والحاجب .
٢٨ – ام حَباب : الخمرة ، وام حُباب : الحية .
٢٩ – مُهن : لعلها جمع ماهن : الخادم المحترف .

خياله، بل عرفه من الحياة التي أحاطت به . وآفات الخمرة كثيرة فاتكة، لكنها تغدو اكثر وافتك متى اقترنت بالمرأة الغزِلة .

غواية المرأة .

هيَ النيرانُ تَحْسُنُ من بعيدٍ ويُحرِقْنَ الأكفَّ اذا لُمِسنَهْ
ولولا أنهنَّ أذًى وكيدٌ لما أصبحنَ في كِللٍ حُبِسْنَهْ

أبو العلاء سيّء الظن بالمرأة بوجه الاجمال، وليس الداعي الى سوء ظنه بها انها بفطرتها فاسدة، بل لأنها، الى ذلك، مخلوق ضعيف يستخفه كل مثير، ويستهويه كل معسول وطريف . ولما كان مجتمعه على ما وصفنا من الانحطاط والفساد، فقد خشي منه عليها، فأوصى بصونها في البيت، وبتشديد الحجاب عليها متى خرجت منه . ونصح بمنعها عن ارتياد المجتمعات العامة من مآتم واعراس، وبالسهر عليها من الاتصال بالمنجمين والسواحر، لكثرة ما كان يقع عن هذه السبل من الفواجع الاخلاقية . فاذا لم تتخذ هذه التدابير لصيانتها، او لم تنجع في حفظها، غدت هي بذاتها أخطر سبل الغواية، وأقبح طرق الشر . وانقلب خوفه عليها من المجتمع، خوفاً على المجتمع من أفانين مكرها وكيدها . لذلك كان يكبر في المرأة الاخلاق الطيبة، ويؤثر القبح فيها مع العفة، على الجمال مع التبذل؛ قال في تقديم حسن الخُلق على جمال الخَلق :

وما خِلَقُ البيضِ الحِسانِ حميدةٌ اذا اشتهرت اخلاقُهُنّ الذمائم

وقال في ايثار العفة :

إذا ما غضوبٌ غاضبتْ كلّ ريبةٍ وكانت لميسٌ لا تُقرُّ على اللمسِ
فقد حازتا فضلَ الحياةِ وعُدّتا مكان الثُريّا، في المكارمِ، والشّمسِ

ولم يَفُتْ أبا العلاء ان المرأة شغوفة بالزينة، وقد رأى في زينتها سبيلاً من سبل الاغراء والغواية، ولذلك آثر العاطل على الحالية، واعتبر العفة والتقوى ازين للمرأة من الحلى والجواهر، قال ناصحاً لها :

تَحلّي بتقوى او تحلّي بعفةٍ فذلك خيرٌ من سوارٍ وخلخالِ

هذا هو مقياسه للمرأة المثـــالية ، لكن الكثرة من نساء عصره لم يَكُنّ مثاليات ، وعلى هؤلاء مدار كلامه في صدد هذا البحث .

فأبو العلاء يحذر الرجل من المرأة لأنها ذات فنون في التمليق والخداع والغواية والغدر ، تصطنعها لتجعل من ضعفها ما يتحدى قوته ، قال :

نعوذ بالله من غوانٍ يكُنّ باللُّبّ مُعْصفاتِ
ومنْ صفاتِ النساء قِدماً أن لسنَ في الودّ مُنصفاتِ

والمرأة بفطرتها واسعة الحيلة في اغواء الرجل ، تتوسل الى ذلك بفتنة النظر وسحر الحديث وأفانين التبرج : مـــن تكحيل للعينين ، وتزجيج للحاجبين ، وتخضيب للانامل ، وتطرية للبشرة ، وتصفيف للشعر ، وتضمخ بالطيب ، وتزيُّنٍ بالحلي ، وتأنق بالملابس . فهو لذلك يشير على الرجل بمنـــع المرأة من التبرج ، وينصح له بتجنب المرأة المتبرّجة ؛ ويوصيه ان لا يختلس النظر اليها إن توارت ، وان يغضي عنها ان هي تعرّضت له ، وذلك التماساً للسلامة .

قال في حرص المرأة على التبرج :

وِسامٌ ما قنِعنَ بحسن أصلٍ فجئنكَ بالخضابِ موسّمـاتِ
رأينَ الوردَ في الوجنات حِيماً[30] فغاوينَ البنانَ معنّماتِ[31]

وقال مُحذراً :

وأعرضْ عن جوارِ البيت أوفتْ عليـــه بزينة أُصُلاً جواري
تطلّعُ مـــن سوارك باختلاسٍ الى خلخالِ غـــيرك والسوار

وقال محذراً الرجل من المرأة المتصدّية له :

لا تتبعنّ الفانياتِ مـــاشياً ان الغوانيَ جمّةٌ تبعاتُها
واذا اطّلعنَ من المناظر فالهُدى أن لا تراك الدهرَ مُطّلعاتُها

وقال يزجره عن اختلاس النظر الى الجارة ، وعن استراق الحديث معها :

٣٠ – الحيم : التدريم ، من تحويم الطير : استدارته في طيرانه .
٣١ – معنمات : مثل العنم ، وهو شجر لدن الاغصان .

اذا قصُرَ الجدارُ فلا تشرّفْ لتنظرَ ما تستّر في الجـــوار
فنزّه ناظريك عن الغـــواني وأكرم جارتيك عن الحِوار

واذا كان هذا شأن المرأة في الغواية وهي صاحية، فكيف بها وهي سكرى ؟ ان اجتماع الخمرة والمرأة في رأي ابي العلاء اعظم الشرور الاجتماعية ، وعنـــه تتخلف اسوأ العواقب ، ذلك لانها ان كانت حَصاناً مالت الى التبذل ، واذا كانت متبذلة القت بشباك غيّها وغوايتها في كل سبيل :

متى شربتْ خمراً فلستَ بآمنٍ عليها غويّاً ان يحُلَّ خِمارها
فقد عَريتْ بالكأس من كل ملبسٍ جميلٍ وألقتْ في حشاكَ خُمارها[٣٢]

فالخمرة والمرأة منشأ الفساد في المجتمع: اما الخمرة فلأنها تقود الى سائر الرذائل، واما المرأة فلأنها موضوع الكثير من هذه الرذائل . على ان ابا العلاء لا يبرىء الرجل من هذا الجرم الاجتماعي، بل يرى انه المحرك له والدافع اليه والمتفنن فيه. فالرجل والمرأة والخمرة هي الاثافي الثلاث التي يقوم عليها مرجل الفساد الاجتماعي.

شؤون الزواج .

إذا لم تكن دنياكَ دارَ إقامةٍ فما لك تبنيها بنـــاء مُقيم
أرى النسلَ ذنباً للفتى لا يُقالُهُ فـلا تنكحنَّ الدهر غيرَ عقيم

هذا الفساد الاجتماعي لم يكن – في رأي ابي العلاء – امراً طارئاً، ولا ظاهرة عابرة ، بل نتيجة حتمية لاختلال نُظم الحياة اختلالاً انقطع معه كل امل بالاصلاح . فقد سرى الفساد من الاخلاق الى المجتمع ، وتطرق الى وضع الاسرة ونظام الحكم وجهاز العيش ، حتى تركها في شبه فوضى مشؤومة .

ولما كان الفساد قد عم المجتمع ، ولما كان بقاؤه واستمراره بالنسل ، فقد بان له ان النسل هو سبب الشقاء البشري ، وجناية الانسان الكبرى ؛ ورأى الخلاص منه عن طريق واحد هو قطع دابر البشرية بالامتناع عن النسل . ومع انـــه لا

٣٢ – الخِمار : ما تغطي به المرأة رأسها . والخُمار : صداع الخمرة من اثر السكر .

يوافق على الزواج اصلاً، فان له في ما اصطلح عليه الناس من امر الزواج والطلاق آراء .

فهو يستنكر استنكاراً شديداً المذاهب التي تدعو الى الاباحية ، او تبيح المتعة ، ويعتبر هذه النزعة من قبيل الفجور ؛ قال :

ما لِلمذاهبِ قد أمْسَتْ مُغيِّرةً ... لها انتسابٌ الى القَدّاحِ او هجَرِ
قالوا: البريةُ فوضى لا حسابَ لها، ... وإنما هي مثلُ النبتِ والشجرِ
فما افادوا سوى إحلالِ نسوتِهم ... معرّضاتٍ لاهل الباطل الفُجُرِ

ومع انه شديد بحق النظم التي تعبث بصلات الزواج الشرعي ، فهو لا يحمّل النسل هذه التبعة. فوليد الزواج ووليد السفاح عنده سيان، إلا في النجابة. قال:

ولقد تشابهَ في الظّواهرِ مَولِدٌ ... بِحلٍّ النكاح ومولِدٌ بِعِهارِ

وقال بهذا المعنى :

ما ميَّز الاطفالَ في أشْباحِها ... للعينِ حِلُّ ولادةٍ وعهار

وينظر في ما اختلفت به الشرائع من أمر التحليل والتحريم في الزواج، فينتقد تحريم الزواج بين ابناء العم ، كما هي الحال عند بعض الملل المسيحية ، ويسفّه التساهل في تحليل الزواج بين الاخوين ، كما هي الحال عند المجوس ، او بين الأب وابنته كما في المزدكية ؛ قال :

أيوجَدُ في الوَرَى نفرٌ طهَارى ... أمِ الاقوامُ كلّهُمْ رُجُوسُ
بناتُ العمِّ تأباها النصارى ... وبالأخواتِ أعرستِ المجوسُ

وقال في أتباع مزدك بهذا الصدد :

أقرّوا بالاله وأثبتوهُ ... وقالوا : لا نبيَّ ولا كتابُ
ووطءُ بناتِنا حِلٌّ مُباحٌ ... رويدَكُمُ فقد بطَلَ العِتَابُ!

بل هو يتعرض للنظام القائم في الاسلام ، فيهاجم تعدد الزوجات ، ويحذر

من شروره وتبعاته، ولا يرى له سبباً الا انقياد الرجل الى بهيميته . فاذا لم يكن من الزواج بد ، فهو يؤثر الاكتفاء بزوجة واحدة كما في النصرانية :

إذا كُنتَ ذا ثِنتَين فاغدُ محارباً عدوَّين ، واحذرْ من ثلاثِ ضرائر
وإنْ هُنَّ أبدينَ المودةَ والرضى فكمْ من حقُودٍ غيِّبتْ في السرائر
قرانُك ما بينَ النساءِ أذيَّةٌ لهنَّ، فلا تحملْ أذاةَ الحرائر
فان كنتَ غِرًّا بالزمانِ وأهلهِ فتكفيكَ احدى الآنساتِ الغرائر

فهو ينصح بالامتناع عن الزواج تفادياً للمتاعب والشرور ، واشفاقاً على الذرية من شقاء الدنيا ، وإلا فالاكتفاء بزوجة واحدة أهون الشرين .

الرجل والمرأة .

إذا كانتْ لكَ امرأةٌ حصانٌ فأنتَ محسَّدٌ بين الفريقِ
فان جمَعَت الى الاحصانِ عقلاً فبوركَ مثمرُ الغُصنِ الوريقِ

لا يمالىء أبو العلاء في ان اختيار الزوجة من مسائل الحياة الكبرى، لما يترتب على هذا الاختيار من هناء او شقاء . فاذا أبى الشاب نصيحة أبي العلاء في الامتناع عن الزواج ، فليختر من الفتيات ذات الاصل النبيل والعقل الراجح النيّر ، وليؤثر العفيفة والمحبة للعمل . قال في ذات الاصل :

إذا شئتَ يوماً ان تُقارنَ حرّةً من الناسِ ، فاختَر قومَها ونجارَها
فمِنهُنّ من يُعطَى الرّباحَ عشيرُها ومنهنّ من تُنْبي بِخُسْرٍ تجارَها

وقال في ايثار العفيفة المستترة :

تزوّجْ ان أردت فتاة صدق كمُضْمرِ نعْمَ دام على الضميرِ[٣٣]
اذا اطّلعَ الاوانسُ لم تطلّع الى عُرسٍ بمرٌ ولا أميرِ

٣٣ — مضمر نعمَ : هو الضمير الفاعل المستتر وجوباً .

وعنده ان العمل للمرأة يشغلها عن السوء ، ولذلك يمتدح من النساء من تجيد الغزل والحياكة :

قد حاطت الزوجَ حرّةٌ سألتْ مليكها العونَ في حياطتِها
غدتْ ببرسٍ الى مرادنها أو خيطِ غزلٍ الى خياطتها[34]
أماطتِ السوء عن ضمائرها فلاقتِ الخيرَ في إماطتِها

ولما كان أبو العلاء يؤثر العزوبة أصلاً على الزواج ، كان خير ما تتميز به الزوجة – في رأيه – العقم ، واعتبار هذا العامل في اختيار الزوجة يستتبع تفضيل الايّم على البكر ، وإلا فكيف تعرف العاقر ؟ قال :

اذا شئت يوماً وصلةً بقرينةٍ فخيرُ نساء العالمينَ عقيمُها

وليس اغبى – عنده – من رجل يطلق امرأته لأنها عاقر !

إن اليهوديّ خلّى جهلُهُ امرأةً كانت عقيماً ، وخير النسوة العُقمُ
ماذا أراد – لحاهُ الله – من ولدٍ يلقى منَ الدهر ما يردي وما يقِمُ[35]

ثم هو يؤثر العانس الشمطاء على الفتية اللعوب ، لأنها مظنّة للعفة :

إذا كانت لك امرأةٌ عجوزٌ فلا تأخذ بها يوماً كعابا
فان كانت أقلّ بهاء وجهٍ فأجدِر ان تكون أقلّ عابا[36]

الآباء والبنون .

على الوُلدِ يجني والدٌ ولو انهم ولاةٌ على امصارهم خُطباء
وزادَك بعداً من بنيكَ ، وزادهم عليك حقوداً ، انهم نُجباء

من أهم ما يعرض له أبو العلاء من مشاكل الاسرة جناية الآباء على الابناء ،

٣٤ – البرس : القطن ، والمرادن جمع مردن : المغزل .
٣٥ يقمُ : من وقمَ بمعنى ذلّل .
٣٦ – اقل عابا : العاب : العيب والمقصود اقرب الى الطهارة .

وعقوق الابناء للوالدين، وسائر ما ينشأ في الاسرة من متاعب في التربية والتعليم. وهذا كله جعله يمتنع عن الزواج ، فيترك أولاده في نعمة العدم ، ويريح نفسه من أذى العقوق، ويتفادى مشاكل التربية على اختلافها؛ قال في ما اختاره من عزوبة:

واذا افتكرتُ فما يهيج تفكري فيما أكابدُ غيرُ لؤم الناجِل
وأرحتُ أولادي فهم في نعمة الـ عدَمِ التي فضلتْ نعيمَ العاجل
ولو أنهم ظهروا لعانوا شدّةً ترميهمُ في مُتلفات هواجلِ[37]

وقال في جناية الآباء على الابناء زاجراً :

ألا تفكرتَ قبلَ النسلِ في زمنٍ به حللتَ ، فتدري اين تلقيه
ترجو له من نعيم الدهر مُمتنعاً وما علمتَ بأن العيشَ يُشقيه

وقال داعياً على آدم لأنه السبب في شقاء البشر ، شامتاً بموت ابنه هابيل :

دعْ آدماً لا شفاه اللهُ من هبلٍ يبكي على نجله المقتول هابيلا
ففي عقابِ الذي أبداه من خطإ ظِلنا نمارسُ من سُقمٍ عقابيلا[38]

واذا كان النسل جناية فالعقوق هو العقاب عليها – واحدة بواحدة والبادىء أظلم ! قال :

يُربّي المعاشرُ ابناءهم ويشقى الأنامُ بما ربّتوا[39]
وما الناسُ الا نباتُ الزمان فليحصِدِ القومُ ما نبّتوا

وربما ادركت الوالدَ الندامةُ ولكن بعد فوت الاوان :

ربّيتَ شبلاً فلما ان غدا اسداً عدا عليكَ ، فلولا ربه أكلكْ
جنيتَ شيئاً فودّ الشيخُ من أسفٍ لما جنيتَ على ذي السن لو ثكلكْ

٣٧ – الهواجل : القفار .
٣٨ – العقابيل : بقايا المرض .
٣٩ – ربّت بمعنى ربى ، وتجيء بمعنى الضرب الخفيف على جنب الولد لينام .

واذاً فاسعد الوالدين من لم يرزقوا الأولاد :

أرى ولد الفتى عبئاً عليه   لقد سَعُدَ الذي امسى عقيما
أما شاهدت كل أبي وليد   يؤمُّ طريق حتف مستقيما
فامّا ان يُربّيَهُ عدوّاً   واما ان يخلّفه يتيما

ومع ان عقوق الابناء قصاص عادل على جريمة النسل ، فان أبا العلاء يؤثر الرحمة ، فيدعو الابناءَ الى اكرام الوالدين ، والى ايثار الأم بالاكرام ؛ قال :

العيش ماضٍ فأكرم والديك به   والأمُّ أولى باكرام واحسانِ
وحسبُها الحَمْلُ والارضاعُ تدمنه   أمرانِ بالفضل نالا كلَّ انسانِ

ومما يؤلم أبا العلاء هذا التقليد الذي جرى عليه النـاس في ايثار الصبي على البنت ، مع ان الابن أقلُّ برّاً بالوالدين من الصهر ؛ قال :

كرِهَ الجهولُ بناتِهِ ، وسليله   أجنى لما يغتالهُ من صِهرهِ
أعدى عدوٍّ لابن آدم خِلتُهُ   ولدٌ يكون خروجُهُ من ظهرهِ

والمعري اذ يعتقد بفساد الجبلة البشرية لا يأمل كبير اصلاح بالتربية ، لكنه حريص بصورة خاصة على ان يعزل البنت عن المجتمع ، فينصح بترك تعليمها ، ويرى ان الصناعة اليدوية خير لها من تعلم الكتابة :

ولا تَحْمَدْ حسانكَ إنْ توافتْ   بايدٍ للسطور مُقوّماتِ
فحملُ مغازلِ النّسوان أولى   بهنَّ من اليراع مُقلّماتِ

ومهما يكن من امر فالشر على الناس اغلب بحكم فطرتهم الفاسدة :

حوتْنا شرورٌ لا صلاحَ لمثلِها   فانْ شذَّ منا صالحٌ فهو نادرُ
وما فسدت اخلاقنا باختيارنا   ولكنْ بامرٍ سببتهُ المقادرُ
وفي الاصلِ غشٌّ والفروع توابعٌ   وكيفَ وفاءُ النجل والابُ غادرُ !

نفاق العُشَراء .

كُنْ صاحبَ الخيرِ تَنْويه وتفعلُهُ   معَ الانامِ ، على ان لا يدينوكا

إذا طلبتَ نداهم صِرْتَ ضدهمُ وان تُردْ منهمُ عِزًّا يُهينُوكا
فَعِشْ بنفسِكَ فالاخوانُ اكثرُهم إلا يشينوك يوماً لا يزينوكا

لئن كانت الفطرة الفاسدة قد جمعت ما بين الناس ، فان الاهواء والاطماع قد فرّقت بينهم ، وباعدت بين الاقرباء منهم والاصدقاء . وما سمات المودة والالفة بينهم الا ضرب من النفاق ؛ قال :

قد تجمّعنا على غير هُدًى وتفرّقنا على غير تَرَاضْ[40]
واستعارت صحةً اجسامُنا واستعانت بمودّاتٍ مراضْ

اما الخـُل الوفي فأشد استحالة من عنقاء مغرب :

طباعُ الوَرى فيها النفاقُ فأقصِهِمْ وحيداً ، ولا تصحب خليلاً تُنافقُهْ
وما تُحسِنُ الايامُ ان ترزقَ الفتى – وان كان ذا حظّ – صديقاً يوافقُهْ

واذاً فطالب الدنيا بين امرين : إمّا ان يصدق مع الناس ويخلص لنفسه فيعتزل المجتمع وينطوي على ذاته ، واما ان يقابل الناس نفاقاً بنفاق . قال ناصحاً بالاول :

عصاً بيد الأعمى يروم بها الهُدى أبرُّ له من كلّ خِدنٍ وصاحبِ
فأوسع بني حواءَ هجراً فانهم يسيرون في نهجٍ من الغدر لاحبِ[41]

وقال مصرحاً بالثاني :

انافقُ الناسَ اني قد بُليتُ بهم وكيفَ لي بخلاصٍ منهمُ داني
منْ عاشَ غيرَ مداجٍ منْ يعاشرُهُ اساء عِشرةَ اصحابٍ واخدانِ

فاذا كان هذا ما يراه من التفسخ في كيان الاسرة وجامع الصداقة ، فهل نتوقع منه ان يكون راضياً عن نظام الحكم وسيرة الحكام والقضاة في الناس ؟

---

٤٠ – تراض : تراضٍ من الرضا .
٤١ – اللاحب : الواسع .

تساوي البشر .

تفرّع الناسُ عن اصل به دَرَنٌ   فالعالَمون اذا ميّزتهم شرَعُ[٤٢]
والجدُّ آدمُ والمثوى اديم ثرًى   وان تخالفتِ الاهواء والشِّرَعُ

لا يقر ابو العلاء بوجود فوارق جذرية تفرق بين الناس وتجعل منهم اجناساً مختلفة وطبقات متمايزة . انما ينظر اليهم على اختلاف الوانهم واقاليمهم ومنازلهم نظرته الى اعضاء اسرة واحدة . فكأنه يدين بالحديث المشهور : « الخلق كلهم عيال الله ، وأقربهم اليه انفعهم لعياله » . فما يلتقي فيه الناس – في ما يرى – اعتبار الاصل والمصير :

بلوتُ امور الناس من عهدِ آدمٍ   فلم أرَ إلا هالكاً إثْرَ هالكِ
اذا كانَ هذا التُّرب يجمع بيننا   فأهل الزرايا مثلُ اهلِ الممالكِ

ووحدة الاصل والمصير لا يبقى معها مسوّغ لاختلاف الاجناس والطبقات ، فالعربي والبربري واحد ، وكذلك الابيض والاسود ، والسيد والمسود :

لا يفخرنَّ الهاشميُّ   على امرئٍ من آل بربرْ
فالحق يحلفُ ما عليٌّ   عنده الا كقَنْبرْ[٤٣]

وقال :

قدرٌ غالبٌ وامرٌ قديم   يتضاهى ذليلُهُ والأبيُّ
واختلافٌ من عنصر ذي اتفاقٍ   وتساوى الزنجيُّ والعربيُّ

وليس عنده من فارق جذري بين القرشي من العرب وغير القرشي ، ولا بين الحر والعبد من ابناء آدم :

لا فرقَ بين بني فهرٍ وغيرهمُ   في دولةٍ ، وشهورُ الحلِّ كالحرُمِ[٤٤]

٤٢ – شرع : سواء .
٤٣ – قنبر : اسم مولى كان لعلي بن ابي طالب .
٤٤ – فهر : من جدود قريش .

قد أُبرمت هذه الاجزاعُ ، لا سأماً بالزائرين ، ولكن طبن عن برم[٤٥]

وقال :

اذا ما دعيَّ القومِ ضاهى صريحهم فلا تُنكرَنْ واعدده آخر «عبدل»[٤٦]
أليس كباقي أحرف الوزنِ لامُهُ وما فُصلتْ من لام «سهلٍ» و«أهدلٍ»

واذا كان ابو العلاء لا يقيم وزناً لفروق العنصر واللون والجنس والطبقة ، فكيف يحفل باختلاف المنازل والمراتب الاجتماعية ؟ وانما الرئيس كالمرؤوس ، والغني كالفقير ، والخطير كالحقير :

ربي متى ارحلُ عن عالمي فانتَ بالناس خبيرٌ عليمْ
فالمالكُ المملوكُ والموسرُ المُعسِرُ والسالمُ مثلُ السليمْ[٤٧]
ما نالَ فرعونُ بها نعمةً ولا صفا العيشُ لموسى الكليمْ

هذه المساواة في الاصل يقيمها ابو العلاء على ثلاثة اعتبارات : ان منشأهم واحد، وخضوعهم في الحياة للقضاء والقدر واحد، ومصيرهم الى التراب واحد . واذاً فهو ينظر الى الناس نظراً واحداً ، ويقيسهم بمقياس واحد . ولكن هل قام الحكم فيهم على العدل والمساواة ؟

فساد الحكام .

مُلَّ المقامُ فكم اعاشرُ أمةً أمرت بغيرِ صلاحِها امراؤها
ظلموا الرعية واستجازوا كيدها وعَدَوا مصالحها وهمْ اجراؤها[٤٨]

ابو العلاء - كما رأينا - لا يبرر الفوارق التقليدية القائمة بين اجناس البشر

....

٤٥ – البرم : ثمر الاراك .
٤٦ – آخر عبدل : المقصود بها « اللام » وهي هنا زيادة ، لكنها لا تختلف عنصراً عن « لام » سهل واهدل الاصلية .
٤٧ – السليم : الذي لدغته الحية .
٤٨ – عدوا مصالحها : تجاوزوا عنها .

وطبقات المجتمع، بل يعتبر الناس متساوين؛ ومن هنا جاء رأيه في نظام الحكم. فهو يكره الاستبداد ويأبى التحكم، وقد كان عصره عصر استبداد وتحكم، فقال:

يسودُ الناسَ زيدٌ بعدَ عمرٍو   كذاك تقلّبُ الدولاتِ دولهْ
ومن شرّ البرية ربُّ ملــكٍ   يريد رعيةً ان يسجدوا لهْ

ويؤخذ من شاهدنا الاول انه يعتقــد ان الشعب هو مصدر السلطة، وان الحاكم هو خادم الشعب لا سيده. فأبو العلاء، والحالة هذه، شعبي بتفكيره، ديموقراطي بنزعته؛ وقــد احزنه جدّاً ان يقبض افرادٌ على مقدرات الناس، ويستغلوهم لمنافعهم الخاصة؛ لكنه يعتقد ان لهم يوماً، وانه لقريب:

خفْ دعوةَ المظلوم فهي سريعةٌ   طلعتْ فجاءت بالعذابِ النازلِ
عُزلَ الاميرُ عن البلادِ، وما له   الا دُعــاء ضعيفها من عازلِ

وقال في عدم ارعواء الحكام:

يسوسون الامور بغير عقلٍ   فينْفذُ أمرُهم ويُقالُ ساسهْ
فأفٍّ من الحيــاة وأفّ مني   ومن زمنٍ رئاستــه خساسهْ

وقال في امتناعهم عن قبول النصح، محذراً من بطشهم:

غضِبَ الاميرُ من الملامِ، وهل ترى   احداً يفــوز بعرضهِ لم يدْنس
أنا جاهلٌ إلا بأمرٍ واحــدٍ:   مـا عالمي هــذا بأهــلٍ تأنّس
فتوقّهُم من اسودٍ او أبيضٍ،   او أسمرٍ مـا بـين ذاك مُجَنّس

ولا يقف ابو العلاء عند اتهامهم بالاستبداد والاستغلال، بل يتجاوز ذلك الى انزالهم منزلة اللصوص وقطاع الطريق؛ قال:

قد عمّنا الغشُّ وازرى بنــا   في زَمنٍ أعوزَ فيه الخصوص
وكلُّ مَنْ فــوقَ الثرى خائنٌ   حتى عدول المصر مثل اللصوص[٤٩]

٤٩ – العدول: الحكام.

وقال مشيراً الى ان الفوضى عامة ، وان المتزعمين على اختلاف شؤونهم اشبه باللصوص :

في البدو ِ خُرّابُ اذوادٍ مُسوَّمةٍ ، وفي الجوامعِ والاسواقِ خُرّابُ[50]
فهؤلاء تسمَّوا بالعــدول وبالتُّجّـارِ ، واسمُ اولاكَ القومِ أعرابُ

واذا سألت عن سبب طمع الحكام بأموال الناس ، اجابك ابو العلاء انه الانفاق على اللذات ، وتغذية مشتهيات النفس :

وجدتُ النـاسَ في هرجٍ ومرجٍ غواةً بـين مُعْتزلٍ ومُرجي[51]
فشأنُ ملوكِـهم عزفٌ ونزْفٌ واصحابُ الامور جباةُ خَرْجِ[52]

وقال فيهم :

ان العِراق وان الشامَ مُـذ زمنٍ صِفران ، ما بهما للمَلْكِ سُلطانُ[53]
ساس الانامَ سياطــينٌ مسلَّطةٌ في كل مصرٍ من الواليْنَ شَيطانُ
مَنْ ليس يحفِلُ خُمصَ الناس كلِّهمُ إنْ باتَ يشربُ خمراً وهو مبطانُ[54]

واي خير في حكام همهم نهب الاموال للانفاق على معاقرة الخمــور ومعاشرة النساء ، ولمن ترك هؤلاء العناية بشؤون الامة والسهر على مصالحها ومرافقها ؟

ولئن كان ابو العلاء يكثر من انتقاد الملوك والامراء والولاة والحكام على اختلاف درجاتهم ، ويرميهم بالظلم والفسق وسوء السيرة في الرعية ، فانه لا يجعل الرعية بمعزل عن اللوم . والذي يأخذه عليهم انهم – مع كل ما يقاسونه من الظلم والعدوان – لا يجرؤون عــلى رفع ظلامتهم اليهم ، بل هم لا يفتأون يبجلونهم ويعظمونهم ، كأنهم يأملون زوال الظلم بالملق والزلفى ! قال :

قد ينصفُ القومُ في الاشياء سيدهم ولو أطاقــوا له ريباً لرابوه

٥٠ – الخراب : لصوص المواشي من الاعراب . والاذواد : جماعات من الابل .
٥١ – مرجي : مرجىء ، واحد المرجئة .
٥٢ – الخرج : الخراج ، اي : همهم جمع الخراج لا الحكم بالعدل.
٥٣ – صفران : خاليان . والملْك : الملك .
٥٤ – الخمص : الجوع .

لم يَقدِروا أن يلاقوه بسيّئةٍ من الكلامِ ، فلما غابَ عابوه
تحدّثوا بمخازيهِ مكتّمةً وقابلوه باجلالٍ وهابوه
وكم ارادُوا له كيداً بيومِ ردًى من الزمان ، ولكن ما اصابوه
أكدَى فلامود لما قلّ نائله[55] ، ولو حبا الوفرَ زاروه ونابوه[56]

وقال بمعناه جاعلاً الناس أحرى باللوم من صالح بن مرداس الحاكم الطاغية :

ما لمتُ في افعاله صالحاً بل خلتُهُ احسن مني ضميرْ
يا قومُ لو كنت اميراً لكم ذممتُمُ في الغيب ذاك الاميرْ
وانما سائسكم دائب يرعى المطايا ويسوق الحميرْ !

زيفان القضاة .

العيش ثقلٌ وقاضي الحقّ مُمتحنٌ يُضحي ونصف خصوم المصر يشكونه[57]
زكّوهُ دهراً ، فلما صار قاضيَهُمْ واستعملَ الحقّ، عادوا لا يزكونه

كان ابو العلاء حساساً للمظالم الاجتماعية ، شديداً على الظالمين ، عظيم الرأفة بالمظلومين، ينتقد بصدق وصراحة واخلاص. ولقد اخذ على الشرع شيئاً، وأخذ على القضاة أشياء، فمما اخذه على الشرع الحيف في توزيع الارث في ما يتعلق بالمرأة ، من حيث هي زوجة وأم . فالشرع يعطي الزوجة العاقر من مال زوجها الربع ، فاذا كانت ذات اولاد كان لها الثُمن ، والمعري يرى ان ذات الاولاد اولى بالنصيب الاوفر ، لما تعاني في الحمل والولادة والحضانة . ثم هو يعطي أم الرجل السدس وابنته النصف والابن سهماً كاملاً ؛ قال :

الأمُّ بالسُدسِ عادت وهي ارأف من بنتٍ لها النصفُ او عِرس لها الرُبع[58]

٥٥ اكدى : افتقر بعد غنى .
٥٦ – نابوه : ترددوا اليه .
٥٧ – ممتحن : مصاب بمحنة وهي المصيبة .
٥٨ – العرس : الزوجة .

وقال :

الرُّبْع للزوجةِ ان لم يكنْ نسلٌ، وإن كان غدت بالثُّمُنْ
والزوجُ يزوي النصفَ ابناؤه عنه، وفي الدهرِ خطوبٌ كُمُنْ

وظاهر ان المعري يعتبر الارث جزاء على الخدمة ، في حين يعتبره الشرع بالقياس الى المسؤولية . فالزوجة العاقر ليس لها إلا هذا الربع ، اما الولود فلها مع الثمن الذي يصيبها كزوجة، السدس الذي يحق لها كأم. وبعدُ فالام لها معين في ابنائها ، واما العاقر فكل معتمدها على هذا الربع !

والقضاء في كل زمان وكل مكان عرضة لآفات عديدة منها المحاباة والرشوة وشهادة الزور . وقد عرف ابو العلاء حالات زاغ فيها القضاة عن الحق ، ولم يسكته عن التنديد بهم ان جدوده تولوا القضاء طويلاً ، ولا يخلو ان يكون ما يذكره قد وقع لبعضهم . فهو يحذر القاضي من كل ما قد يحمل على التحيّز :

وقد جارَ القضاةُ اذا اشاروا بأيسر نظرة متحاملينا
لعلّ معاشراً في الارض جوزوا بما كانوا قديماً عاملينا

ويستنكر الرشوة اشد الاستنكار ولو على صورة هدية، لانها قد تغري القاضي بايثار احد الجانبين المتقاضيين في حكمه ؛ قال :

لا تهادِ القضاة كي تظلمَ الخصمَ ولا تذكرنّ ما تُهديه
إنّ من أقبحِ المعايبِ عاراً أنْ يَمُنّ الفتى بما يُسديهِ

واكثر ما يندد به ابو العلاء من ملاوي القضاء شهادة الزور ؛ قال في ذمها :

بئس الشهادةُ إن سألتَ شهادةً يرجو الملاطفُ قَرضَها وقِراضَها[٥٩]
ولَشَرُّ اصحابِ الرجالِ عصابةٌ تعطيك دون ثيابِها اعراضَها

وابو العلاء سيء الظن بالقضاة لا يبرّىء احداً منهم :

واي امرىءٍ في الناس أُلفيَ قاضياً فلم يُمْضِ احكاماً كحكم سدومِ ![٦٠]

٥٩ – القرض : الاعارة . والقراض : المقابلة بالمثل .
٦٠ – سدوم : مدينة لقوم لوط ، واسم قاضي هذه المدينة .

وقال :

يقولون في المصر العُدولُ وانما حقيقة ما قالوا : العدولُ عن الحقّ
ولستُ بمختارٍ لقوميَ كونَهُمْ قضاةً، ولا وضعَ الشهادةِ في الرق[٦١]

فهو – على ما يبدو – آسف لاشتغال جدوده في القضاء لان المغريات كثيرة، والتجرد شبه مستحيل ، ولان نصف الناس على الاقل اعداء لأنزه القضاة .

هذا هو رأي ابي العلاء في الناس ومجتمعهم : فساد في الفطرة ، وانحطاط في الاخلاق ، وخداع في الصلات ؛ شأنهم الطمع ، وديدنهم العدوان ، ودأبهم التماس اللذة الدنيا ؛ خلقهم الله متساوين فعدا بعضهم على بعض، واستبدّ فريق بفريق؛ فاذا هم لا تأخذهم رحمة، ولا يرعَون ذماماً. فلننظر ما يراه من امر دينهم ودنياهم.

الدين والدنيا

يتناول ابو العلاء في آرائه الدينية اموراً كثيرة متفرقة يتعذر حصرها على نحوٍ عَلمي في مثل هذا البحث الموجز . لذلك نقتصر منها على مسائل رئيسة ، هي : **الدين والعمل** ، **والمعقول والمنقول** ، **وخلافات المفسرين** ، **والمتاجرة بالدين** . ثم نختم هذا القسم مـن البحث بنظرة في **عقيدة ابي العلاء** كما تجلت لنا .

وعلى ضوء الوضع الديني كما رآه ابو العلاء ننظر في شؤون الدنيا ، فنجد انه قــد يئس من الدنيا لانها مصدر الشر ، ونصح بالزهد فيها ، بل ربما آثر الموت استعجالاً للراحة الابدية . وآراؤه هذه في الدنيا تنبثق من اعتقاده بتهافت القيم الانسانية وضلال البشر مـن جهة ، وغرور الدنيا وغدر الدهر وتحكّم الحظ من جهة ثانية ، ولذلك نراه قد التمس الراحة بالقناعة، وطلب الخلاص بالموت .

٦١ – الرقّ : ما يكتب عليه ، ومنه رق الغزال .

الدين والعمل .

ودينُكَ مــا عليّ الحكمُ فيهِ فأبغي للذي أخفيتَ بغيــا
إذا الانسانُ كفّ الشرّ عني فسَقياً في الحيــاةِ لهُ ورَعْيا
ويدرسُ إن ارادَ كتابَ موسى ويُضمِرُ إن أحبّ ولاء شعيَا

أبو العلاء يأبى العرف والتقليد في كثير من شؤون الحياة، ومنها الدين . فهو يميل الى ان يتحقق من صواب ما يؤمن به عقليًّـا، ومن فائدة ما يمارسه عمليًّـا. وقد حمله هذا على ان يصارح الناس بامور عادت عليه بكثير من الاذية، حتى رمي بالزندقة آناً وبالكفر آناً آخر . واول ما نراه بارزاً في تفكيره الديني اهتمامه بالناحية العملية في الدين، كأنه يعتبر الدين المعاملة . ولما كان امله ضعيفاً بأن يتفانى الانسان في فعل الخير ، قنع منه بالامتناع عن الشر ، وعــدّ ذلك فضيلة كبرى ؛ قال :

الدينُ هجرُ الفتى اللذاتِ عن يُسرٍ في صحةٍ واقتدارٍ منه ما عمرا

والدين عنده ليس في كثرة القراءة ؛ فان اقصر السور مع جميل الفعل ، خير من ترديد القرآن جملةً، وعدم الاتعاظ به :

أمُّ الكتاب اذا قوّمتَ محكمها وجدْتها لاداءِ الفرضِ تكفيكا[62]
لم يشفِ قلبَكَ فرقانٌ ولا عظةٌ، وآيةٌ، لو اطعتَ الله ، تشفيكا

والكلام في قيمة الدين العملية يسوق ابا العلاء الى التحدث عن الفروض، فهو على احترامه للفروض لا يرى لها قيمة ان هي لم تزجر الانسان عن الشر ، ولم تقترن بالعمل الصالح ؛ قال في الصلاة وحج البيت :

سَبّح وصلِّ وطُفْ بمكة زائراً سبعينَ ، لا سبعاً ، فلستَ بناسك
جَهِلَ الديانةَ من اذا عرضتْ له أطماعهُ ، لم يُلفَ بالمتماسك !

٦٢ — ام الكتاب : سورة الفاتحة ، وهي من اقصر السور .

وقال بمعناه مؤنباً :

توهمتَ يا مغرورُ أنكَ ديِّنٌ ، عليَّ يمينُ اللهِ ما لكَ دينُ
تسير الى البيتِ الحرامِ تنسكاً ، ويشكوكَ جارٌ بائسٌ وخدينُ

وقال في عدم جدوى الصوم مع العدوان :

أشدُّ عِقاباً من صلاةٍ أضَعتها ، وصومٍ ليومٍ واجبٍ ، ظُلمُ دِرْهمِ
اذا لم يكنْ يوماً لديني تعلّقٌ ، لغيريَ رجَّيتُ السعادةَ ، فافْهَمِ

وقال في جدوى التقيّد بتأدية الزكاة :

يا قوتُ ، ما انت ياقوتٌ ولا ذهبٌ ، فكيف تُعجِزُ اقواماً مساكينا
وأحسَبُ الناسَ لو أعطوا زكاتَهمُ ، لما رأيتَ بني الإعدامِ شاكينا

وقال في تقديم طهارة القلب على نظافة الجسد :

رويدكَ لو كشّفتُ ما انا مُضمرٌ من الامرِ ، ما سمّيتني ابداً باسمي[63]
أُطهِّرُ جسمي شاتياً ومقيّظاً ، وقلبيَ أولى بالطهارة من جسمي

ومن خير ما له في تقديم الاعمال على الفروض قوله :

ما الخيرُ صومٌ يذوبُ الصائمون له ولا صلاةٌ ، ولا صوف على الجسدِ
وإنما هو تركُ الشرّ مطّرحاً ، ونفضُكَ الصدرَ من غلٍّ ومن حسد

المعقول والمنقول .

هفتِ الحنيفةُ[64] والنصارى ما اهتدت ويهودُ حارتْ والمجوسُ مضلله
إثنانِ اهلُ الارض : ذو عقل بلا دينٍ ، وآخرُ ديِّنٌ لا عقل لهْ

ينزع ابو العلاء في تفكيره نزعة مشّائية ، فلا يقبل إلا ما يثبته العقل ، ويؤيده

٦٣ – اسمه : احمد ، وكنيته ابو العلاء .
٦٤ – الحنيفة : ملة الاسلام .

البرهان . وهذا مبدأه، ليس في شؤون الحياة الاجتماعية وحدها، بل وفي عقائده الدينية ، اذ هو يحكّم بها العقل ، الا في مواقف قليلة تستولي فيها عليه الحيرة ، فيقرّ بالجهل ، ويستسلم للعاطفة او العقيدة التقليدية ؛ قال مؤمناً بهَدْيِ العقل :

العقلُ يوضحُ للنسك منهجاً فاحذُ حَذوَهْ
فليس يظلم قلبٌ وفيه للبِّ جذوه

وقد يغالي في الاستسلام الى منطق العقل المجرد ، فيحمله على التشكك في الكتب الدينية ، وفي ما جاء فيها من اخبار الاولين . وربما اعتبرها مما وضعه الاوّلون ، يرومون به فرض انفسهم على الناس ، وجمع حطام الدنيا ؛ قال :

أفيقوا أفيقوا يا غواة ، فانما دياناتكمْ مكرٌ من القدماء
أرادوا بها جمعَ الحطامِ ، فأدركوا وبادوا ، وماتتْ سُنَّةُ اللؤماء

وقال في الاديان والكتب المقدسة :

دينٌ وكفرٌ ، وانباء تقصُّ وفُرْ قانٌ ينصُّ ، وتوراةٌ وانجيلُ
في كل جيل اباطيلٌ يُدانُ بها ، فهل تفرّد يوماً بالهدى جيلُ ؟

ويرى ابو العلاء ان هذه الاخبار الموضوعة قد قبلت على علاتها ، ودرجت عليها الاجيال بلا فكر ولا روية ، فاكتسبت صفة ثابتة من التقديس :

عاشوا كما عاش آباءٌ لهم سَلفوا وأورثوا الدينَ تقليداً كما وجدوا
فما يراعون ما قالوا وما سمعوا ، ولا يبالونَ من غيٍّ لمن سجدوا

وقال بمعناه :

وينشأ ناشىء الفتيان منا على ما كان عوّده أبوه
وما دان الفتى بحجًى ، ولكنْ يعلمُهُ التديّنَ أقربوه

وقال في اختلاف الاديان، واشتداد النزاع القائم بين اتباعها، وتقديم العرَض فيها على الجوهر ، متمنياً لو عاد الدين – كما كان – اعتصاماً بالتقوى ، وتشبثاً بالفضيلة ، وخشية من الله :

دَعا موسى فزالَ ، وقامَ عيسى ، وجاء محمّدٌ بصلاةِ خَمسِ

وقيلَ يجيءُ دينٌ بعدَ هذا ، وأودى الناسُ بينَ غدٍ وأمسِ
ومَنْ لي ان يعودَ الدينُ غضّاً فيَنْقعَ من تنسّكَ بعدَ خِمْسِ

وكما تختلف الاديان الكبرى باعتبار النبي الخاص الذي تكرمه، كذلك تختلف من حيث الكتاب الذي تقدسهُ :

بَنَتِ النصارى للمسيح كنائساً كادَتْ تعيبُ الفِعلَ من مُنتابها
ومتى ذكرتُ محمداً وكتابهُ جاءَت يهودُ بجحْدها وكتابها

ولا يقل عن ذلك اختلافهم بشأن السيد المسيح : فاليهود ينكرونه ، والنصارى يثبتون ألوهيته ويقولون بصلبه ، والمحمديون يثبتون رسالته ، وينفون صلبه :

يا آل إسْرالَ هل يُرْجى مسيحُكمُ ؟ هيهاتِ قد ميّز الاشياءَ من خُلبا ٦٥
قُلنا أتانا ولم يُصلَبْ ، وقولكُمُ ما جاء بعدُ ، وقالت امةٌ صُلبا

ومن هذا القبيل اختلاف الشرائع في تعيين اليوم المقدس :

لنا جمعةٌ ، والسبتُ يُدعى لأمّةٍ أطافت بموسى، والنصارى لها الاحد
فهل لبواقي السبعةِ الزُّهْرِ مَعشرٌ يُجلّونها : ممن تنسّك او جَحَد ؟

وفي هذه القصيدة ابيات يذكر فيها اختلاف المسيحية والمحمدية بشأن الخمرة : الاولى تتقرب بها في بعض طقوسها الدينية ، والثانية تعدّها رجساً من الشيطان :

وجدنا اختلافاً بيّناً في إلهنا وفي غيرهِ ، عزّ الذي جلّ واتحدْ
تقرّبَ ناسٌ بالمُدامِ ، وعندنا – على كلِّ حالٍ – أنّ شاربها يُحَدْ

وهذا – في رأيه – شأن الاديان جملة من اقدمها الى احدثها :

مسيحيّةٌ من قبلها موسويةٌ حكت لك اخباراً بعيداً ثبوتُها
وفارسُ قد شبّت لها النارَ وادّعت لنيرانها ان لا يجوز خبوتها
وما هذه الايامُ إلا نظائرٌ تساوت بها آحادها وسُبوتُها

....

٦٥ – خُلب : خُدع ، اي : ما ابعد المخدوع عن تميز الاشياء .

ولعل في البيت الاخير امتداداً للحكم الذي قضى به على الفارسية، وساقه في اليهودية والمسيحية، بحيث شمل الاسلامية. ويحاول ابو العلاء في حملته هذه على الاديان ان يشهدها على نفسها، فيتذرع بانها هي بالذات تدعو الى الائتمار بالعقل:

في كل أمركَ تقليدٌ رضيت بـه، حتى مقالُكَ ربي واحـدٌ أحدُ
وقد أُمرنا بفكر في بدائعـه، وان تفكّرَ فيه معشرٌ لحـدوا
وأهلُ كل جدالٍ يمسكون به، اذا رأوا نورَ حقٍّ ظاهرٍ جَحدوا

فمع ان الشريعة تدعو «اولي الابصار» الى ان «يعتبروا» الا انهم – في رأيه – يخذلون العقل ويعتصمون بالتقليد. وعنده ان العقل الواعي لا يأبه كثيراً لهذه الفروق، وانما يعتصم بالجوهر الواحد الثابت:

العقلُ يعْجَبُ للشروع: تمجُّسٍ، وتحنُّفٍ، وتهـوّدٍ، وتنصُّرِ
فاحذرْ ولا تدعِ الامورَ مُضاعة، وانظرْ بقلبِ مفكّرٍ متبصّرِ

ولا يختلف موقفه من الحديث عنه من النصوص المقدسة، بل لعله هنا اصرح واجرأ؛ فهو لا يصدق كل ما روي من الاحاديث، ولا يثق بجميع من تكلف روايته. ولا بدَّ في التحقق من هـذه الاحاديث من الرجوع الى العقل يُحتكم اليه في قبولها او رفضها:

جاءت احاديث إنْ صحتْ فانّ لها شأناً، ولكنَّ فيها ضعفَ إسنادِ[٦٦]
فشاورِ العقلَ واتركْ غيره هدَراً، فالعقلُ خيرُ مُشيرٍ ضمه النادي

وقال في مثل ذلك:

هل صحَّ قولٌ من الحاكي فنقبلَهُ، أم كلُّ ذاك أباطيلٌ وأسمارُ؟
اما العقولُ فآلتْ أنه كذبٌ والعقلُ غرسٌ له بالصدق إثمارُ

وقال بلسان حاله:

لقد صَدِئتْ أفهامُ قومٍ، فهل لها صِقالٌ، ويحتاجُ الحسامُ الى صقلِ

---

٦٦ - اسناد الحديث: ذكر الحفاظ الذين رووه بالتسلسل. وضعف الاسناد: وجـود خلل فيه.

وكم غرّت الدنيا بنيها ، وساءني مع َالناس ِمَين في الاحاديث والنقل[٦٧]
سأتبعُ من يدعو الى الخير جاهداً وأرحلُ عنْها ما إمامي سوى عقلْي

العقل والايمان .

اللبُّ قُطبٌ والامور له رَحًى ، فيــه تُدبَّرُ كلها وتُدارُ

ويتسلح ابو العلاء بالعقل في مواجهة احكامٍ وآراء لا تروقه ، ولا يجد لها في صدره متسعاً ؛ وقد يستحسن شيئاً من عقائد الاعاجم فيأخذ به ويدعو اليه ؛ قال في « الامام المنتظر » :

يرتجي الناسُ ان يقوم إمامٌ ناطــقٌ في الكتيبةِ الخرساء
كذبَ الظنُّ لا إمامَ سوى العقلِ مشيراً في صُبحــهِ والمساء
فاذا مــا أطعتَهُ جلبَ الرحمةَ عنــد المسيرِ والإرساء
إنما هــذه المذاهبُ اسبابٌ لِجذبِ الدنيــا الى الرؤساء

وقال في عقيدة حشر الاجساد :

اذا آمن الانسان بالله ، فليكنْ لبيباً ، ولا يخلِطْ بايمانهِ كُفرا
اذا نفرتْ نفسٌ عن الجسمِ لم تعدْ اليه ، فأبعِدْ بالذي فعلت نفْرا

وقال في استحالة الحشر عقلاً :

لو قامَ امواتُ العواصمِ وحدها ملأوا البلادَ : حُزونها وسهولَها[٦٨]
فخُذِ الذي قالَ اللبيبُ وعشْ به ، ودعِ الغواةَ كذوبَها وجَهولَها

وقال في نبذ التناسخ :

يقولون ان الجسم تُنْقَلُ روحُهُ الى غيرهِ ، حتى يهذبها النقلُ
فلا تقبلنْ ما يُخبرونك ضلّةً ، اذا لم يؤيّد ما أتوكَ به العقلُ

---

٦٧ – المين : الكذب .
٦٨ – العواصم : امهات المدن ؛ وبلاد قاعدتها انطاكية .

وهو يؤثر احراق الرُّفات على تكفينه ودفنه :

فاعجَبْ لتحريق اهلِ الهندِ ميْتَهم ، وذاك أروَحُ منْ طولِ التباريحِ
إن احرقُوه فما يَخشَوْنَ من ضَبُع تسري اليه ، ولا خفْيٍ وتطريحِ
والنارُ أطيب من كافـور ميّتنا غِبًّا ، واذهبُ للنكراء والريحِ

ويستنكر من الشرع اباحة السبي :

إن الشرائعَ ألقتْ بيننـا إحَناً ، واورثتنا أفانـينَ العداواتِ
وهلْ أُبيحَت نساء الروم عن عَرَضٍ للعُربِ ، إلا باحـكام النبوات ؟

ويستنكر منه كذلك اطلاق يد الانسان في ايذاء الحيوان :

فلا تأكُلَنْ ما أخرجَ الماءُ ظالماً ولا تبغِ قوتاً من غريض الذبائحِ [٦٩]
ولا تفجعَنَّ الطيرَ وهي غوافلٌ بما وَضَعَتْ ، فالظلم شرُّ القبائحِ [٧٠]
ودَع ضرَبَ النحلِ الذي بكرت له كواسبَ من ازهار نبتٍ فوائحِ [٧١]
فما احرزته كي يكونَ لغيرها ، ولا جمَّعَتْهُ للنـدى والمنائحِ !

وابو العلاء لا يجد الى الايمان بالخوارق والمعجزات سبيلاً ، فهو يأبى الايمان بالكائنات الروحانية نظير الملائكة والجن :

قد عِشتُ دهراً طويلاً ما علمتُ به حسّاً يُحَسُّ لجنيٍّ ولا مَلَك

ولا يطمئن الى خبر زلزلة العرش :

لا يكذبِ الناسُ على ربّهمْ ما حُرّك العرش ولا زُلزِلا
فليْتَ منْ يفري أحاديثـه ماتَ فصيلاً قبل ان يَبْزلا [٧٢]

٦٩ – الغريض : اللحم الغضّ .
٧٠ – بما وضعت : يقصد البيض .
٧١ – ضرَب النحل : العسل .
٧٢ – الفصيل : ابن الناقة . والبازل : الفتي من الجمال .

ولا يأخذ بالمعجزات نظير الصعود الى السماء والمشي على الماء :

زعمَ الناسُ انَّ قوماً من الابرار ... عُولوا في الجـــو بالطيران
ومشوا فوقَ صفحةِ الماء ، هذا ... الافكُ هيهاتِ ما جرى العصران[73]
ما مشى فوقَ لُجَّة الماء لا السـعْدانِ في ما مضى ولا العُمَرانِ[74]

ويرفض ما ورد من اخبار المعمرين ، ويحاول لها تأويلا معقولاً :

وادّعـوا للمعمَّرين أموراً ... لستُ أدري ما هُنّ في المشهورِ
أتراهُمْ في ما تقضّى من الايـام عدُّوا سنيّهم بالشهـورِ ؟
كلما لاحَ للعيون هـلالٌ ... كان حوْلاً لديهم في الدهورِ ؟
هكذا يتبغي ، وإلا فانَّ الـ ... عقلَ يُثنى في حالةِ المبْهُورِ

فهو في ذلك كله يحكـّم العقل، وعلى صعيده يقبل ما يقبل ويرفض ما يرفض.

اختلاف المفسرين .

لوْلا التنافسُ في الدنيا لما وُضعتْ ... كتبُ التناظر لا المغني ولا العُمُدُ[75]
قدْ بالغوا في كلامٍ بانَ زُخرُفهُ ... يوهي العيونَ ، ولم تثبت لهُ عُمُدُ
ومـا يزالون في شامٍ وفي يمنٍ ... يستنبطونَ قياساً ما لهُ أمـدُ
فذرهمُ ودناياهم، فقـد شُغلوا ... بها ، ويكفيكَ منها القادرُ الصمدُ

وكأن اختلاف الشرائع في بعض اصولها ما كفى الناس بلية حتى جاء العلماء، على اختلاف مللهم ومناحي تفكيرهم ، يضعون الشروح المتباينة ، والمقررات المختلفة في الشريعة الواحـدة ، شأن ارباب المذاهب الفقهية ، واصحاب الفرق

---

٧٣ - العصران : الليل والنهار .

٧٤ - السعدان : سعد بن مالك وسعيد بن زيـد القرشي . والعمران : ابو بكر وعمر ، وجميعهم من الصحابة .

٧٥ - المغني : كتاب في الجدل يظن انه للاشعري . والعمد : كتاب في الموضوع نفسه للقاضي عبد الجبار المعتزلي .

الكلامية ، واعلام الاحزاب السياسية . فمما يؤلمه انشعاب المسلمين الى سنّة وشيعة ؛ قال آسفاً لما بين المذهبين :

وخالفكَ الناسُ في مذهبٍ فقلتَ : عليٌّ ، وقالوا : عُمَرْ
وأنّى يرجُونَ غمْرَ الهُدى وقد غرِقوا في جمامِ الغُمَرْ

فهذه الخلافات السياسية لا تنطوي في رأيه على شيء من الرشد، بل هي قد اساءت الى العاطفة الدينية الخالصة. ومما يؤلمه من هذا القبيل الخلافات بين ارباب المذاهب الفقهية ؛ قال :

أجازَ الشافعيُّ فقال شيئاً ، وقال ابو حنيفةَ لا يجوزُ
فضَلَّ الشيبُ والشُبّان منّا ، وما اهتدتِ الفتاةُ ولا العجوزُ

وربما عمد الفقهاء الى هذه الفروق فاستغلوها في احكامهم ، على نحو ما فعلوا في قطع اليد على السرقة ، فقد قصره بعضهم على السرقات الكبيرة ومنعه في الصغيرة ؛ قال :

تناقضٌ ما لنا إلا السكوتُ لهُ ، وأنْ نعوذَ بمولانا من النّارِ
يدٌ بخمسِ مئينٍ عسجداً فديتْ ، ما بالُها قطعت في ربع دينارِ ؟

وعليه فهو لا يقيم وزناً لهذه الفروق ، وانما يعود الى حكم العقل ، وربما اعتبر هؤلاء المختلفين غير اكفاء للصلاة على جثمانه :

سأفعلُ خيراً ما استطعتُ ، فلا تُقِمْ عليّ صلاةً يومَ اصبحُ هالكا
فما فيكمُ مِنْ خيّرٍ يُدّعى بهِ يفرّجُ عني بالمضيق المسالكا
وينفرُ عقلي مغضباً إن تركتُهُ سدًى ، واتّبعت الشافعيَّ ومالكا

وليست حملته على المتكلمين بأخف منها على الفقهاء ، فهو يشير الى اختلافهم في امر التسيير والتخيير ساخراً :

جرى خُلْفٌ ، وادعى المدعون أنّا على ما اردنا قُدُرْ
وقالت معاشرُ لا نستطيعُ ، بلْ نحنُ مثلُ الربا والجدُرْ
وكلٌّ يؤملُ صفوَ الحياة ، وذلك في فلكٍ لم يَدُرْ

وقال في اختلاف المعتزلة والمرجئة بشأن صاحب الكبيرة [٧٦] :

تلاوَمَ الناسُ وافتنّت ظنونهمُ، وارجأ الناشىء الباغي او اعتزلا
وقيل لا بعثَ يُرجى للثواب، وما سمعتَ في ذاك، دعوى مبطلٍ هزلا

وقال في اختلاف المعتزلة والصفاتية :

إستغفر اللهَ واترك ما حكى لهمُ ابو هذيل، وما قال ابن كُلاّب [٧٧]
فالدينُ قد خسَّ حتى صارَ اشرفهُ بازاً لبازينَ او كلباً لكَلاّب [٧٨]

والاشارة هنا الى استغلال الآراء واضحة . وقال في تعمد اخراج الكلام عن معناه القريب :

تعالى اللهُ فهو بنـا خبيرٌ، قد اضطُرت الى الكذب العقولُ
نقولُ على المجازِ، وقد علمنا بأنَّ الامر ليسَ كما نقولُ

المتاجرة بالدين .

تَرُومون بالناموسِ كسباً، فسَعْيكم إذا لاحتِ الاطماعُ سعيُ نموسِ
ومـا وعَظَتكمْ ليلةٌ بعدَ ليلةٍ، ولا ضوءُ اقمـارٍ بدتْ وشموسِ

ومما يبعث في نفس ابي العلاء شديد الالم ان تغدو العقيدة مكتسباً، ويصير الدين مرتزقاً؛ ولذلك نراه شديداً بحق تجار العقائد؛ قال في من اعتنق الاسلام رغبة في صَفقةٍ، او تملصاً من تبعةٍ :

قد أسلم الرجلُ النَّصرانُ مرتغباً، وليس ذلـكَ مِن حُبٍّ لإسلام
وإنمـا رامَ عِزًّا في معيشتِهِ، او خافَ ضربةَ ماضي الحدّ قلاّم [٧٩]

---

٧٦ — الاختلاف في مآل صاحب الكبيرة بين الخوارج الذين يكفرونه، والمرجئة التي تمسك عن الحكم عليه، والمعتزلة التي تجعله في منزلة بين الايمان والكفر .

٧٧ — ابو هذيـل : من شيوخ المعتزلة وهو العلاف . وابن كُلاب : عبدالله بن سعيد، عارض المعتزلة فأثبت الصفات وقال بالجبر .

٧٨ — يقصد بالبازين : من يصطادون بالباز ؛ وبالكَلاّب : من يصطاد بالكلب .

٧٩ — القلام : القاطع .

واشد من هـذا وادهى رجل الدين الذي يعظ ويعلّم ، فاذا سنح له وجه الكسب ، بان نِفاقه :

تقِ اللهَ واحذرْ ان يَغرّكَ ناسكٌ بما هو فيهِ من تغيُّر حـاله
فهذا الذي في صومهِ وصلاتـهِ كذاكَ الذي في حَلّهِ وارتحاله
فكذّبْ زعيماً قال إنيَ دَيّنٌ فما دينهُ الا ضعيفُ انتحاله
يماحلُ في الدنيا الخؤونِ، وانما يؤمّل نزراً فانياً بِمحـاله[80]

وقال في معناه :

ولا تطيعنّ قوماً مـا ديانتُهُم الا احتيالٌ على اخذ الإتاوات[81]
وانما حمّل التوراةَ قارئهَـا كسبُ الفوائدِ،لا حُبُّ التلاوات

ويجعل ابو العلاء في جملة المتكسبين بالدين اهلَ التوكل من المتصوفين ، على اعتقاد منـه انهم انما توسلوا الى الرزق بتكلف التقى ، لانه أهون السبل الى تحصيل العيش ؛ قال يخاطبهم :

لو كنتُمُ اهلَ صفوٍ قال ناسِبكمْ صفويَّةٌ ، فأتى باللفظِ ما قُلِبا[82]
طلبتُم الزادَ في الآفاقِ من طمعٍ ، واللهُ يوجَدُ حقّاً أينما طُلبـا

ومن خير ما له في احتيال الواعظين قوله :

رُويدَكَ قدغُررْتَ وانتَ حرٌ بصاحبِ حيـلةٍ يَعِظُ النساءَ
يحرّمُ فيكمُ الصهبـاء صُبحاً ويشربُها على عَمـدٍ مساءَ
يقولُ لكم غدوتُ بلا كساءٍ ، وفي لذّاتِهـا رَهَنَ الكساءَ
إذا فعلَ الفتى ما عنهُ يَنهى فمن جهتينِ ، لا جهـةٍ ، أساءَ

٨٠ – ماحل : ماكر وخاصم . والمحال : المكر والخداع .
٨١ – الاتاوة : الخراج ، والرشوة .
٨٢ – يعرض بالصوفية الذين يردون اسمهم الى « الصفو » او الصفاء ، فلو صحت الدعوى لكان اسمهم صَفويّة لا صوفية ، اي لما قلب اللفظ فقدمت الواو على الفاء .

وله بمعناه :

لا يخدعنَّكَ داعٍ قامَ في ملإٍ بخطبةٍ زانَ معناهـا وطوَّلها
فما العظاتُ، وان راعتْ، سوى حيلٍ من ذي مقالٍ على ناسٍ تحوّلها[٨٣]

فهو والحالة هذه لا يسوّغ بوجه اتخاذ الدين وسيلة لكسب الرزق .

عقيدة ابي العلاء .

وان لحقَ الاسلامَ خطبٌ يغضُّه فما وجدت مِثلاً لهُ نفسُ واجـد
اذا عظـّموا كيوانَ عظـّمتُ واحداً يكونُ له كيوانُ اولَ ساجدِ[٨٤]

وبعد ، فأيّ شيء يتحصل معنا من هذا العرض السريع لعقيدة ابي العلاء ؟ لقد رأيناه يشك في صدق الرسل ، ويتردد في قبول الكتب الالهية ، وينعى على الاديان اختلافها ، ويأخذ عـلى المذاهب والفرق التضارب بين تفسيراتها وتأويلاتها ؛ ثم وجدناه يحكـّم العقل بقررات الشريعة ، فينسف الكثير منها ، ويحمل على رجال الدين فيرميهم بالنفاق والنفعية . فهل كان كافراً ملحداً ؟

ليس من السهل ان نجرد ابا العلاء من الايمان ونعتبره بلا دين ، كما انـه من العسير ان نجعله من المسلمين الطيبين . فليس للرجل قول واحد ينكر فيه الايمان بالله ، او يؤثر اي دين على الاسلام . وانما هو – في ما يبدو – قـد استخلص لنفسه عقيدة نسجها من خيوط استمدها من الاسلام ، ومن مقررات منطقه الخاص ، وأقامها على اساس من الخـُلق النبيل والعمل الفاضل ، وسلخها عن اعتبارات الاشخاص والكتب والاخبار والشعائر . وعمد في ذلك كله الى العقل فجعله دليله الى الايمان ، كما اعتبره في مواطن كثيرة مستنده في اثبات مـا أثبت وانـكار ما انكر ؛ قال في ايمانه بالله :

لا ريب انّ اللهَ حقٌ ، فلتعُد باللوم انفسكم عـلى مُرْتابها

٨٣ – تحوّلها : اتخذها حيلة .
٨٤ – كيوان : هو زحل .

وَغدَت عقولـكم تعاتِبُ انفساً ليست تريعُ لنُصحها وعِتابها[85]

ويرى انه مهما كان من اختلاف في امر الحساب فلا مفرّ من الايمان بالله :

الناسُ مختلفونَ : قيلَ المرء لا يُجزى على عَملٍ، وقيل يُجازى
واللهُ حقٌّ، مَنْ تدبَّر أمرَهُ عَرفَ اليقينَ وآنسَ الاعجازا

ويحمل على اهل الجدل لاختلافهم في امر التسيير والتخيير، في حين انهم يعبدون الهاً واحداً :

إلهٌ قادرٌ، وعَبيدُ سوءٍ، وجبرٌ في المذاهبِ واعتزال
وبالكذبِ انسرى وضَحٌ وليلٌ، ولم تزلِ الخطوبُ ولا تزال

ويستنكر الخلاف في امر الرسل، والاتفاق حاصل بشأن الله :

قد طالَ في العيشِ تقْييدي وارسالي، مَن اتَّقى اللهَ فهو السالِمُ السّالي
فارقبْ إلهكَ في عسرٍ وفي يُسرٍ، واتركْ جدالكَ في بَعْثٍ وارسال

ولا يعبأ بما يقال من ان الاديان بين الناس دول، ما دام الله في يقينه ثابتاً لا يزول، والحساب امراً واقعاً لا ريب :

يقولونَ إنَّ الدينَ يُنسخُ، مثلما تولَّت بإقبال الحنيفةِ فارسُ
ومهما يكُنْ، فاللهُ ليسَ بزائل، ويجني الفتى مِنْ بعدُ ما هو غارسُ

بل هو يؤمن بالله، على جهله بسبب خلقه اياه، وينفي عن نفسه تهمة الالحاد:

اللهُ صَوَّرني، ولستُ بعالمٍ لِمْ ذاك، سبحانَ القديرِ الواحدِ
فلتشهدِ الساعاتُ والانفاسُ لي، اني بَرِئتُ مِنَ الغَويِّ الجاحدِ

وقد يذهب الى ان العقل الذي يعجز عن ادراك الله هو نفسه يشهد لوجوده تعالى :

اللهُ حقٌّ، وابنُ آدمَ جاهِلٌ، مِنْ شأنه التَّفريطُ والتكذيبُ

٨٥ – تريع : ترجع .

واللبُّ حاولَ ان يهذّبَ اهلهُ ، فإذا البريَّةُ ما لهــا تهذيبُ

ويرى أن الله سبحانه فوق ما يستطيع العقل ان يدرك، واللسان ان يصف:

جئنا على كُرهٍ ، ونوصَلُ رُغَّماً ولَعلَّنا مــا بينَ ذلكَ نُجبرُ
ما قيلَ في عِظَم المليكِ وعِزّهِ ، فاللهُ اعظمُ في القياسِ واكبرُ

وعلى ذلك فهو يحث المرء على الايمان بالله والاستسلام له، ولو عنــد النفَس الاخير ، املاً في الظفر بعفوه تعالى :

مولاكَ مولاكَ الذي ما لهُ نِدٌ ، وخابَ الكافر الجاحدُ
آمنْ به والنفسُ ترقى ، وإنْ لمْ يبقَ الا نفَسٌ واحــدُ
ترجُ بذاكَ العفوَ منه اذا أُلحدتَ ، ثمّ انصرفَ اللاحدُ

ولئن كان ابو العلاء قد نال من الاسلام احياناً ، فانه قد آثره على سائر الاديان ؛ ولئن كان قد كفر بكثير من احكامه ، فانه كان مؤمناً بالله ، مستسلماً لقضائه وقدره ، ملزماً نفسه بالخُلق الكريم والعمــل الفاضل ، يشهدُ على ذلك قوله :

دعاكُم الى خيرِ الامور محمــدٌ وليس العوالي في القنا كالسوافل
حداكم على تعظيم من خلق الضُحى وشهبَ الدُّجى من طالعات وآفل
وألزمكم ما ليس يُعجزُ حملُهُ اخا الضعفِ ، من فرضٍ له ونوافل
وحثّ على تطهير جسم وملبسٍ وعاقب في قذف النساء الغوافل
فصلّى عليه اللهُ ما ذرّ شارقٌ وما فتّ مسكاً ذكرُهُ في المحافل



تهافت القيم في الدنيا .

ومَنْ يعتَقِد حالَ الزمان واهلهِ يَذُمُّ بهم غرباً من الارض او شرقا
يجدْ قولهُم ميناً ، ووُدَّهم قلًى ، وخيرَهم شرّاً ، وصنعتَهُم خُرقا[86]

٨٦ – المين : الكذب . القِلى : البغض ، والجفوة . الُخرق : الحمق وضعف الرأي .

وبشرَهمُ خدعاً ، وفقرَهم غِنًى ، وعلمَهم جهلاً ، وحكمتَهم زرقا[87]

هذا المجتمع الذي فسدت فيه الاخلاق الى أبعد حد ، وساءت فيه الصلات بين النـــاس أشد السوء ، فانتشرت الرذائل ، وارتكبت المحرمات ؛ من ترانا نستصرخ لتقويمه غير رجال الدين؟ والى من غير القضاة والحكام نلجأ في اصلاحه؟ ولكن أي أمل يبقى لأبي العلاء في هؤلاء بعد ان أرانا الحكام يبغون ويطغون ، والقضاة يزيغون ويتحاملون ، ورجـال الدين يحتالون وينافقون ؟! اصحيح ان هؤلاء وحدهم هم سبب البلية ؟ واذاً فلنستبدل بهم سواهم فنقصيهم عن الحكم ، وننفيهم عن دور العدالة ، ونخرجهم من اروقة المساجد . ولكن من أين نأتي بخير منهم ؟ ان التجربة – في ما رأى ابو العلاء – قد تكررت مراراً ، فكانت دولة الوافدين على التوالي أدهى من دولة الذاهبين وأمرّ . وأنَّى نجيء بالحكام والقضاة والوعاظ الا من هذه الأمة ؟ وهل في الأمة عدل ونزاهة واستقامة ؟ ان الفساد – في ما رأى أبو العلاء – أعدى الجميع ، فعمّ البلاء وطما ، وسرى في كل روح ، وتسلل الى كل نفس .

ولكن في أي شيء كان هذا الفساد والطمع؟ ومن أجل أي أمر وقع الارتكاب والاحتيال ؟ كان ذلك في سلطان زائل ، ومجد باطل ، وملك ذاهب ، ورغد زائف؛ وكل ذلك لا يعادل برهة ألم، او ساعة حزن، او فترة انقباض، او هنيهة يأس ! واذاً فالحكيم الحكيم من اعتزل الناس ، وتخلى عن الدنيا ، وانطوى على نفسه يأنس بالوحدة ، ويغنى بالحرمان ؛ ولكن قلّ من يفعلون :

كم توعظونَ فلا تلين قلوبكمْ ، فتباركَ الخلاّقُ ما اعتاكُم[88]
إن الضلالة كالغريزة فيكُمُ ، يأوي اليها كهلُكُم وفتاكُمُ

ضلال الانسان .

إنْ مازت الناسَ اخلاقٌ يعاشُ بها فــانهم عند سوء الطبع أسواء
او كانَ كلُّ بني حواء يشبهني فبئس ما ولدت في الخلق حواء !

٨٧ – زرق : لعلها من الزَرَقة بمعنى التدجيل والسحر .
٨٨ – العتو : التجبر والاستكبار .

عرفنا من البحث السابق رأي أبي العلاء في اخلاق الجيل ومجتمع العصر . فهو ينعى على الجيل الاسفاف الاخلاقي والانحطاط الادبي، ويطيل القول في آفات المجتمع، من فجور وغدرٍ وتعدٍّ واستئثار . وأبو العلاء ، اذ يتحدث عن فساد الانسان ، لا يعتبر انه يتحدث عن أمر طارىء مستغرب ، بل يحاول ان يعلل هذا الفساد بان يرده الى منشئه . وعنده ان الانسان من تراب، واليه عائد، مهما تنوعت آراؤه واهواؤه ، واذاً فأي خير يرجى عنده ؟

تفرّعَ الناسُ عنْ اصلٍ به درنٌ   فالعالمونَ وان ميّزتهُمْ شرَعُ[89]
والجَدُّ آدمُ ، والمثوى اديمُ ثرى،   وإن تخالفتِ الاهواءُ والشُّرَعُ

وعليه فالشر أصيل في جبلّة الانسان ، كامن في العناصر التي تألف منها جسده ؛ وهو سبب العناء المتواصل الذي يرافق الحياة ، فكيف يرجو الخلاص منه بغير الموت ؟

انّ الطبائعَ لما أُلـّفتْ جبلت   شرّاً تولد فيه القيلُ والقـــالُ
حتّى إذا مالِكُ الاشياء فرّقها   زال العناءُ ولم يتعبكَ تنقالُ

لذلك كان الانسان أقرب الى الشر منه الى الخير ، وكانت الرذائل أظهر في تصرفاته من الفضائل ، وان حاول احياناً ان يتظاهر بخلاف الواقع :

عُيوبي إن سألتَ بها كثيرٌ   وأيُّ الناس ليسَ له عُيوبُ
وللانسان ظـــاهرُ ما يراهُ   وليسَ عليه ما تُخفي الغيوبُ
يجرّونَ الذيولَ على المخازي   وقد مُلئت من الغش الجيوبُ[90]

ويرى أبو العلاء ان طبع الانسان الفاسد ونشأته الشريرة قد حببا اليه الدنيا، فاقبل عليها بلا فكر ولا تبصر بالعواقب ، ولم ينجـــع فيه وعظ الواعظين ولا ارشاد المرشدين :

وإنّ بني حواء زورٌ عن الهدى ،   ولو ضُربوا بالسيف ضربَ الغرائب[91]

٨٩ – الشرعة : المثل ؛ وشرع : سواء .
٩٠ – الجيوب : مفردها جيب ، وهو الصدر والقلب .
٩١ – الغرائب : الابل الغريبة التي تدخل الحمى . زور عن الهدى : مائلون عنه .

ومِنْ حُب دنياهم رموا في وغاهمُ   بغيضَ المنـــايا بالنفوس الحبائب

ولئن تزيّن باظهار البغض لها والترفع عنها، فهو في ذلك كاذب :

دنياكَ دارٌ ان يكنْ شُهّادها   عقلاء لا يبكوا على غُيّابها
ومنَ العجائب أنَّ كلا راغبٌ   في أُمّ دفر، وهو من عُيّابها

والحق إن الدنيا حبيبة الى قلب الانسان مهما يكابر :

شقينا بدنيانا على طول ودِّها   فدونكَ مارسها حياتكَ واشقَها
ولا تظهرنَّ الزهدَ فيها، فكلنا   شهيدٌ بانَّ القلبَ يُضمر عشقها

وان عجب أبو العلاء لشيء فانما هو يعجب لهذا الحب الذي يضمره الانسان لدنيا في مقابل اساءاتها الكثيرة اليه :

يُسيء امرؤٌ منا فيبغَضُ دائماً   ودنياك ما زالت تسيء وتُومَق[٩٢]
أسرَّ هواها الشيخ والكهل والفتى   بجهل، فمنْ كل النواظِر تُرمقُ
وما هِيَ أهلٌ أنْ يُؤهَّلَ مثلها   بوِدٍ، ولكنَّ ابن آدمَ أحمقُ

ولذلك تراه ينصح بنبذ حطامها والتخلي عن ابنائها :

إذا كنْتَ قد أوتيتَ لباً وحكمة   فشمّرْ عن الدنيا فانت منافيها
وكونَنْ لهـــا في كل أمرٍ مخالفاً   فما لك خيرٌ في بنيها ولا فيها

فالراحة عنده انما هي في الاستغناء عن الحاجات واليأس من الناس :

اذا مَا شئتمُ دعَةً وخفضاً   فعيشوا في البرية خاملينا
ولا يُعقد لكمْ أملٌ بخلقٍ   وبيتوا للمهيمن آملينـــا

والانسان بين أمرين : فاما العزلة وإما النفاق :

فؤادُكَ خفـّاقٌ وبرقكَ خافقُ   وأعياكَ في الدنيا خليلٌ موافقُ
تخير : فاما وحدةٌ مثلُ ميتةٍ،   وإما جليس في الحياة مُنافِقُ

٩٢ – تُومَق، من وَمَق : أحبّ .

أما هو فيختار العزلة :

ولي مذهبٌ في هجريَ الانسَ نافعٌ — إذا القومُ خاضوا في اختيار المذاهب

غرور الدنيا .

كأنما دُنياكَ وحشيّةٌ — نظرتَ في آثارِ أظلافِها[93]
تطلبُ أريَ النحلِ من خلفها — وذائبُ السمِّ بأخلافها[94]

يتألم أبو العلاء شديد الألم اذ يرى الناس يقبلون على دنياهم ذلك الاقبال الغاشم الذي يستنفد جهدهم وتفكيرهم ، ويقودهم الى تقديم القيم الانسانية ضحية على مذبح الاطماع العالمية والشهوات الدنيا :

وجَدتُ ابنَ آدمَ في غِرّةٍ — بما يَستفيدُ وما يطّرِفُ[95]
تعلّقَ دنياهُ قبلَ الفِطامِ — ومَا زالَ يدأبُ حتى خرِفْ

وانما ذلك من فرط الغباوة والجهل :

دنياكَ دارٌ ان يكنْ شُهّادُها — عقلاءَ ، لا يبْكوا على غُيّابها
قد أظهرتْ نوباً تزيدُ على الحصى — عدداً ، وكم في ضِبنها وعيابها[96]
تفريهم بسيوفهـــا ، وتكبّهمْ — برماحها ، وتنالُهم بصُيابها[97]
مـــا الظافرونَ بعزها ويسارها — الا قريبو الحـــال من خُيّابها

ويكثر أبو العلاء من ذم الدنيا ، ويطيل في الحديث عن شرورها وآفاتها ، ويفتنُّ في تصوير رذائلها ؛ فاذا هي قينة خلوب ، وأُم حقود ، وزوجة فـارك ، وعروس قبيحة ، وعشيقة فاجرة ؛ واذا هي نار تحرق من يلمسها ، واناء قـذر تلغ فيه الكلاب ، وغول تروع الناس ، وخصم ألدُّ يفتك فلا يرق ولا يرحم :

٩٣ — وحشية : يريد بقرة وحشية مشبهاً الدنيا بها .
٩٤ — الاخلاف : جمع خلف وهو ضرع الناقة .
٩٥ — الغرّة : الغفلة ؛ يطّرف : من اطّرف الشيء اذا اقتناه حديثاً .
٩٦ — الضبن : ما بين الكشح والابط ؛ والعياب : كناية عن الصدر .
٩٧ — تكبهم : تقلبهم ؛ والصياب : السهام الصائبة .

لحاكِ اللهُ يا دُنيا خَلوباً   فأنتِ الغادةُ البكرُ العجوزُ
وجدْناكِ الطريقَ الى المنَايا   وقد طالَ المدى فمتى نجوزُ
سئمْنا مِن اذاكِ فنجزّينا ،   فإنَّ مرُوءة الوعدِ النُّجوزُ

وقال يشبهها بالسراب الخادع ثم بالحية الرقطاء :

دنياكَ مُشبِهةُ السَّرابِ فلا تزلْ ،   برَزينِ حلمِكَ موشكاً ، خَدَعاتُها
رَقشاءُ فيها ليْلُها ونهارُهـــا   تلكَ الضئيلةُ شأنُها لَسَعاتُها[98]

لكنه ، على اعترافه بفساد الدنيا وخداعها ، لا يخلي الانسان من اللوم في الاستسلام لها ، بل يعدّ ذلك منه بلاهة وحمقاً :

نقمتَ على الدنيا ولا ذنبَ أسلفَتْ   اليك ، فأنتَ الظالمُ المتكذّبُ
وهَبْها فتــاةً ، هل عليها جنايةٌ   بمن هو صَبٌّ في هواها معذّبُ ؟

ويمثل على ذلك بقوله :

لا ذنب للدنيا فكيف نلومها ،   واللوم يلحقني وأهلَ نُحاسي
عنبٌ وخمرٌ في الاناء وشاربٌ ،   فمن الملومُ، أعاصرٌ أم حاسي؟

غدر الدهر .

الدهرُ ارقم بالصباح وبالدجَى   كالصل يفتُكُ باللديغ اذا انقلبْ[99]
وأرى الملوكَ ذوي المراتب غالبوا   أيامهم ، فانظر بعيشكَ من غلبْ

الدهر ، قاموسيّاً : الزمان الطويل ، والف سنة ، واسم لمدة العالم منذ بدء وجوده الى انقضائه؛ ويستعار للعادة الباقية ومدة الحياة... وقلما يرد بهذه المعاني في مفهوم أبي العلاء ، وانما اكثر ما يجيء بمعنى النازلة والكارثة ، ويعتبره عاملاً قاهراً يتحكم بشؤون الناس، ويتصرف بمقدراتهم. وعلى ذلك فقد وصفه أبو العلاء

....

٩٨ – الضئيلة : الحية .
٩٩ – الارقم : ما فيه سواد وبياض من ذكر الحيات .

بالغدر والبطش والاقتدار ، واعتبره من العوامل التي افسدت الحيــاة وكدرت صفوها . على انه قد يجعل هذه الصفة احياناً للدنيا والزمان والليالي والايام والقدر ، فجميعها ترد عنده بمعنى الدهر والنوازل والطوارق ، وتجيء مشخصة كأنها قوة عاقلة ، تتحكم عن عمد ، وتستبد عن وعي ؛ قال :

الدهرُ يَصمُتُ وهو أبلغُ ناطقٍ من موجزٍ ندِسٍ ومن ثرثار[100]
يُمسي على قدمين : من ظلمائه ونهاره ، مــا همّتا بعثار
ضنّتْ يداه ـ وتلك منه سجيَّةٌ ـ أن تجريا احداً على الايثار

وأول رذائل الدهر – عنده – انه لئيم ، يقدم الشر على الخــير ، ويورث الاحزان قبل الافراح :

عرفتُ سجايا الدهر : أما شروره فنقدٌ ، وأمــا خيره فوعودُ
إذا كانت الدنيا كذاك فخلّها ، ولو أن كل الطالعات سعودُ

ومنها انه متقلب غادر ، لا يدوم على حال ، ولا يديم نعمته على أحد ، بل يوالي في الناس حالتي العسر واليسر اعتباطاً :

زمانٌ يخاطبُ ابناءهُ جهاراً ، وقد جهلوا ما عنى
يُبدّل باليسر اعدامه ، وتهدمُ أحداثُه ما بنى

ولذلك ينصح بعدم الثقة بالدهر ، وبدوام التحسب لغدره :

لا تأمننّ من الدهور تغيراً حتى تكونَ ظِباؤها كذئابها
ويصير في شيبان مجنى غرسها ويعود مسقط ثلجها في آبها[101]

وهذا لا يكون ، واذاً فلا أمان مع الدهر ! وشر الدهر لا يقف عند اصابة الناس بالاكدار والكوارث ، بل هو يبطش بهم ، وينغص عليهم حياتهم ، كأن له عليهم ثأراً ؛ فهو أبداً يقف لهم بالمرصاد ، ويتربص بهم الدوائر ، حتى يوردهم موارد الهلاك :

١٠٠ – الندس : الفطن والصوت الخفي .
١٠١ – شيبان : اسم لكانون الاول ، وهو اول شهور فصل الشتاء .

حوادثُ الدهر املاكٌ لهـــا قنص ، والانس وحش، فقد ازرى بها الطـَّرَدُ
ومـــا تبقّـي سِهامَ المرء كثرتـُها ، فاقض الحياة وانت الصارمُ الفرَدُ[102]

واذا كان هذا شأنه مع الملوك فكيف بالسوقة :

حوادثُ الدهر مـــا تنفكُّ عاديةً على الأنام بإلبـــاسٍ وتلبيسِ[103]
ألوَت بكسرى ، ولم تترك مَرازبَةً ، وبالمنـــاذِرِ اودت والقوابيسِ[104]
زارت حسيناً، وحست بالردى حسناً، وواجهت آل عبـــاس بتعبيسِ

والدهر يتحكم بالناس ، ويتصرف بشؤونهم على هواه ، فيرفع اللئيم ويخفض الكريم ، ويرزق الغني ويحرم المحتاج ، ويعاجل الطفل ويبطىء عن الشيخ الهرم:

هو الزمانُ قضى بغير تناصفٍ بين الانام ، وضاع جهدُ الجاهدِ
سهدَ الفتى لمطالبٍ مـــا نالها ، واصابها من بات ليس بساهدِ

وقـــال :

رأينا شؤون الدهر خفضاً ورفعةً ، ونحنُ أُسارى في الحوادث او غرقى
هوىً معتلٍ كالغيثِ م المزن ، واعتلى خفيض، كنقعٍ من لدن حافر يرقى[105]

وعليه لا مجال لان يُحسد انسان على منزلة ، او ان يُغبط على نعمة ، اذ كل شيء هدف لنبال الدهر وغدره :

لا تغبطوا رجلاً على مـــا ناله إن بات قد ساد الرجال ولم يسد
فحوادثُ الايامِ غـــيرُ توارِكٍ نسرَ النجومِ ولا السماكَ ولا الاسد[106]

١٠٢ – الفرد : هو سيف عبدالله بن رواحة .
١٠٣ – الالباس : التغشية ؛ والتلبيس : احداث الاختلاط .
١٠٤ – مرازبة : جمع مرزبان ، وهو زعيم الفرس ؛ والقوابيس : جمع قابوس ، وهو لقب لملوك الحيرة الذين ولاهم الفرس ، والحس (في البيت التالي) : القتل .
١٠٥ – النقع : غبار الحرب تثيره حوافر الخيل .
١٠٦ – النسر ، والسماك ، والاسد : بروج الفلك .

تحكم الحظ .

من كان في الدهر ذا جَدٍّ ، أفاد به ما شاء، حتى اشتراء البدر بالبِدَر[١٠٧]

الحظ ، على ما تشير اليه قرينة الكلام في أقوال أبي العلاء ، هو ما قسمته العوامل الخفية من شؤون الحياة للانسان . وصلة الحظ بالدهر على ما يبدو هي صلة المعمول بالعامل ، فالدهر هو الذي يقسم ، والحظ هو القسمة . لذا نجد أبا العلاء يصف الحظ بما وصف به الدهر من اعتباط وتحكم؛ فالثراء – مثلاً – حظ، بصرف النظر عن مدى السعي :

وانما هوَ حظٌ لا تجاوزه ، والسعدُ غيم اذا طل الفتى وبلا
تبغي الثراءَ فتُعطاه وتُحْرَمُهُ، وكلُّ قلبٍ على حب الغنى جُبلا

والشهرة حظ بقطع النظر عن الجدارة :

يميلون للدنيا على سطواتها وما نشرت من شرها المتدارك
وما هي إلا قسمة بين أهلها ، لكلهم فيها نصيبُ مشارك

والعزّ حظ لا يشرى بثمن :

من يؤتَ حظًّا يبتهج ويكن له عِزٌّ ، فترهبُ ضأنَهُ الآسادُ
ولو ادعى ظبيُ الفلاة ولاءه ، لعداه من قنّاصه الايساد[١٠٨]

والسيادة حظ لا تكون بالجهاد :

كمْ بادَ في حدثان الدهر من ملإ وساد في دول الاسلام من قزمِ
والسعد فوق سروج الخيل يمسكها لأهلها، وهي لم تُشْدَدْ الى الحزُمِ

والرزق حظ لا أثر للسعي فيه :

لقد جاءنا هذا الشتاء وتحتَه فقيرٌ مُعرًّى او أمير مدوّج[١٠٩]

---

١٠٧ – الجدّ : الحظ . البِدَر : جمع بدرة ، وهي كيس نقود محتواه ألف درهم .
١٠٨ – الايساد : اغراء الصياد للكلاب بالصيد .
١٠٩ – المدوّج : لابس الدواج ، وهو رداء منجد كاللحاف .

وقد يُرزق المجدود اقواتَ أُمة ، ويحرم قوتاً واحد وهو احوج[110]

بل ان أبا العلاء يذهب الى أبعد من ذلك فيزعم ان الحظ يوالي غير المستحقين. ولقد كان هذا الاقتناع مما بغّض الحياة اليه ، وحمله على نبذ الدنيا واعتزال الناس . فالحظ يوالي اللئام ويعادي الاماجد :

الحظُّ يَسري فيغشى معشراً حُسِبوا ... مِنَ اللئامِ ، وتقضي دونَه المجُد

وهو يسعد الاغرار ويحرم الكرام ، وربما عنى نفسه :

شغلَ السعادةَ عنكَ أهــلُ ممالكٍ ... رُزِقوا الذي حُرِمَ الكرامُ وسادوا
رَقدوا ولم ترقُد ، ونالوا ما ابتغوا ، ... وعجزتَ عنه ، وللكيانِ فساد
مُهِدَتْ لهمْ فُرُشٌ ، وسدٌ ، وبتَّ ... وبات لديهمِ ومــا لديكَ وساد

ولقد التمس أبو العلاء تفسيراً معقولاً لهذه الظاهرة الغريبة فلم يظفر بما يقنع، ولم يشأ ان يعتبر السعد مكافأة على فضيلة ، ولا النحس عقاباً على رذيلة، فاحتمى بالقدر ، والقدر لا يحاسب على شيء :

لم يَسقِكم ربّكم عن حُسنِ فِعلتِكم ... ولا حماكم غماماً سوءُ اعمــالٍ
وانمــا هي أقدارٌ مرتّبةٌ ... ما عُلّقت باساءاتٍ وإجمــال
دليلُ ذلكَ أنَّ الحرَّ أعوزه ... قوتٌ ، وأن سواهُ فازَ بالمال
كم جُدَّ بالرزق ثاوٍ في منازله ... وحُدَّ سارٍ بأفراسٍ وأجمالِ[111]

نعمة الفقر .

عجبتُ للمالِكِ القِنطارَ مِنْ ذَهبٍ ... يبغي الزيادة ، والقيراطُ كافيه
وكثرةُ المالِ ساقتْ للفتى أشراً ... كالذيلِ عثَّر عند المشي ضافيه[112]

انحطاط الاخلاق ، وفساد المجتمع ، واخفاق الوازع الديني ، وسخف ملذات

---

١١٠ – المجدود : المحظوظ .
١١١ – جُدَّ : من الجد وهو الحظ ؛ حُدّ : من الحد وهو الحرمان .
١١٢ – الاشر : البطر الشديد .

الدنيا ، وبطش الدهر بالناس ، وتحكم الحظ بالمقدرات – هذه كلها ولدت في نفس أبي العلاء كرهاً شديداً لحطام الدنيا ، ويأساً متناهياً من الحياة . ولما كان التكالب على مادة الدنيا هو الباعث الأول لهذا الفساد، فقد بدا له ان الراحة انما هي في التخلي عن المادة ، وان الغنى الحقيقي انما هو في الفقر ، وان الراحة الحقيقية لهي في الموت .

فالمال قليل الجدوى في ابتياع السعادة ، قصير الحيلة في دفع الشقاء ؛ القليل منه كافٍ ، والزائد عن الحاجة ضائع ، بل ربما كان هذا الزائد سبباً للتعاسة ومجلبة للشقاء ؛ قال :

إنّا حَسبنا حساباً لم يصحَّ لنا   قد بانَ في كلِّه التفريطُ والغلتُ[113]
وكثرةُ المالِ شُغْلٌ زادَ في نصَبٍ ،   وقلةٌ منه معدولٌ بها القَلتُ[114]

وهو يعجب للانسان الذي يطلب المال من أجل توفير اسباب الراحة، فيقتله عناء الطلب :

وإذا الغِنى لزمَ الغنيُّ لأجلِهِ   طلبَ المعينِ ، فذلك الاقتارُ
ولرُبَّ مشتارٍ ترقّى فيالذُّرى،   فجنى المنيّة في الذي يشتار[115]

ومع ذلك فان خصام الناس أشد ما كان في التكالب على المال والمكاثرة في اقتنائه ، وذلك على علمهم بانهم زائلون عنه ، وانه عارة مستردة :

الارضُ للهِ ما استحيا الحلولُ بها   ان يدّعوها ، وهم في الدار أضياف
تنازعوا في عواريٍّ ، فبينهمُ   نَبلٌ حُطامٌ وارماحٌ واسياف[116]

وانما يترك الانسان دنياه فقيراً عارياً كما جاءها فقيراً عارياً :

كذاكَ الدهرُ إظلامٌ وصبحٌ ،   وريحٌ من جنوبٍ او شمَالِ
بلا مالٍ عن الدنيا رحيلي ،   وصعلوكاً خرجتُ بغير مالِ

١١٣ – الغلت في الحساب : كالغلط في القول .
١١٤ – القلت : الهلاك .
١١٥ – اشتار : جنى ، من اشتار العسل : جناه .
١١٦ – العواري : الاشياء المستعارة .

واذاً فالفقر أدعى الى الراحة من الغنى ، وأولى منه بتفادي الهموم :

أجلُّ هباتِ الدهرِ تركُ المواهبِ يمدُّ لما أعطاكَ راحةَ ناهبِ
وأفضل من عيشِ الغِنى عيشُ فاقةٍ ومنْ زيّ مَلْكٍ رائقٍ زيُّ راهبِ

اما الفقر الحقيقي ففي الغنى ، واما الغنى الحقيقي ففي الفقر :

أغنى الأنامِ تقيٌّ في ذُرى جَبَلٍ يَرضى القليلَ ويأبى العرشَ والتّاجا
وافقرُ الناسِ في دنياهُ مَلكٌ يُضحي الى اللّجبِ الجرّار محتاجا[117]

راحة الموت .

اهلاً بغائلةِ الرّدى وإيابها كيما تُسترني بفضلِ ثيابها
دُنياكَ دارٌ ان يكن شُهّادُها عُقلاء ، لا يبكوا على غيّابها

أبو العلاء يستخف بالحياة ، ويسخر مما يبذله ابناؤها من مـاء الوجه ودم القلب من أجل احتياز اباطيلها وسخافاتها ، مؤثراً عليها الموت والعدم . فالحياة عناء موصول بعناء ، وولادة يتلوها موت؛ هي سفرة شاقة تبدأ بالولادة وتنتهي بالاحتضار :

تقلُّ جسومَنا اقدامُ سفرٍ مشَتْ في ليلِ داجيةٍ بوَعْثِ[118]
وظاهرُ أمرنا عيشٌ وموتٌ ، ويدأبُ ناسكٌ لرجـاء بعثِ

وعلى هذا النحو تتوالى الاجيال :

وآخرُها بأوّلهـا شبيهٌ ، وتصبحُ في عجائبها وتُمسي :
قدومُ اصاغرٍ ، ورحيلُ شيبٍ ، وهجرةُ منزلٍ ، وحلولُ رمسِ

والذي يبدو له ان الشقاء في الحياة اغلب ، وان السرور فيها لمحات خاطفة ، ولذلك يعجب من تعلق الناس بها :

---

١١٧ – اللجب الجرار : الجيش العظيم .
١١٨ – الوعث : الارض اللينة تغوص فيها القدم .

وإنْ يكُ في الدنيا سُعودٌ فانما　　تكون قليلاً كالشذوذ الشواردِ
أرى كدراً عمّ الموارد كلّها ، 　　فمُتْ او تجرّعْ من خبيث المواردِ

والحياة حافلة بالمكدرات ، فهي ملأى بالهموم والمصائب :

خطوبٌ تألّتْ لا يزال معذّباً　　أخوها، وحلّت كلّ كفٍّ وساعدِ [119]
وما فوقَ هذي الأرضِ الا مؤهلٌ　　لِهَمٍّ ، فقارب في الظنون وباعدِ

وهي حافلة بالامراض والاوصاب :

وجسمُ المرءِ للأعراض ربعٌ　　فهل زكّاهُ تزكيةَ العُروضِ [120]
مغانيه مُحيلاتُ المعاني　　كَبيتِ الشعرِ قُطّعَ بالعَروضِ

وقد يردُّ هذه العلل الى القدر ، ويعتبرها الوسائل التي يبيد بها الله براياه :

وقتٌ يمرُّ وأقدارٌ مسببة :　　منها الصغيرُ ، ومنها الفادحُ الجللُ
واللهُ يقدر ان يفني بريّتهُ　　من غيرِ سُقمٍ ، ولكن جندُه العللُ

ولئن كان يألم لما في الحياة من نوازل واسقام ، فهو يتعزى بقصرها ووشيك زوالها :

جيبُ الزمانِ على الآفات مزرورُ　　ما فيه الا شقيُّ الجدّ مضرورُ [121]
هوّن عليكَ فما الدنيا بدائمةٍ　　وانما أنتَ مثلُ الناس مغرورُ

ولذلك كله يرى الموت محبباً فيرحب به ، اذ هو لا يملك ردّه ولا تأخيره ، لا بعلم ولا بحَول ولا بطَول :

هو الموتُ مثرٍ عندهُ مثلُ مُقترٍ　　وقاصدُ نهجٍ مثلُ آخرَ ناكبِ
ودرعُ الفتى في حكمِهِ درْع غادةٍ　　وابياتُ كسرى من بيوت العناكبِ [122]

---

119 – تألّت : أقسمت .
120 – العروض : المال من النقود .
121 – جيبه مزرور : صدره مشدود بالازرار .
122 – درع الغادة : قميص الفتاة .

بل يجد فيه الراحة من عناء الحياة ومرارة العيش :

فما لي أخافُ طريق الرّدى   وذلكَ خيرُ طريقٍ سُلِكْ
يريحُــك من عيشةٍ مرّةٍ   ومالٍ أُضيعَ ومالٍ مُلِكْ

وخير ما يكون الموت ، اذا جاء باكراً قبل مقاساة الاوصاب :

ومن اليُمنِ للفتى ان يجيء الـ   موت يسعى اليه سعياً سريحا
لمْ يُمارس منَ السقام طويلاً ،   ومضى لم يــكابد التبريحا

ويتخذ أبو العلاء من احوال الحياة وصولات الموت موضوعاً واسعاً للوعظ ، فيدعو الى الاعتبار بحوادث الحياة وكوارث الموت، فيستشهد باصحاب السلطان كيف عصف الدهر بهم فدكتْ عروشهم، وتدحرجت تيجانهم، وذهب سلطانهم كل مذهب . واذا كان هذا شأن ارباب الثروة واصحاب الصولة ، فما ظنك بعامة الناس ؟ !



واذاً ففي العزلة الخلاص من شرور المجتمع ، وفي الفقر الفراغ من متاعب الدنيا، وفي الموت الراحة من كوارث الحياة . هكذا انتهى أبو العلاء الى اعتناق الزهد مذهباً له في تفكيره وفي شؤون حياته .

العقل والغيب

لأبي العلاء في الغيبيّات رأي لا يستقرّ على حال ، اذ تراه يقف منها احياناً موقف الواثق ، فيثبت او ينفي بوضوح وصراحة ؛ وينظر اليهـا آناً نظر المتشكك المتردد ، لا يطمئن الى اثبات ، ولا يرتاح الى انكار ؛ ويعتصم آناً آخر بالامساك عن ابداء الرأي ، مقرّاً بالجهل ، معترفاً بالتقصير .

وموضوع الغيبيّات عريق في التجريد، بعيد عن متناول التجربة والاختبار؛

فكثر فيه لذلك اختلاف الرأي ، وتباينت وجهات النظر ، وكان مجالاً للحيرة والتردد ، واضطراب الرأي ، وتطور وجهة النظر .

وتضارب آراء أبي العلاء في الموضوع الواحد لا يجيز لنا ان نحكم عليه حكماً نهائيًّا وقطعيًّا بالاضطراب الفكري ، لان أقواله المجموعة في اللزوميات حصاد نصف قرن من الزمان، وقد كانت آراؤه في هذه الاثناء عرضة للتطور والتبدل. فلا يستبعد ، والحالة هذه ، ان يكون قد خرج من الوثوق في أمر ما، الى التردد بشأنه ، حتى انتهى الى الاقرار بجهله . وكل ترتيب لهذه المواقف الثلاثة ممكن بالنظر الى اية قضية من القضايا الغيبية . غير ان اثبات أحدها ورفض الآخر لا يجوز الا بقيام دليل واضح، عقليًّا كان أم نقليـا، وهو غير متوفـّر الآن . لذلك اكتفينا بعرض آرائه الغيبية على الاعتبار الذي قدمناه : وثوقٌ ، فــتردد ، فتجاهل وتسليم .

الوثوق في الرأي .

أعوذُ بربي من سُخطه وتفريط نفسي وافراطها[١٢٣]
تدينُ الملوك ، وان عظـّمتْ لما شاء من خلق افراطها[١٢٤]
وتجري المقـــاديرُ منه على عِظامِ النجوم واشراطها[١٢٥]
وما دفعت حكماء الرجالِ حتفـــاً بحكمةِ بُقراطها
ولكن يجيء قضاءٌ يريكَ أخـا غيّها مثلَ سقراطها

ويتجلى هذا الوثوق في مواضيـع عديدة : منها الايمان بالله ، واثبات صفات المعاني ، ونفي صفات الذات ؛ ومنها الاعتقاد بوحدة اصل المخلوقات ، ووحدة مصيرها ؛ ومنها – اخيراً – الاقرار بسلطة القضاء والقدر .

١٢٣ – التفريط : التقصير ؛ والافراط : الزيادة .
١٢٤ – الافراط : ما فرط من الانسان ، أي بدر منه من غير روية .
١٢٥ – اشراط النجوم : صغارها .

أ - الايمان بالله .

ذلك على اساس الاقتناع العقلي :

لا ريبَ ان الله حقٌ ، فلْتَعُدْ   باللوم انفسكم على مُرتابها
وغدت عقولكم تعاتب انفساً   ليست تـُريع لنصحها وعتابها[126]

فالانكار ، كما هو ظاهر ، من قبل النفس الامارة بالسوء ، والاثبات من ناحية العقل الرشيد . وقد يستشهد على وجود الله بنظام الكون فيقول :

فسادٌ وكونٌ حادثانِ ، كلاهما   شهيد بانّ الخلقَ صنعُ حكيمِ[127]

ويثبت لله صفات منها : القِدَم والازلية والسرمدية ، وذلك ايضاً بالاقتناع العقلي :

لنا خالق لا يمتري العقلُ أنه   قديم ، فما هذا الحديثُ المولّدُ؟

اذاً فلا يجوز ان يحد بالزمان :

الله اكبرُ ، لا يدنو القياس له ،   ولا يجوز عليه كانَ او صارا

ولا يصح ان يحصر بالمكان :

ألمْ ترَ الشُهبَ في افلاكها انتقلتْ   بقدرةٍ من مليكٍ غير منتقل ؟

وهو واحد ، أحد ، منفرد بكماله وجلاله :

إلهُنــا اللهُ ملك واحد أحد   تطيعه من صنوف الناس آحادُ

وهو منفرد بالسلطان ، غير محدود القدرة :

إنفرد الله بسلطانه ،   فما له في كلّ حالٍ كفاء
ما خفيتْ قدرته عنكمُ ،   وهل لها عن ذي رشادٍ خفاء؟

١٢٦ - ليست تريع : ليست ترجع .

١٢٧ - الكون : تكوّن الكائنات الطبيعية ؛ والفساد : انحلالها .

أما صفات الذات التي تشبهه بمخلوقاته فينفيها اصلاً، وينزهه – تعالى – عنها كل التنزيه :

فتباركَ اللهُ الذي هو قادر ، تعيا وتقصرُ دونه الاوصافُ
الظلمُ اكثرُ ما يعيش به الفتى ، وأقلُّ شيء عنده الانصافُ

وقال :

ضريبُكَ في بني الدنيا كثيرٌ وعزَّ الله ربُّكَ من ضريبِ[128]
وما العلماء والجهال الا قريبٌ ، حين تنظر من قريبِ

ب – منشأ المخلوقات ومصيرها .

وذلك على الاعتبار اليوناني في ازلية المادة ، وخضوعها لناموس الكون والفساد :

فلا يُمسِ فخّاراً – من الفخر – عائد الى عنصر الفخّار للنفع يُضربُ
لعل اناءً منهُ يُصنع مرّةً فيأكل فيه من أراد ويشربُ
ويُحمل من أرض لأخرى وما درى ، فواهاً له بعدَ البلى يتغربُ !

فالانسان من تراب والى تراب ؛ وقال بمعناه :

تعود الى الأرض اجسادُنا ، وتلحقُ بالعنصر الطاهر
ويقضي بنا فرضهُ ناسك يُمرُّ اليدين على الظاهر

وقال ذاكراً ماهية الاجسام :

أيا جسد المرء ماذا دهاك ، وقد كنت من عنصر طيّبِ
تخبَّثتَ اذ جُمعت اربع لديكَ ، واضحكت في الحي بي

فالعنصر الطيب هو التراب ، والأربع لعلها الطبائع الأربع ، وهي عند القدماء : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، والا فهي العناصر الأربعة :

١٢٨ – الضريب : الشبيه .

النار والهواء والماء والتراب . والأجساد تتكون من العناصر الاربعة ، واليها تعود بالموت :

تُردُّ الى الاصولِ ، وكل حيٍّ له في الاربع القدم انتسابُ

ويشبّه الناس بانفاس التراب تخرج منه وتعود اليه بالزفير والشهيق :

أرى الناسَ انفاس الترابِ ، فظاهرٌ إلينا ، ومردودٌ الى الارض راجعُ

ج – سلطان القدر .

هو الناموس الذي يخضع له الكون في رأي أبي العلاء . وهو عنده ناموس شامل يتجلى في نظام الكون واتساق حركاته ، ويتحدر عن الارادة الالهية :

لنـا ربٌ وليس له نظيرٌ ، يُسيِّرُ أمرهُ جبلاً ويُرسي
قضاء خُطّ ، ما الاقلامُ فيه بَعملةٍ ، ولم يُحفظ بطرسِ

فالقضاء هو الذي يُحرّك الكواكب :

شُهبٌ يسيّرها القضاء وتحتها خِلَقٌ ، نشاهدُها بغيرِ خَلاق[129]

وهو الذي يدير الشمس والقمر وسائر النجوم بأمر الله :

استحي من شمسِ النهارِ ، ومن قمر الدجى ، ونجومـه الزُّهرِ
يجرينَ في الفلكِ المدار باذن اللهِ ، لا يخشينَ من بَهْرِ[130]

وسلطان هذا الناموس غير محصور في الفلك ونظامه ، بـل هو يسيطر على الاحياء جملة : من نبات وحيوان ، ويتجلى بصورة غرائز تتحكم بكل حي :

الشرُّ في حيوان الارض مفترقٌ والإنس كالوحش منضار ومبتقل[131]

....

١٢٩ – الخِلَق : البشر الفانون ، وتأتي بمعنى الفطرة ؛ الخَلاق : الفعل المحمود ، والخير .

١٣٠ – البهر : الاعياء والهلاك .

١٣١ – الضاري : المفترس او آكل اللحوم ؛ المبتقل : آكل العشب .

يجري القضاء فيهدي العيس كارهةً الى الضراغم في الأقياد والعُقَل[132]

وكذلك الانسان فهو رهن بالقضاء والقدر في كل ما يجري له : من ولادة وموت ، وفقر وغنى ، وعزّ وخمول ، ونجاح واخفاق ، وشقاء وهناء ؛ قال عن نفسه :

ما باختياريَ ميلادي ولا هرمي ولا حياتي ، فهل لي بعدُ تخييرُ ؟
ولا اقامةَ إلا عن يديْ قدرٍ ، ولا مسيرَ اذا لم يُقضَ تيْسيرُ

وقال في حتمية القضاء ووجوب التسليم له :

ويجري قضاء ما لكُم عنهُ حاجزٌ ، فألقُوا الى مولاكُمُ بالمقالدِ[133]

وأما العقل الذي كثيراً ما يعظمه فهو دون القدر ، لا يستطيع ان يبدل من حكمه شيئاً :

العقلُ زينٌ ، ولكن فوقهُ قدرٌ ، فما له في ابتغاء الرزق تأثيرُ

وعلى ذلك فسلطان القدر كامل شامل ، تتمثل فيه ارادة الله النافذة في الكون .

التردد في الراي .

جاء النبيُّ بحقٍّ كي يهذّبكم ، فهل أحسَّ لكم طبعٌ بتهذيب ؟
عَوْدٌ يصدّق ، أو غرٌّ يكذّبُ ، أو مرددٌ بينَ تصديقٍ وتكذيب[134]

لا ينكر على المفكّر ان يثبت أمراً وينكر أمراً آخر ، ما لم يكن بين اثباته

١٣٢ – الاقياد : جمع قيد، وهو الحبل يجعل في رجل الدابة ؛ والعُقَل جمع عُقلة: ما يربط به ، وربما كان من قبيل السحر .
١٣٣ – المقالد : المفاتيح .
١٣٤ – العود : المسن من الابل ، والمقصود به هنا الشيخ ؛ الغرّ : الجاهل .

وانكاره تعارضٌ في الرأي؛ ولا ينكر عليه ان يكون شاكًّا، ما دام هذا الشك مبدأ من مبادئه . لكن لا يقبل منه ان ينكر في قول ما اثبت في قول سابق ، وان يتملص احياناً من الاثبات والانكار الى التجاهل . وهذا مـــا وقع به أبو العلاء في بعض آرائه، الا ان يكون ذلك على سبيل التطور في الرأي، مع اعتبار تراخي الزمن . وفي ما يلي شواهد على هذا التردد :

أ - الارادة بين التسيير والتخيير .

لأبي العلاء أقوال يبدو منها انه يعتقد بصحة التسيير ، منها :

ارانا اللبُّ أنّا في ضلالٍ   وأنّا موطنون بشرِّ دارِ
ندارُ على الذي نهوى سواه   بحكم اللهِ في الفلكِ المدارِ

لكنه يمسك احياناً عن التسليم بصحة الجبر :

إذا سألوا عن مذهبي فهو خشيةٌ   من الله ، لا طوقاً أبثُّ ولا جبرا[135]

وقال ايضاً :

أرى شواهدَ جبرٍ لا أحققه ،   كأنَّ كُلاً الى مـــا ساء مجرورُ

لكنه اذا ما عارض التسيير مع الحساب والعدل الالهي ، تجـلى له ان القول بالتخيير اصوب ، فقال :

بعلم إلهي يوجدُ الضعفُ شيمتي ،   فلستُ مطيقاً للغدوِّ ولا المسْرَى
غبَرتُ أسيراً في يديه ، ومن يكن   له كرمٌ تُكرَم بساحته الأسرى
أأُصبحُ في الدنيـــا كما هو عالمٌ ،   وأدخلُ ناراًمثلَ قيصرَ أو كسرى؟

فقد « أراه اللب ... انه مُدار على الذي يهوى سواه » ، ثم « رأى شواهد جبر لم يحققهُ » ، وانتهى الى ان «ضعفه يكون بعلم الله ... فكيف يدخل النار» عقاباً ؟ !

١٣٥ - الطوق : القدرة .

ب – الفلك بين البقاء والزوال .

وقوله في الفلك نظير قوله في الجبر ، يثبت بقاءه آناً ، ويحكم بزواله آناً آخر ، وتأخذه الحيرة من أمره في موقف ثالث ؛ قال مثبتاً زوال النجوم :

هذي نجومٌ شاهدتْ تبّعاً ، ومن مضى من حمْيرٍ أو قُدُم[136]
بروجُها كالبرج في الارضِ إن طال مداهُ في العصورِ انهدَم

وقال في الكواكب :

وليستْ بالقدائمِ في ضميري لَعَمْرُكَ ، بل حوادثَ موجداتِ[137]
فلو أمرَ الذي خلقَ البرايا تهاوَت للدُّجى متسرّداتِ[138]

وألمعَ ، غير مثبت ، الى احتمال بقائها أو زوالها :

وتشاجروا في قبّةِ الفلك التي ما زال يعظمُ في النفوس عمُودها
فيقول ناس سوف يدركها الردى ، ويمينُ قومٍ لا يجوزُ همودها[139]

وقال مثبتاً ازليتها :

يا شهب انك في السماءِ قديمة ، واشرت للحكماءِ كلَّ مشارِ

وله في بقاء الافلاك ، ساخراً ممن يقول بخلاف ذلك :

وقد زعموا الافلاكَ يدركها البِلى فان كان حقّاً فالنجاسةُ كالطُّهر !

ج – النبوات بين التصديق والتكذيب .

وهو من المواضيع التي يتجلى فيها تردده ايضاً ، فيثبت آناً ، وينكر آناً ، ويتجاهل آناً آخر ؛ قال منكراً الكتب الالهية :

١٣٦ – تبع وحمير وقدُم : من ملوك اليمن .
١٣٧ – قدائم : ازلية ؛ موجدات : محدثات .
١٣٨ – متسردات : متتابعات .
١٣٩ – يمين قوم : قسمهم وحلفهم .

دينٌ وكفرٌ، وانباءٌ تُقصُّ، وفرْ قانٌ ينصُّ، وتوراةٌ وانجيلُ
في كل جيلٍ أباطيلٌ يدانُ بها، فهل تفرَّد يوماً بالهدى جيلُ؟!

وقال متهماً الرسل:

ولا تحسب مقال الرسل حقاً، ولكنْ قولُ زورٍ سطَّروه
وكانَ الناسُ في عيشٍ رغيدٍ فجاؤوا بالمحال فكدَّروه

وقال مؤمناً بالله، غير متعرض للانبياء ونبوّاتهم:

قد طال في العيش تقييدي وارسالي، من اتقّى الله فهو السالمُ السالي
فارقبْ إلهك في عُسرٍ وفي يُسرٍ، واترك جدالك في بعث وارسالِ

ثم هو يقول في هذا الموضوع، مدافعاً عن صدق النبوّات، منددأ بالمشككين والجاحدين:

الأرضُ للطوفانِ مُشتاقةٌ، لعلها من درنٍ تُغسلُ
قد كثُرَ الشرُّ على ظهرها، وأُتهمَ المُرسِلُ والمُرسَلُ

وقال في ما يتعلق بشريعتَي عيسى وموسى:

قالتْ معاشرُ: لم يبعثْ الهُكمُ الى البرية عيساها ولا موسى
وإنما جعلوا للقومِ مأكلةً، وصيّروا لجميعِ الناس ناموسا
ولو قدِرتُ لعاقبتُ الذين طغَوا حتى يعودَ حليفُ الغيِّ مرموسا

وقال بشأن محمد والاسلام:

ومتى ذكرتُ محمداً وكتابهُ جاءتْ يهودُ بجحدها وكتابها
أفملّةَ الاسلام ينكِرُ مُنكرٌ وقضاءُ ربِّكَ صاغها وأتى بها؟!

د – النفس بين الفناء والخلود.

وآخر ما نمثّل به على ظاهرة التردد في تفكير شاعرنا مآل النفس الانسانية. فقد ذهب في بعض أقواله الى انها صائرة الى العدم، واثبت خلودها في بعض

أقواله الأخرى ، ووقف بين الامرين في غير ذلك ؛ قال مثبتاً فناءها وتلاشيها :

وشخصي وروحي مثل طفلٍ وأمه ، لتلك بهذا من يــدِ الربِّ عاقدُ
يموتانِ مثلَ الناظرين تواردا ، فلا هو مفقودٌ ولا هي فــاقدُ

وقال مشبهاً النفس بالنار :

النفسُ تفنى بانفاسٍ مكرّرةٍ ، وساطع النار تـُخبي نورَهُ اللُّمَعُ

لكنه قد يقف من ذلك موقف المتردد غير الواثق ، فيقول :

عَملٌ كلا عَملٍ ، ووقتٌ فائت ، ويدٌ اذا ملكتْ رمت مــا تملكُ
وشخوصُ أقوامٍ تلوح ، فــأمَّةٌ قدِمتْ مجدّدةً ، وأُخرى تهلكُ
أما الجسومُ فللترابِ مآلهـــا ، وعييتُ بالأرواحِ أنـّى تسلكُ ؟!

فهو هنا لا يعلم ماذا يكون من أمر النفس بعد موت الجسد . على ان له أقوالاً أُخرى تثبت ايمانه بخلود النفس بما لا يرتقي اليه شك ، نظير قوله :

يفرّق بين الروح والشخص حادثٌ ، ألا إنّ أيامَ الفِراق حسومُ
الى العـــالمِ العلويّ تـُزمعُ رحلةً نفوسٌ ، وتبقى في التراب جسومُ

بل هو يرى انها جوهر ، كان قبل الجسد ، ويبقى بعده :

الجسمُ والروحُ من قبلِ اجتماعهما كانا وديعين ، لا همّــاً ولا سقما
تفرُّدُ الشيء خـــيرٌ من تألـّفهِ بغيره ، وتجرُّ الالفـــةُ النـّقَما

التسليم والاقرار بالجهل .

الغيبُ مجهول يحارُ دليله واللبُّ يأمرُ أهلهُ ان يتقوا

رأينا أبا العلاء في البحث السابق يثبت آناً ، وينقض آناً ، ويتردد بين الاثبات والنقض آناً ثالثاً . وقد وجدنا له في موضوع الغيبيات موقفاً رابعاً تتجلى فيــه شكوكه بقدرة العقل ومدى ادراكه ، فهو اذ يعجز عن الاثبات او النقض ، لا

يلجأ الى العنت والمكابرة ، بل يقر بالجهل ويعترف بالتقصير ، وهي شيمة المفكر الرصين . فمن ذلك موقفه من ماهية الذات الالهية ؛ قال :

متى عرضَ الحجى لله ضاقتْ　　مذاهبُهُ عليه، وإن عرضْنَهْ

فهو يؤمن بالله لكنه يقر بان العقل لا يدرك ذاته الالهية . وهذا موقفه من ماهية الروح ، فهو لا يعلم من أي شيء هي :

الروح شيءٌ لطيف ليس يدركه　　عقلٌ، ويسكن في الجسم الذي حرجا[140]

ويشير الى ذلك عَرَضاً حيث يقول :

روح اذا اتصلت بشخصٍ ، لم يزلْ　　هو وهي في مرض العناء المكمدِ
إن كنتِ من ريح فيا ريح اسكني ،　　او كنتِ من لهَبٍ فيا لهبُ اخمدِ

وهو كذلك لا يعلم من أين هذا العالم ، ولا الى أين مصيره :

فيا أُفقُ من أينَ تلكَ النجومُ ،　　ويا غرْسُ من أينَ ذاكَ الثمرْ ؟
ويا صاحِ كيفَ لنا بالممات　　على ما نهى ربُّنا أو أمرْ ؟

وقال متسائلاً عن مصيره :

سبحانَ ربِّكَ هل يزول كغيرهِ　　شرفُ النجومِ وسؤددُ الاقمار ؟

ولئن كان يعلم ان مصيره الى الموت ، فهو لا يدري ما يكون من أمره بعد ذلك :

سأرحل عن وشكٍ ولستُ بعالمٍ　　على أيّ أمرٍ – لا أبا لكَ – أُقدِمُ
وهوّنَ إعدامي عليّ تحققي　　بأني – وان طال التمكث – أُعدَمُ

وقال بمعناه :

كم حلّ حيثُ تبنّى الحيّ من أممٍ　　ثم انقضوا ، وسبيلاً واحداً سلكوا
ان تسألِ العقلَ لا يوجدْكَ من خبر　　عن الاوائلِ ، الا انهم هَلكوا

....

١٤٠ – حرج : ضاق .

وله في موضوع القيامة :

أما القيامةُ فالتنازعُ شائعٌ فيها، وما لخبيّها إصْحار[141]
قالت معاشرُ ما للؤلؤ عائمٍ يوماً الى ظُلَمِ المحار محار[142]
وبدائعُ الله القديرِ كثيرةٌ، فيخورُ فيها لبُّنا ويَحَارُ

وبما انه أقرّ بجهل مصادر الاشياء ومصائرها، فقد أقر ضمناً بجهل الغاية من وجودها، وهذا ما يعلنه في كثير من أقواله :

قضاءٌ يوافي من جميع جهاته كما هو عن أيماننا والأياسر[143]
ولو لم يُرِدْ جَوْرَ البُزاةِ على القطا مكوّنُها، ما صاغها بمناسر[144]
رأيتُ سكوتي متجراً فلزمتُهُ، اذا لم يُفِدْ ربحاً فلستُ بخاسر!

وقـــال :

نفـــارقُ العيشَ لم نظفر بمعرفةٍ أيُّ المعاني بأهل الارض مقصودُ
لم تُعطنا العــلمَ أخبارٌ يجيء بها نقلٌ، ولا كوكبٌ في الارض مرصودُ

تجـــاه هذه المسائل الغيبية واشباهها : ماهية الذات الالهية، وكنه الروح الانسانية، ومصدر الكون ومصيره، وغرض الوجود الابعد، يقف أبو العـلاء موقف اللاادري، ويؤثر الاقرار بالجهل، والتسليم لاحكام القدر .

---

١٤١ – الاصحار : الوضوح .
١٤٢ – المحار جمع محارة، وهي الصدفة التي تحتضن اللؤلؤة ؛ ومحار مصدر حار : رجع .
١٤٣ – الايامن والاياسر : جمع يمين ويسار .
١٤٤ – البزاة، جمع باز ؛ والقطا : طير يشبه الحمام ؛ والمناسر جمـــع منسر، وهو منقاد الطير الكاسر .

أفيلسوف أم شاعر ؟

وبعد ، فهل نجعل أبا العلاء بين الفلاسفة ، الى جانب الفارابي وابن سينا وابن رشد ؟ أم نتركه بين الشعراء ، في صحبة أبي العتاهية وأبي تمام والمتنبي ؟

الحق ، ان أبا العلاء قد جال في نطاق الفلسفة جولة واسعة : نظر في الاخلاق فحلل اصولها ، وعلل ظواهرها ، ورسم مقوماتها ؛ وتأمل المجتمع فتحرى مفاسده ، وحذر من آفاته ، ودعا الى الخلاص منها باعتزاله ؛ ووقف أمام الدين فقدم العقل على النقل ، وآثر العمل الصالح على المظهر الخادع ؛ وامعن في الغيبيات فسلم ببعض مقرراتها ، وتنكر للبعض الآخر ، ووقف من سائرها حائراً متردداً . ثم ألقى نظرة عامة على الدنيا كما عرفها من خلال هذه الاعتبارات جملة ، فاذا العوامل الغيبية تتحكم بالانسان وتسوقه الى الشقاء ، فتبلور هذا كله في رأي له في الحياة قوامه الزهد في الدنيا ، واليأس من الوجود .

لكن أبا العلاء ، اذ فكر تفكير الفيلسوف ، وحلل تحليل العالم الناقد ، لم يحرص على ان يجعل موضوع تأمله شاملاً لشؤون الحياة ، ولا عبّر عنه بما يقتضيه الاسلوب العلمي من إحكام البناء ، واتساق الترتيب ؛ هذا الى ما غشي بعض اتجاهاتها الفلسفية من حيرة وتردد . ففي هذه الاعتبارات – وهي على جانب من الخطورة – قد قصّر أبو العلاء عن مدى الفلاسفة ، فهل من عذر يشفع له ؟

ان الذي قد يشفع لابي العلاء في تقصيره انه شاعر افرغ آراءه الفلسفية في تعبير شعري . والتعبير الشعري يرتكز اصلاً على العاطفة الجياشة ، والخيال الطليق ، قبل الفكر المحلل ؛ فهو يأبى التدقيق تفادياً للجفاف ، ويطيح بالتسلسل حرصاً على الانطلاق . فلئن تردد أبو العلاء واضطرب ، فذلك بتأثير العوامل النفسانية المعقدة في اعداد الجو ووحي الساعة . وغالب الظن ان الخلاف القائم بين من يقبل أبا العلاء – رغم ما ذكرنا – بين الفلاسفة ، ومن يخرجه – بسبب ذلك من جملتهم ، انما هو مردود ، في الحالة الاولى ، الى قبول هذا الشافع على اعتبار ان ما يلزم المؤلف غير ما يلزم الشاعر ، وفي الحالة الثانية الى رفضه ، على

أساس ان العلم لا يجامل ولا يساوم . ونحن اميل الى الموقف الثاني ، لعلمنا ان أبا العلاء لم يكن في اتقان التأليف أقل منه في ابداع النظم ، ومع ذلك فقد تنكب عن ان يضع مؤلفاً يبحث فيه شؤون الفلسفة بحثاً علمياً موضوعياً . لكننا اذ نخرجه من جملة الفلاسفة ، لا نتردد في ان نعتبره رائد الفلسفة في الشعر العربي ، أو قل هو الحصيلة التي انتهى اليها الشعر بعد ان انصهرت فيه روافد الفلسفة ، فتخلى عن غنائية الشعور الفطريّ الى غنائية فكرية تعقّدت بتعقد المعارف المتراكمة ، وانطلقت من العاطفة العارضة الى الشعور الكوني الشامل .

نصوص مختارة

من ديوان اللزوميات

١ . جناية الوالد وعقوق الولد

أ – على الولد يجني والدٌ ...

أُولو الفضْل في أوطانِهم غرَباءُ تشذُّ وتنـــأى عنهم القرَباءُ
وحسبُ الفتى من ذلةِ العيش أنه يروحُ بأدنى القوتِ وهو حِباء
اذا ما خبت نارُ الشبيبة ساءني ولو نصّ لي بينَ النجوم ِخِباء[١٤٥]
وما بعدَ مرِّ الخمسَ عشرةَ من صِبا ولا بعـــدَ مرِّ الاربعينَ صَباء
تواصلَ حبلُ النسل ما بينَ آدم وبيني، ولم يوصَل بلاميَ باء[١٤٦]
تثاءبَ عمرٌو اذ تثاءب خـــالدٌ بعدوى، فمـــا أعدتْنيَ الثؤباء
وزهّدني في الخلــقِ معرفتي بهم وَعِلمي بأنّ العالمينَ هباء
إذا نزل المقدارُ لم يَكُ للقطـــا نهوضٌ، ولا للمخدِرات إباء[١٤٧]
على الوُلدِ يجـــني والدٌ ولو انهم ولاةٌ على أمصارِهم خُطبـــاء
وزَادكَ بعداً من نبيكَ، وزادهم عليكَ حقوداً، أنهم نجبـــاء

١٤٥ – نصّ : ارتفع ؛ الخباء : خيمة كبيرة .

١٤٦ – اللام : الشخص ، والباء : الزواج ، ولعله يريد الحرفين من « حبل » .

١٤٧ – المخدرات : الاسود ، او النساء المصونات في الخدر .

ب – ان العيش يشقيه ...

ألا تفكّرتَ قبلَ النسلِ في زمنٍ / بهِ حللتَ ، فتدري أينَ تلقيهِ ؟
ترجو له من نعيمِ الدّهرِ مُمتنِعاً ، / وَمَا علمتَ بأنَّ العيشَ يُشقيه
شكا الاذى فسهرت الليل ، وابتكرت / به الفتاةُ الى شمطاء ترقيه[148]
وأمُّهُ تسألُ العرّافَ قاضيةً / عنهُ النذُورَ ، لعلّ الله يُبقيه
وأنتَ أرشدُ منها ، حينَ تحملهُ / الى الطبيبِ يُداويهِ ويسقيه
ولوْ رَقى الطّفلَ عيسى ، أو أعيد له / بقراطُ ، ما كانَ من موتٍ يوقّيه[149]

ج – اعدى عدو لابن آدم ...

سألتْ مُنجمَها عن الطفلِ الذي / في المهد : كم هو عائشٌ من دهره ؟
فأجابَها : مئةً ، ليأخذَ درهماً ، / وأتى الحمامُ وليدَها في شَهره
فلُيبَ الزمانُ فربّ خودٍ تبتغي / زوجاً ، وتبذُلُ غالياً من مَهره[150]
إن كانت امرأةُ الفتى في طُهرِها ، / فلعلّهُ لم يَغشها في طُهره
كرهَ الجهولُ بناتِهِ وسليلهُ / أجنى لما يغتالهُ من صِهره[151]
أعدى عدوٍّ لابن آدمَ خِلتهُ / ولدٌ يكونُ خروجهُ من ظهره

د – حللت عاجلتي بكرهي .

أيا طفل الشفيقةِ ، إنّ ربي / على ما شاء من أمر مُقيتُ[152]
تكلّمُ بعدَ موتكَ باعتبارٍ ، / وقد أودى بك النبأ المَقيت[153]
تقولُ : حللتُ عاجلتي بكُرهي / فعِشتُ وكم لُددت وكم سُقيت[154]

١٤٨ – الفتاة : المقصود الجارية ؛ الشمطاء : من خالط سواد شعرها بياض ؛ ترقيه : تعوذه .
١٤٩ – عيسى : المقصود السيد المسيح ؛ بقراط : هو ابقراط كبير اطباء اليونان .
١٥٠ – الخود : المرأة الشابة ؛ والمهر : مال يتاح للزوجة مقدماً او مؤخراً تنتفع به .
١٥١ – السليل : الابن ، يريد ان الوالد يكره بنته مع ان صهره خير له من ابنه .
١٥٢ – المقيت : المقتدر ، من اسماء الله ، وهي بمعنى معطي القوت .
١٥٣ – تكلّمُ : تتكلّم ؛ المقيت : البغيض .
١٥٤ – العاجلة : الدنيا ؛ لددت : منعت .

رقيتُ الحولَ شهراً بعد شهرٍ فليتي في الاهلـّةِ ما رقيت[155]
فلمـــا صيحَ بي ودنا فِطامي تيمّمني الِحمـــامُ فما وُقيت
تركتُ الدارَ خـاليةً لغيري ولو طـــال المُقامُ بها شَقيت
نقيتُ فما دنستُ ، ولو تمادت حياةٌ بي ، دنستُ فما نقيت
وما يُدريكِ باكيتي عساني لِسُكنى الفوز في الاخرى انتُقيت
رقتني الراقياتُ وحُمَّ يومي فغادرني كأني ما رُقيت[156]
ومِن صُنـع المَليكِ اليَّ أني تعجّلتُ الرحيلَ فما بَقيت[157]

٢ . كيد المرأة وآفة الخمرة

أ – ولا ترجع بايماء سلاماً ...

ترنـّمْ في نهاركَ مُستعيناً بذكرِ اللهِ ، في المُترنمات[158]
وهيْنِمْ والظلامُ عليكَ داجٍ لدى وُرْقٍ سمعنَ مُهينمات[159]
ولا تُرجعْ بايمـــاءٍ سلاماً على بيضٍ أشرن مُسلّماتِ
ألاتُ الظـّلمِ جئن بشرّ ظلمٍ وقد واجهننا مُتظلّمات[160]
فوارسُ فتنةٍ أعـــلامُ غيٍّ لقينك بالاساور مُعلَمـــات
رأين الورد في الوجنات حيماً فغادين البنان مُعنّمات[161]
وشنّفن المسامع قائـــلاتٍ ، وكلّمن القلوبَ مكلّمات[162]
كأنَّ خواتمَ الافواه فُضّتْ عن الصُهبِ العذاب مختمات

١٥٥ – رقيت الحول : امضيت العام ؛ والأهلة ، مفردها هلال ، وهو هنا الشهر .
١٥٦ – الراقيات : المعوّذات ؛ حم يومي : حل اجلي .
١٥٧ – تعجلت الرحيل : طلبت تعجيله .
١٥٨ – المترنمات : عنى بها الطيور .
١٥٩ – هينم : من الهينمة ، وهي الدعاء الى الله .
١٦٠ – ألات الظلم : ذوات الاسنان البيضاء البراقة .
١٦١ – الحيم : اسم من التحويم ؛ معنمات : مشبهات بالعنم لليونة اغصانه .
١٦٢ – شنفن المسامع : اطربنها ؛ وكلمن القلوب : جرّحنها .

كؤوسٌ من أجلّ الراح قدراً ولكن ما يزلنَ مُفدّمات[163]
خمورُ الريق لسن بكل حالٍ على طلابهنّ محرّمــات
ولكنّ الاوانس باعثاتٌ ركابكَ في مهالك مُقتْمات[164]

ب - فحمل مفازل النسوان اولى...

ولا تحمدْ حسانَك إن توافت بــأيدٍ للسطورِ مقوّماتِ
فحملُ مغــازلِ النسوانِ أولى بهنّ من اليراع مقلّمات[165]
سِهامٌ إن عرفنَ كتابَ لسنٍ رجعنَ بما يسوء مسمّماتِ[166]
ويتركنَ الرشيدَ بغير لُبٍّ أتينَ لهـديهِ متعلّماتِ
وإن جئْنَ المنجّمَ سائلاتٍ فلسنَ عن الضلال بمُنجماتِ[167]
ليأخذنَ التّلاوة عن عجوزٍ من اللائي فغرن مهتماتِ[168]
يسبّحنَ المليكَ بكل جُنحٍ ويركعنَ الضحى متأثمــاتِ
فمــا عيبٌ على الفتيات لحنٌ إذا قلن المرادَ مترجمــاتِ
ولا يُدنَينَ من رجـلٍ ضريرٍ يُلقّنُهُنّ آيـاً محكماتِ
سوى من كان مرتعشاً يداهُ ولمتُــهُ من المتثغّماتِ[169]
وإن طاوعنَ أمركَ فانهَ غيداً يزرنَ عرائساً متبيمّات
وابعدهنّ من ربات مَكرٍ سواحرَ يغتدينَ معزّماتِ[170]
يقُلْنَ نهيّج الغيّابَ حتى يجيئوا بالركاب مُرَجّماتِ
ونعطفُ هاجرَ الخُلاّنِ كيما يزول عن السجـايا المسئماتِ

١٦٣ - مفدمات: مقفلات، من الفدام وهو ما يسد به الابريق.
١٦٤ - مقتمات: شديدات الحلوكة.
١٦٥ - اليراع: القلم من القصب، مقلمات: مبريات.
١٦٦ - اللسن: اللغة، يريد: معرفة القراءة.
١٦٧ - منجمات: مقلعات، منقطعات.
١٦٨ - فغرن: فتحن، ويستعمل للفم؛ مهتمات: ساقطات الاسنان.
١٦٩ - متثغمات: من الثغام، وهو نبات أبيض، يقصد الشيب.
١٧٠ - معزمات: راقيات، أي اللواتي يرقين المريض.

ج – وواحدة كفتك ...

وسأو لديكَ أترابَ النصارى وعِيناً من يهودَ ومُسلمات[171]
فانّ الناسَ كلّهمُ سواءٌ وإنْ ذكتِ الحروبُ مُضَرَّمات
ولا يتأهّلنْ شيخٌ مُقلٌّ بمُعصِرَةٍ من المتَنَعِّمات
فانّ الفقرَ عيبٌ، إن أُضيفت اليهِ السِّنُّ، جاء بمعظمات
ولكن عرس ذلك بنت دهر تجنّبتِ الوُجوهَ مُحمّمات[172]
ويغتفرُ الغِنى وخطاً برأسٍ إذا كانتْ قِواكَ مسلّمات
وواحدةٌ كفتكَ فلا تجاوز إلى أُخرى تجيءُ بمؤلمات
وما حفِظَ الخريدة مثلُ بعل تكونُ بهِ منَ المتحرّمات
يحوطُ ذِمارَها من كلّ خطْبٍ ويمنَعُها مصاعِبَ مُقرِمات

د – وان تعطَ الاناث فأي بؤسٍ !

صحِبنكَ فاستفدتَ بهنّ وُلداً أصابَكَ من أذاتِكَ بالسِّمات[173]
ومَنْ رُزق البنينَ فغيرُ ناءٍ بذلكَ مِن نوائب مُقسمات[174]
فمن ثُكلٍ يُهابُ، ومن عُقوقٍ، وارزاءٍ يجئْنَ مُصمّمات[175]
وإن تُعطَ الإناثَ فأيُّ بؤسٍ تبيَّنَ في وجوهٍ مُقسّمات[176]
يُردنَ بعولةً، ويرِدنَ حلياً ويلقينَ الخطوبَ مُلوّمات
ولسنَ بدافعاتٍ يومَ حربٍ ولا في غارةٍ متغشّمات[177]
ودَفنٌ والحوادثُ فاجعاتٌ لإحداهنّ، إحدى المكرُمات
يَلِدنَ أعادياً ويكُنّ عاراً اذا أمسَينَ في المتهضّمات[178]

١٧١ – الاتراب جمع ترب ، المثيل في السن ؛ العين جمع عيناء : المرأة الواسعة العينين .
١٧٢ – بنت دهر : متقدمة بالسن ؛ محممات : مسودات .
١٧٣ – سمات ، مفردها سمة ، وهو الاثر الذي يتركه الكي في الجلد .
١٧٤ – مقسمات : من أقسم أي حلف ، أي نوائب شديدة ماضية .
١٧٥ – مصممات : من صمم الشيء : عضه ونيبه، او صمم السيف : مضى في العظم وقطعه .
١٧٦ – مقسمات : مضطربات ، حائرات .
١٧٧ – متغشمات ، من تغشم : مضى في الأمر بعزم اكيد .
١٧٨ – متهضمات : مظلومات ، ذليلات .

هـ – عدوة لبٍّ ...

توخّ بهجرٍ أمّ ليلى فانها عجوزٌ أضلت حيّ طسم ومارب[179]
دبيبُ نمالٍ عن عُقارٍ تخالها بجسمكَ ، شرٌ من دبيب العقارب[180]
ولو انها كالماء طلقٌ ، لأوجبت قلاها اصيلات النهى والتجارب[181]
تُحيّي وجوهَ الشّربِ فعلَ مسالمٍ يُضاحكُهُ ، والكيدُ كيدُ محارب
إذا قُتلتْ خافَ الرشادُ جنايةً فكانَ من الفتيانِ أوّلَ هارب
عَدُوّةُ لُبٍّ سلّتِ السيفَ واعتلتْ به القومَ ، إلا أنها لم تُضارب
فلو كان سرْحُ العقل أذوادَ عامرٍ رمتْ كلّ ذودٍ من سفاهٍ بخارب[182]
فما أبعدت الا أجلّ مقارنٍ ولا بلّغت الا خسيس المآرب

و – وزينت القبيح ...

واما الخمرُ فهي تُزيلُ عقلاً فتحتَ به مغالق مبهماتِ
ولو ناجتْكَ أقداحُ الندامى ، عدَتْ عن حمْلها متندّماتِ
تُذيعُ السرّ من حرّ وعبدٍ ، وتُعربُ عن كنائن معْجماتِ
وينفض إلفُها الراحاتِ حتى تعود من النفائس معدماتِ
وزيّنتِ القبيحَ فباشرتهْ نفوسٌ كنّ عنه مخزّمات[183]
ويرفع شَربُها لغطاً بجهلٍ كأسرابٍ وردن مسدّماتِ[184]
فان هلكت خروسُكِ أمّ ليلى فما أنا من صحابكِ واللماتِ[185]
فعنكِ تعودُ أبنية المعالي واطلالُ النهى متهدّماتِ

١٧٩ – أم ليلى : كناية عن الخمرة ؛ طسم ومأرب : من قبائل عرب الجنوب القديمة .
١٨٠ – العقار : سورة الخمرة في الرأس .
١٨١ – الطلق : ما هو حلال غير محظور .
١٨٢ – السرح : الرعاية ؛ الاذواد جمع ذود ، وهو الحامي والمدافع ؛ الخارب : اللص . وهنا بمعنى جالب الخراب .
١٨٣ – مخزمات : ممتنعات ، من خزم البعير : وضع في أنفه الخزام ، أي الحلقة .
١٨٤ – الشرب : جماعة الشاربين ، مسدمات : هائجات .
١٨٥ – الخروس : الدنان ، اللمات ، مفردها لمة ، وهي الجماعة من الناس .

٣ . فساد الناس وايثار العزلة

أ – أين الذي هو صافٍ ؟

الغدرُ فينا طباعٌ ، لا ترى أحداً وفاؤه لك خيرٌ من توافيهِ[١٨٦]
أين الذي هو صافٍ لا يقالُ له : «لو انه كان» ، أو «لولا كذا فيهِ» ؟
وتلك أوصافُ من ليست جبلّتُهُ جبلّةَ الانس ، بل كلٌّ ينافيهِ[١٨٧]
ولو علمناهُ سرنا طالبينَ لهُ ، لعلّنا بشفا عُمْرٍ نُوافيهِ[١٨٨]
والدهرُ يفقدُ يوماً ما به كدرٌ ، ويعوز الخلّ : باديه كخافيهِ[١٨٩]
وقلما تُسعفُ الدنيا بلا تعبٍ ، والدُّرُّ يعدَمُ فوق الماء طافيهِ
ومَن أطالَ خِلاجاً في مودّتهِ فهجرُهُ لكَ خيرٌ من تلافيه[١٩٠]

ب – الخير ما اليه مسارع ... والشر ما عنه محجم ...

لو كان لي أمرٌ يُطاوَعُ لم يَشِنْ ظهرَ الطريقِ يدَ الحياةِ مُنجّمُ[١٩١]
يغدو بزُخرُفهِ يُحاول مكسباً ، فيُديرُ إسطرلابهُ ويُرجّمُ[١٩٢]
وقفتْ به الورهاء ، وهي كأنها عند الوقوف على عرينٍ تهجمُ[١٩٣]
سألته عن زوجٍ لها مُتغيّرٍ فاهتاج يكتبُ بالرقان ويُعجمُ[١٩٤]
يُولي بأنَّ الجن تطرق بيتهُ ، وله يدينُ فصيحُها والاعجمُ

١٨٦ – التوافي : طلب الوفاء .
١٨٧ – الجبلة : الطبيعة ؛ ينافيه : يخالفه .
١٨٨ – الشفا : الباقي من الحياة عند الاحتضار ، او هي شفا عمرو : اسم قرية في فلسطين قرب حيفا .
١٨٩ – ما به كدر : ما النافية والجملة وصف ليوماً ؛ وباديه كخافيه : وصف لخل .
١٩٠ – الخلاج : الاضطراب ؛ والتلافي : الاصلاح .
١٩١ – يد الحياة : مدة الحياة .
١٩٢ – الزخرف : الكلام المزوق ؛ الاسطرلاب : آلة فلكية ؛ يرجم : يتكلم بما لا يعلم .
١٩٣ – الورهاء : الحمقاء ؛ العرين : مربض الاسد .
١٩٤ – الرقان : الزعفران ، والمقصود الحبر ؛ يعجم : ينقط .

والمرء يكدحُ في البلاد ، وعرسه في المِصرِ تأ كلُ من طعامٍ يُوجم[195]
أفمـــا يكرُّ على معيشته الفتى إلا بمـــا نبَذتْ اليه الانجمُ ؟
آهٍ لاسرار الفؤادِ غواليـــاً في الصدر ، استرُ دونها واجمجم
عجباً لكاذب معشر لا ينثني غبٌّ العقوبة وهو أخرس أضجم[196]
كيف التخلصُ ، والبسيطةُ لجّةٌ والجوُّ غيمٌ بالنوائب يَسجم[197]
فسدَ الزمان ، فلا رشادٌ ناجمٌ بين الانام ، ولا ضلالٌ منجم[198]
أسرجْ وألجِـم للفرار ، فكلهمْ فــيما يسوءك مسرجٌ أو مُلجمُ
والخيرُ أزهرُ مـــا اليه مسارع ، والشرُّ أكدرُ ليس عنه محجمُ !
ضحكوا اليكَ وقد أتيت بباطل ، ومتى صدقت فهم غضابٌ رُجّمُ

ج – الارض للطوفان مشتاقة .

كلٌّ على مكروهه مُبسِلُ ، وحازمُ الاقوامِ لا يُنسل[199]
فسلٌ أبو عالمنـــا آدمٌ ، ونحنُ من والدنا أفسل[200]
والخيرُ محبوبٌ ، ولكنّه يَعجَزُ عنهُ الحيُّ أو يكسلُ
والارضُ للطوفان مشتاقةٌ لعلّهـــا من دَرنٍ تُغسَلُ
قد كثُرَ الشرُّ على ظهرِها ، واتّهمَ المرسِلُ والمرسَلُ
وأمقَرت أفعـــالُ سُكانها فهم ذئابٌ في الفَضا عُسَّل[201]
ومن يكن يومَ الوغى باسلاً ، فالموتُ في حملتــهِ أبسلُ

د – وكلنا قوم سوءٍ ...

إحذر سليلكَ ، فالنارُ التي خرجت من زَندها إن أصابَت عُودَه احترقا

١٩٥ – يكدح : يجد في السعي ؛ يوجم : يخيف ، يكره .
١٩٦ – غب العقوبة : بعد العقوبة ؛ اضجم : معوج الفم .
١٩٧ – يسجم بالنوائب : يمطر بها ، يفيض بها ويسيل .
١٩٨ – ناجم : ظاهر ؛ منجم : مقلع ، منقطع .
١٩٩ – مبسل ، من ابسل : وطن النفس .
٢٠٠ – الفسل : الضعيف الحقير .
٢٠١ – امقرت : غدت مرة ؛ العسل من الذئاب : السريعة .

وكلُّنا قومُ سوءٍ ، لا أخصُّ بـه بعضَ الأنامِ ، ولكن اجمع الفِرقا
لا ترجُونَّ أخـاً منهُم ولا ولداً ، وان رأيتَ حياء أسبغَ العرقا ٢٠٢
والنفسُ شرٌ من الأعداء كلّهمِ ، وإن خلت بكَ يوماً فاحترز فَرَقا ٢٠٣
وكيف أجنى ولم يورق لهم غـُصُني ، والغصنُ لم يُجنَ حتى ألبس الورَقا
عزَّ المهيمنُ ، كم من راحةٍ بُتِكت ظلماً ، وكان سواها يأخذ السَّرقا ٢٠٤
مـينٌ يُرَددُ لم يرضوا بباطله حتى أبانوا الى تصديقه طُرُقـا
لا رُشدَ ، فاصمتْ ولا تسألهمُ رشداً ، فاللب في الانس طيفٌ زائر طَرقا
وآكلُ القوتِ لم يُعدمْ له عنتـاً ، وشاربُ المـاء لم يأمن به شرقا ٢٠٥
وناظرُ العين ، والدنيا به رُئيَتْ ما إن درى أسواداً حلّ أم زرقا ؟

هـ – المرء ... مبسوط اساءتـه .

الناسُ ضأنٌ تساوتْ في غرائزها يلـْقون بالارض كفتاً كلما امترعوا ٢٠٦
والعيشُ وِردٌ سَيسقى الحيُّ آخره عند الحِمـام ، وأنفاس الفتى جرعُ
شاموا بُروقَ المنـايا غيرَ مانعهم منَ الحوادث ما شاموا وما ادّرعوا ٢٠٧
ويدعي الرتبة العليـا أخسُّهمُ فمـا يُجابُ لهم داعٍ اذا ضَرعوا
وادركوا بدعاويهم مدى زُحل من الرغام ، بمـا قاسوه أو ذرعوا
يَسعَون في المنهج المسلوك ، قد سُبقوا الى الذي هو عند الغِرّ مختـرعُ
وخالفوا الشرعَ لـا جاءهم بتُقىً ، واستحسنوا من قبيح الفعل ما شرعوا
والمرء مـا عاش مبسوطٌ إساءتهُ ، يشقى به القوم إن هانوا وان فرعوا ٢٠٨
والطيرُ والوحشُ : عاديها وصالحُها والليثُ والشبْلُ والذيّال والذرعُ ٢٠٩

٢٠٢ – اسبغ : جلل ؛ والعرق : ما ينضح من الجبين لدى الحياء .
٢٠٣ – فرقاً ، مصدر من فرق : خاف .
٢٠٤ – بتكت : قطعت ؛ السرق : مصدر سرق ، وشقق من الحرير الابيض .
٢٠٥ – العنت : المشقة ؛ الشرق ، من شرق بالماء : غصّ .
٢٠٦ – الكفت : نوع من البقل ؛ امترعوا : بادروا الى النجعة .
٢٠٧ – شاموا البروق : نظروا اليها ، شاموا الثانية : سلوا السيوف .
٢٠٨ – مبسوط اساءته : اساءته واسعة الانتشار ؛ فرعوا : علوا وشرقوا .
٢٠٩ – الذيال : الثور ؛ والذرع : ولد البقرة الوحشية .

لا فضلَ يُحباه مخلوقٌ على جهةٍ من حاله، وتساوى النسرُ والمُرَعُ[210]
والهذرُ يعطيكَ عن فقد الهُدى نبأً، ويُكثرُ القولَ طيرٌ شأنها الضرعُ[211]

و – جُرْ يا غرابُ ...

جُرْ يا غرابُ وأفسد، لن ترى أحداً إلا مُسيئاً، وأيُّ الخلق لم يَجُرِ؟
فخذ من الزرع ما يكفيك من عرضٍ، وحاول الرزق في العالي من الشجرِ[212]
ومـا ألومكَ، بل أوليك معذرةً، اذا خطفت ذُبال القوم في الحُجَرِ[213]
فآلُ حواء راعُوا الأسدَ مُخدرةً، ولم يُغـادوا بسلمٍ ربةَ الوُجُرِ[214]
ومن أتاهم بظـلمٍ فهو عندهمُ كجالب التمر مغتراً الى هَجَرِ[215]
همُ المعاشرُ ضاموا كلَّ مَنْ صحِبوا من جنسهم، وأباحوا كلَّ محتجَرِ[216]
لو كنتَ حافظَ أثمارٍ لهم ينعت ثم اقتربتَ، لما أخلَوك من حجَرِ

٤ . إنصاف الحيوان

أ – فلا تأكلن!

غدوتُ مريضَ العقل والدين، فالقَني لِتسمعَ أنبـاءَ الأمورِ الصحائحِ
فلا تأكلنْ ما أخرجَ المـاءُ ظالماً، ولا تبغِ قوتاً من غريضِ الذبائحِ[217]

٢١٠ – المرع جمع مرعة : طائر صغير .
٢١١ – الضرع : الجبن .
٢١٢ – العرض : الغنيمة ، والمتاع من حاجات الدنيا .
٢١٣ – الذبال : الفتيلة ؛ الحجر جمع حجرة : الغرفة والناحية .
٢١٤ – راعوا : افزعوا ؛ مخدرة : ماكثة في عرينها ؛ الوجر جمع وجار : ما يأوي اليه الوحش من كهف ونحوه .
٢١٥ – هجر : موضع في البحرين مشهور بالتمر ، وقوله : كجالب التمر الى هجر ، مثل معروف يضرب لمن أتى بالشيء الى من هو أعرف به .
٢١٦ – ضاموا : ظلموا وقهروا ؛ المحتجر : ما جعله الانسان لنفسه .
٢١٧ – الغريض : الطري من اللحم وسواه .

ولا بيضَ أُمّـاتٍ أرادت صريحَهُ لأطفالها، دونَ الغواني الصرائح[218]
ولا تفجعَنّ الطـيرَ وهي غوافلٌ بما وَضعت، فالظلمُ شرُّ القبـائح
ودعْ ضَربَ النحلِ الذي بكرت له كواسبَ من أزهارِ نبتٍ فوائح[219]
فما أحرزته كي يكونَ لِغيرها، ولا جمعته للندى والمنـائح
مسحتُ يدي من كلّ هذا، فليتني أبهتُ لشأني قبلَ شيبِ المسائح[220]

ب - راعها أجدل من الطير .

عجباً للقَطا مِن الكُدر والجون، غدَت في عَنائها المتواصل[221]
لقطتْ حبةً وجـاءت بها الافراخَ، ثم أستقتْ لها في الحواصل
مِن بلادٍ بعيدةٍ لسرابِ الهجرِ فيهـا لوامعٌ كالمناصل[222]
فأغاثت بو رِدهـا مودعاتٍ في هُجول تقلُّ فيها الصَّلاصل[223]
هائفاتٍ قد مزّق الحرُّ عنها الـ أُهبَ، أو همَّ أن يميّز المفاصل[224]
راعهـا أجدلٌ من الطيرِ أو با زٌ، فمودٍ قبلَ الوصول وواصل[225]
صاليات ٍومـا لها من صلاةٍ صائمات ٍلغـيرِ نُسكٍ تواصل[226]
ثم باد المصيد من بعـدُ والصا ئد، لا شيء غير ذلـك حاصل
فاتّقِ اللهَ وافعل الخيرَ، فالموتُ حسامٌ يفري البريّة قاصل
إنّ أعمارَنا كآيٍ أُبينت، والمنـايا لهُنَّ مثلُ الفواصِل !

٢١٨ -- الصريح : الخالص، والصرائح : الخاليات من العيب .
٢١٩ -- ضرب النحل : عسله، الفوائح : الطيبات الشذا .
٢٢٠ - مسحت يدي : كناية عن البراءة، المسائح : الذوائب، او شعر جانبي الرأس .
٢٢١ - القطا : طير كالحمام منه الاكدر وهو الاغبر اللون، ومنه الجون أي الاسود .
٢٢٢ - السراب : ما يبدو في الوهج كأنه ماء؛ الهجر : شدة الحر؛ المناصل : اسنة الرماح .
٢٢٣ - المودعات : المياه المستقرة؛ الهجول جمع هجل : الارض المنخفضة؛ الصلاصل : بقايا الماء .
٢٢٤ - هائفات : ظامئات، وهي مفعول اغاثت والمقصود الفراخ، والاهب جمع اهاب : الجلد؛ يميز المفاصل : يفصلها .
٢٢٥ - الاجدل : الصقر؛ مود : مهلك .
٢٢٦ - صاليات : متربصات للصيد؛ ما لها صلاة : ما لها رحمة؛ صائمات لغير نسك : أي من الجوع .

ج - ابكِ على طائر رماه فتى !

قاءَ لكَ الحِلمُ فالهُ عن رشإٍ خالط منه عَرفُ المدامةِ فا[227]
وابكِ على طائرٍ رماهُ فتًى لاهٍ ، فأوهى بفِهرهِ الكتفا[228]
أو صادفته حبالةٌ نُصبت ، فظلَّ فيها كأنما كُتفا[229]
بكَّرَ يبغي المعاشَ مجتهداً ، فقُصَّ عندَ الشروقِ أو نُتِفا
كأنهُ في الحياةِ ما فرعَ الـ غُصنَ، فغَنَّى عليهِ أوهتفا[230]

ه - ولو كنت لي ما أرهفت لك مدية .

أيا ديكُ عُدّتْ من أياديكَ صيْحةٌ بعَثتَ بها ميتَ الكرى وهو نائم[231]
هتَفتَ فقالَ الناسُ أوسُ بنِ معْيَرٍ ، أو ابنُ رباحٍ بالمحلّةِ قائم[232]
وفيكَ اذا ما ضيّع النِّكسُ غيرةٌ تُصانُ بها المستصحباتُ الكرائم[233]
وجودٌ بموجودِ النوالِ على التي حمَيْتَ ، وان لم تَستهلّ الغمائم[234]
يُزانُ لديكَ الطعنُ في حَومة الوغى اذا زيّنت للعاجزين الهزائم
وتؤثرُ بالقوت الحليلةَ شيمةً كريمةً ، ما استعملتها الألائم[235]
عليكَ ثياب خاطها اللهُ قادراً ، بها رئمتك العاطفات الروائم[236]
وتاجُكَ معقودٌ كأنك هرمُزٌ يُباهي به أملاكه ويوائم[237]

٢٢٧ - فاء الحلم : رجع ؛ الرشأ : ولد الظبية ، والمقصود : الفتاة ؛ فا : اصلها فماً ؛ وعرف المدامة : رائحة الخمرة .

٢٢٨ - الفهر : الحجر .

٢٢٩ - الحبالة : الشرك ؛ كتف : شدت كتفاه .

٢٣٠ - فرع الغصن : اعتلاه ؛ هتف : غنّى .

٢٣١ - من أياديك : من أفضالك .

٢٣٢ - أوس بن معير : مؤذن النبي ، وابن رباح كذلك ، وهو بلال مولى لابي بكر .

٢٣٣ - النكس : الجبان ؛ المستصحبات هنا : الدجاجات .

٢٣٤ - تستهل : تبدو للناظر .

٢٣٥ - الحليلة : الزوجة ؛ الالائم : اللئام .

٢٣٦ - قادراً : على القدر الكافي ؛ رئم : عطف ولزم .

٢٣٧ - هرمز : الكبير من ملوك العجم ؛ يوائم : يوافق ؛ الاملاك : جمع ملك .

وعينُكَ سِقْطٌ ما خبا عند قرّةٍ كلمعة برقٍ ما لها الدهرَ شائم[٢٣٨]
ورثتَ هُدى التذكار من قبل جُرْهم أوانَ ترفّت في السماء النعائم[٢٣٩]
وما زلتَ للدينِ القويم دعامةً اذا قلقتْ من حامليهِ الدعائم
ولو كنتَ لي ما أرْهفَتْ لكَ مُديةٌ ، ولا رامَ إفطاراً بأكلك صائم[٢٤٠]
ولم يُغلَ ماءٌ كي تمزّقَ حلةٌ حبتكَ بأسناها العصور القدائم
ولاقيتَ عندي الخيرَ تُحسَبُ عيّلاً ، ينافيكَ قولٌ سيءٌ وشتائم[٢٤١]
فان كتبَ الله الجرائم ساخطاً على الخلقِ ، لم تُكتب عليك الجرائم
فهل تردَنْ حوضَ الحياة مبادلاً ، اذا حُلِّئت عنه النفوس الحوائم[٢٤٢]
وترتع ما بين النبيين ناعماً بعيشة خلدٍ لم تنلْها السمائمُ ؟ ! [٢٤٣]

٥ . حكم الدهر وباطل الدنيا

أ - اذا وُقّي الانسان ...

لقد جاءنا هذا الشتاءُ وتحتهُ فقيرٌ معرًّى أو أميرٌ مدوّج[٢٤٤]
وقد يُرزقُ المجدود أقوات أمّةٍ ، ويحرم قوتاً واحدٌ وهو أحوج[٢٤٥]
ولو كانتِ الدُّنيا عروساً وجدْتَها بما قتلتْ أزواجها لا تزوّج
فَعُجْ يدَكَ اليُمنى لتشرب طاهراً فقد عيفَ للشربِ الاناء المعوّج[٢٤٦]

٢٣٨ - السقط : الشرر ؛ القرة : البرد ؛ خبا : انطفأ نوره ؛ شائم البرق : الناظر اليه .
٢٣٩ - هدى التذكار : كناية عن الصياح الذي شبهه بالاذان ؛ جرهم : قبيلة من العرب البائدة ؛ ترفت النعائم : بسطت جناحها ، والمقصود برج النعامة . وفي الحديث ان في السماء ديكاً ينادي مذكراً الغافلين بالله ، اذا سمعته ديكة الارض صاحت ، ولعله المقصود .
٢٤٠ - ارهفت : سنت ؛ مدية : سكين .
٢٤١ - العيل : المعتمد في رزقه على سواه .
٢٤٢ - حوض الحياة : كناية عن شرب ماء الحياة ؛ حلئت : منعت وطردت .
٢٤٣ - السمائم : طير من الخطاف يجعل عشه في مكان مرتفع منيع .
٢٤٤ - المدوّج : لابس الدواج ، وهو معطف منجد كاللحاف .
٢٤٥ - المجدود : من فاز بالجد ، وهو الحظ .
٢٤٦ - عج : الامر من عاج بمعنى حوّل ؛ الاناء المعوج : المصنوع من العاج .

على سفرٍ هذا الأنامُ ، فخَلّنــــا لِأبعــدِ بينٍ واقــعٍ نتحوّج
ولا تعجبنْ من سالم ، إنّ سالماً أخو غمــرةٍ في زاخرٍ يتموّج[247]
ولولا دفــاعُ اللهِ لاقى من الاذى كما كان لاقى خامد ومتوّج[248]
إذا وُقّيَ الانسان لم يخشَ حــادثاً ، وإن قيل هجّامٌ على الحربِ أهوج
وإن بلـــغ المقدارُ لم ينجُ سابحٌ ولو أنه في كبّة الخيل أعوج[249]
فلا تشهرَن سيفاً لتطلب دولةً ، فأفضل ما نلتَ اليسير المروّج[250]

ب – وعدتنا الأيام كل عجيب .

أوجزَ الدهرُ في المقال الى أن جعل الصمتَ غايةَ الايجازِ
منطقاً ليس بالنثير ولا الشعر ولا في طرائق الرُّجّـــازِ
وعدَتنا الأيامُ كلّ عجيبٍ ، وتلون الوعود بالانجـــازِ
منْ يُرِدْ صفوَ عيشةٍ يبـــغِ من دُنياهُ أمراً مُبيَّنَ الاعجاز[251]
فافعل الخير إن جزاك الفتى عنـ ـه ، وإلا فالله بالخير جــازِ
لا تـُقيّدْ عليّ لفظي فــإني مثلُ غيري تكلُّمي بالمجازِ
إنما عشرَةُ الأنام نفـــاقٌ وتبـــاهٍ في باطلٍ وتجازِ[252]

ج – أجل الهبات ترك المواهب .

أجلُّ هبات الدهر تركُ المواهبِ يمدّ لمـا أعطاك راحة ناهب[253]
وأفضلُ من عيش الغنى عيشُ فاقةٍ ومن زيّ ملك رائقٍ زيُّ راهب

٢٤٧ – أخو غمرة : صاحب المغامرة ؛ الزاخر في الاصل الماء الكثير الغامر .
٢٤٨ – الخامد : الساكن ؛ المتوّج : صاحب التاج أو الملك .
٢٤٩ – بلغ المقدار : حكم القدر ؛ السابح من الخيل : السريع ؛ كبة الخيل : هجمة الخيل في الحرب ؛ أعوج : حصان كريم لبني هلال نسبت اليه الخيل الاعوجية .
٢٥٠ – دولة : سلطة او غنيمة ؛ اليسير المروج : القليل الميسور .
٢٥١ – مبين الاعجاز : واضح الاستحالة .
٢٥٢ – تجاز : مقابلة الجزاء بمثله .
٢٥٣ - المواهب : العطايا .

وها خلتُهُ الا سيبعث حادثـاً يحلُّ الثريا عن جبين الغياهب[٢٥٤]
ولي مذهبٌ في هجريَ الانسَ نافع اذا القومُ خاضوا في اختيار المذاهب
أرانا على الساعات فرسانَ غارةٍ وهنّ بنا يجرين جري السلاهب[٢٥٥]
ومما يزيدُ العيشَ إخلاقَ ملبسٍ تأسُّفُ نفسٍ لم تُطِقْ ردّ ذاهب[٢٥٦]

د - لو نطق الدهر هجا أهله .

كم تنصحُ الدنيا ولاَ نقبلُ ، وفــائزٌ مَن جَدُّه مقبلُ
إنَّ أذاهــا مثلُ أفعالِنا : ماضٍ وفي الحال ومستقبلُ
فاترُك لأهــل الملك لذّاتِهم ، فحسبُنا الكماة والأحبلُ[٢٥٧]
ونشربُ المــاء براحاتنــا ان لم يكن ما بيننا جُنبلُ[٢٥٨]
يُغنيكَ قطرٌ بلَّ منكَ الصدى في العيش ، أن تُزادارَ قُطربُّل[٢٥٩]
والفذُّ يكفيكَ إذا فــاتك الر قيبُ والنــافسُ والمسبلُ[٢٦٠]
لو نطقَ الدهرُ هجــا أهلهُ كأنهُ الروميُّ أو دعبلُ[٢٦١]
لا تغبطِ الأقوامَ يومــاً على ما أكلوا خضماً ومــا سُربلوا
فليتَ حــوّاءَ عقيمٌ غدتْ لا تــلدُ الناسَ ولا تحبلُ !

هـ - لا تظهر ومت كداً .

نادى حشا الأم بالطفل الذي اشتملت عليه : « ويحكَ لا تظهَر ومت كمدا

٢٥٤ - يحل الثريا : يبدد نجومها ، والثريا برج من سبعة نجوم ؛ الغياهب : الظلمات .
٢٥٥ - السلاهب جمع سلهب : الطويل من الخيل .
٢٥٦ - الاخلاق : التهرؤ .
٢٥٧ - الاحبل : اللوبياء .
٢٥٨ - الجنبل : قدح كبير من الخشب .
٢٥٩ - تزدار : بمعنى تزار ؛ قطربل : موضع في العراق معروف بجودة خموره .
٢٦٠ - الفذ ، والرقيب ، والنافس ، والمسبل : من قداح الميسر ذوات النصيب الرابح ، وأقلها الفذ وهو ذو النصيب الواحد .
٢٦١ - الرومي : ابن الرومي ، ودعبل الخزاعي : من شعراء العصر العباسي ، وقد اشتهرا بالهجـاء .

فان خرجتَ الى الدنيا لقيتَ أذًى من الحوادثِ ، بلهَ القيظَ والجمدا[262]
وما تخلصُ يوماً من مكارِهها ، وأنتَ لا بدَّ فيها بالغٌ أمدا
وربُّ مثلكَ وأفاها على صِفَرٍ حتى أسنَّ ، فلم يُحمَد ولا حَمدا
لا تأمنِ الكفُ من أيَّامها شللاً ، ولا النواظرُ كفًّا عنَّ أو رمدا[263]
فان أبيتَ قبولَ النصحِ معتدياً ، فاصنع جميلاً ، وراعِ الواحدَ الصمدا
فسوفَ تلقى بها الآمالَ واسعةً ، اذا أجزتَ مدًى منها رأيتَ مدى
وتركبُ اللُجَّ تبغي أن تفيدَ غِنًى ، وتقطعُ الأرض لا تُلفي بها ثمدا[264]
وان سعِدتَ فما تنفكُّ في تعبٍ ، وان شقيت فمن للجسمِ لو همدا
ثم المنايا ، فإما أن يقالَ مضى ذميمَ فعلٍ ، وإما كوكبٌ خمدا
والمرءُ نصلُ حُسامٍ ، والحياةُ لهُ سَلٌّ ، وأصونُ للهنديِّ ان غمدا[265]
فلو تكلّم ذاكَ الطفلُ قال له : « اليك عني فما أُنشِئتُ معتمِدا
فكيفَ أحملُ عُتباً أن جرى قدرٌ عليَّ ادركَ ذا جِدٍّ ومن سمدا ؟ »[266]

٦ . مأساة الحياة وراحة الموت

أ – عمر الغريزة عشرون ومئة !

إن يُرسلِ النفسَ في اللذاتِ صاحبُها فما يُخلدنَ صعلوكاً ولا مَلِكا
ومَنْ يُطهِّرْ بخوف الله مُهجتَهُ فذاك انسانُ قومٍ يشبه المَلَكا
وشاربُ الخمر يُلفى منْ غوايته كأنّ ماردَ جِنّانٍ بهِ سلكا[267]
تُغيِّرُ العقلَ حتى يستجيزَ به مدَّ اليمين لكيما تقبضَ الفلكا[268]

٢٦٢ – بله القيظ والجمد : فضلاً عن الحر والقرّ .
٢٦٣ – الكف الاولى : طرف اليد ، وكفاً الثانية بمعنى العمى من كف بصره : ذهب .
٢٦٤ – أفاد غنى : كسب ؛ الثمد : القليل من الماء .
٢٦٥ – نصل الحسام : شفرته ، وسل الحسام : اخراجه من الغمد .
٢٦٦ – من سمد : من لها وأضاع الوقت في الباطل .
٢٦٧ – المارد : العاتي ؛ الجنان جمع جان : أبو الجن .
٢٦٨ – تغير العقل : الضمير يعود الى الخمرة ، والمقصود بالوصف السكران .

تبيتُ عنهـا عديم الزاد مُخفِقَهُ ، وقد توهمتَ أنّ الخافقين لـكا
عمْرُ الغريزة عشرون اقتفت مِئةً هيهاتَ أيُّ لجامٍ قلمـا ألِـكا[269]
ومـا اسائلُ عن شخصٍ لمولدِهِ عشرٌ وتسعون الا قيلَ قد هلـكا
تمسختْ في أمورٍ غير طائـلةٍ : سهدٍ ونومٍ ووفتّتْ نِصفها حلـكا[270]
والمرء يحرِصُ. إمـا ضارباً فرساً الى المنونِ ، وإما راكباً فلَـكا

ب – طال هذا السفر.

لعمري لقد طالَ هذا السفرْ عليّ ، وأصبحتُ أحدو النفر[271]
أأخرجُ من تحتِ هذي السماء ? فكيفَ الاباقُ وأين المفرْ ?[272]
لحـا اللهُ قوماً إذا جئتَهم بصدق الاحاديث قالوا : كفرْ
وإن غُفرتْ موبقاتُ الذنوبِ فكلٌّ مصائبهم تغتفرْ
وروحُ الفتى أشبهتْ طـائراً أطيرَ ، فما عادَ لمـا نفرْ
هنيئـاً لجسمي اذا ما استقرَّ وصارَ لعنصرِهِ في العفر[273]
ولست أبالي اذا مـا بَليتُ مَنْ وطِيء القبرَ أو من حفرْ

ج – الحتف ايسر .

الموتُ ربع فنـاء ، لم يضع قدماً فيه امرؤٌ ، فثناه نحو مـا تركا[274]
والملكُ للهِ ، مَنْ يظفرْ بنيل غنًى يردُدْهُ قسراً ، وتضمن نفسه الدركا[275]
لو كان لي ، أو لغيري ، قدر أنملةٍ فوقَ الترابِ ، لـكانَ الأمرُ مشتركا
ولو صفا العقلُ ، ألقى الثقلَ حاملهُ عنه ، ولم ترَ في الهيجاء معْتركا

٢٦٩ – عمر الغريزة : يريد العمر الطبيعي ؛ ألك الفرس اللجام : علكه .
٢٧٠ – تمسخت : تقطعت ؛ غير طائلة : غير مجدية .
٢٧١ – النفر : الجماعة بين الثلاثة والعشرة .
٢٧٢ – الاباق : الهرب ، لا سيا فرار العبد من مالكه .
٢٧٣ – العفر : التراب .
٢٧٤ – ربع فناء : موضع هلاك .
٢٧٥ – الدرك : اللحاق .

دع القطاة ، فان تُقْدَرْ لفيكَ تبتْ   اليه تسري ، ولم تنصِبْ لها شركا[276]
وللمنـايا سعى الساعون مُذ خلقوا   فلا تُبالي أنصَّ الركبُ أم أركا[277]
والحتفُ أيسرُ ، والأرواحُ ناظرةٌ   طلاقها من حليلٍ طالمـا فركا[278]
والشخصُ مثـل نجيبٍ رام عنبرةً   من المنونِ ، فلما سافها بركا[279]

د - سأرحل عن وشك .

سأرحلُ عن وشكٍ ولستُ بعالمٍ   على أي أمرٍ - لا أبا لك - أُقدمُ
وهوّنَ إعدامي عـليَّ تحققي   بأني وإن طالَ التمكث أُعدَمُ
فان لم تكنْ الا الحياةُ وبينُها   فلستُ عـلى أيامها أتندَّمُ[280]
ودنياكَ يهواهـا على الهرم الفتى   ويخدُمها في مـا ينوب المخدَّمُ[281]
إذا رؤساء الناس أمـوا تنازعوا   كؤوس الأذى ، هل في الزجاجة عندم[282]
ولم يرضهم شربُ المدامة أذهبتْ   حِجى النفس ، إلا أن يمازجها الدمُ
وحوَّاء أعطت بنتَها البُؤسَ ، وابنها   لآدمَ يُغْذى بالشقـاء ويُؤدم[283]

هـ - وكم درست هذي البسيطة عالماً !

عجبتُ لقـبر فيه ضيقٌ ، تزاحمتْ   على الكون فيه العُرب والروم والفرسَ
متى يأكلِ الجثمانَ يسكنه غيره   يدَ الدهر ، حرساً جاء من بعده حرس[284]
وكم درستْ هذي البسيطة عالماً ،   وعالمُ جيلٍ من عوائده الدرس[285]

٢٧٦ - القطاة : طير ؛ تقدر لفيك : يجعلها القدر طعاماً لك .
٢٧٧ - نص الركب : اسرعوا في السير ؛ أرك : لزم مكانه .
٢٧٨ - الحتف : الموت ؛ ناظرة : منتظرة ؛ الحليل : الزوج ، فرك : كره ، أبغض .
٢٧٩ - النجيب : الجمل ؛ العنبرة : حبة العنبر ؛ سافها : شمها .
٢٨٠ - بينها : فراقها .
٢٨١ - المخدم : المخدوم ، المكثر من الخدم .
٢٨٢ - أموا : اجتمعوا ؛ العندم : نبات يستخرج منه صباغ أحمر ، وهو هنـا كناية عن الدم .
٢٨٣ - يؤدم : يطعم .
٢٨٤ - يأكل الجثمان : فاعله ضمير عائد الى القبر ؛ الحرس : مدة طويلة من الزمن .
٢٨٥ - درست : أهلكت ، والدرس : طلب المعرفة .

لقد فرست تلك الاسودُ طوائفاً : أنيساً ووحشاً ، ثم أدركها الفَرْس
وما برح الانسان في البؤس مذ جرَت به الروح، لا مذ زال عن رأسه الغِرس[286]
فلا تعذُلينا ، كلنّا ابنُ لئيمةٍ ، وهل تعذب الأثمارُ إن لؤمَ الغرس؟[287]

و – العقل يعجب ...

ومتى ركبتَ الى الديانةِ غالَها فِكرٌ ، على حُسن الضمير ، دسائس[288]
والعقلُ يعجبُ والشرائعُ كلّها خبرٌ يُقلدُ لم يقسهُ قائسُ
متمجّسونَ ومُسلمونَ ، ومعشرٌ مُتنصّرونَ ، وهائدون رسائس[289]
وبيوتُ نيرانٍ تزارُ تعبُّداً ومساجدٌ معمورةٌ وكنائسُ
والصّابئونَ يعظّمونَ كواكباً ، وطِباعُ كلٍّ في الشرور حبائسُ
أنّى يَنالُ أخو الديانةِ سُؤدداً ومآربُ الرجلِ الشريف خسائسُ ؟
وإذا الرئاسةُ لم تُعَنْ بسياسةٍ عقليةٍ ، خطىء الصوابَ السائسُ

ز – زعموا النفوس بواقياً ...

نقِمتَ على الدُنيا ولا ذنبَ أسلفَتْ اليك ، فأنت الظالمُ المتكذّب[290]
وهبها فتاةً هلْ عليها جنايةٌ بمن هو صبٌ في هواها معذّب ؟؟
وقد زعموا هذي النفوس بواقياً تَشكّلُ في أجسامها وتَهذّب[291]
وتُنقل منها فالسعيد مكرّمٌ بما هو لاقٍ ، والشقيّ مشذّب[292]
وما كنتَ في أيام عيشك منصفاً ، ولكن مُعنًّى في حبالك تجذَب[293]
ولو كان يبقى الحسُّ في شخص ميّتٍ لآليتُ ان الموت في الفم أعذَب !

٢٨٦ – الغرس : الغشاء يزول عن وجه الجنين لدى الولادة .
٢٨٧ – ابن لئيمة : يريد ابن الدنيا .
٢٨٨ – غالها : هاجها ؛ فكر دسائس : مدسوسة ، غير أصيلة .
٢٨٩ – متمجسون : من المجوس ؛ هائدون : من اليهود ؛ رسائس : ثابتون .
٢٩٠ – المتكذب ، من تكذب : تكلف الكذب .
٢٩١ – تشكل وتهذب : تتشكل وتتهذب ، والاشارة هنا الى التقمص .
٢٩٢ – مشذب ، من شذب الشجرة : قطع من أغصانها ، والاشارة الى حشر الاجساد .
٢٩٣ – معنى : معذب ؛ تجذب في حبالك : تسير على هواك .

ح – دياناتكم مكر من القدماء.

إذا كان علمُ الناسِ ليس بنافعٍ ... ولا دافعٍ ، فالخسرُ للعلماءِ[294]
قضى اللهُ فينا بالذي هو كائنٌ ... فتمَّ ، وضاعت حكمة الحكماء
وهل يأبَقُ الانسانُ من ملكِ ربّه ... فيخرجَ من أرضٍ له وسماء ؟[295]
أفيقوا أفيقوا يا غواةُ فانما ... دياناتكُم مكرٌ من القدَماء[296]
أرادوا بها جمعَ الحطام فأدركوا ... وبادوا ، وماتَت سُنّةُ اللؤماء
يقولونَ إنّ الدهرَ قد حان موتُهُ ... ولم يبقَ في الأيّام غير ذَمَاءِ[297]
وقد كذَبوا ما يعرفونَ انقضاءه ... فلا تسمَعوا من كاذبِ الزُّعماء
وكيفَ أقضّي ساعةً بمسرّةٍ ... وأعلمُ أن الموتَ مِن غرمائي

ط – اركع لربك واسجد .

إركع لربك في نهارك واسجدِ ، ... ومتى أطقتَ تهجداً فتهجّدِ[298]
واجعل لنفسك من سليطِ ضيائها ... أدماً ، ونزرَ حلاوةٍ من عنجد[299]
وارسم بفخّارٍ شرابكَ ، لا تُرِدْ ... قدحَ اللُّجينِ ولا إناء العسجد[300]
يكفيك صيفك من ثيابك ساترٌ ، ... وإذا شتوتَ فقطعةٌ من برجد[301]
أنهاك أن تليَ الحكومة ، أو تُرى ... حلفَ الخطابةِ ، أو إمامَ المسجد[302]
وذرِ الإمارة ، واتخاذك دِرّةً ... في المصر ، تحسبها حسام المنجد[303]

٢٩٤ – ولا دافع : لا يدفع الشر ؛ الخسر : الهلاك .
٢٩٥ – يأبق : يفر ، من ابق العبد : هرب من مالكه .
٢٩٦ – الغواة جمع غاو : الضال والمخدوع ؛ مكر من القدماء : تلفيق منهم .
٢٩٧ – حان موته : قرب انقضاؤه ؛ الذماء : بقية الروح في الجسد .
٢٩٨ – التهجد : احياء الليل بالصلاة والابتهال .
٢٩٩ – السليط : الزيت ؛ الادم : الطعام ؛ المنجد : الزبيب .
٣٠٠ – اللجين : الفضة ؛ العسجد : الذهب ، أي اتخذ آنية شرابك من الفخار لا من الفضة او الذهب .
٣٠١ – البرجد : كساء غليظ مخطط .
٣٠٢ – ولي الحكومة : تولى الحكم او القضاء .
٣٠٣ – اتخاذك : معطوفة على الامارة ؛ الدرة : السوط يستخدم للضرب .

تلك الأمور كرهتها لأقاربٍ وأصادقٍ، فابخُل بنفسكَ أو جُدِ
ولقد وجدت ولاء قومٍ سُبّةً، فاصرفْ ولاءك للقديم الموجد[٣٠٤]
ولتحْلَ عرسُكَ بالتقى، فنظامُهُ أسنى لها من لؤلؤ وزبرجَد[٣٠٥]
كلٌّ يسبّحُ، فافهمِ التقديسَ في صوتِ الغراب، وفي صياح الجدجد[٣٠٦]

ي – أدين برب واحد .

أدينُ بربٍّ واحدٍ وتجنبٍ قبيحَ المساعي حين يظلم دائن
لَعَمري لقد خادعتُ نفسي برهةً، وصدّقتُ في أشياء مَنْ هو مائن
وخانتنيَ الدنيا مراراً، وانما يجهز بالذمّ الغواني الخوائن
أعلل بالآمالِ قلباً مضلّلاً، كأنيَ لم أشعُر بأني حائن[٣٠٧]
يحدّثنا عما يكون منجّمٌ، ولم يَدرِ إلا الله ما هو كائن
ركبنا على الأعمار، والدهرُ لجةٌ، فما صبرتْ للموجِ تلك السفائن[٣٠٨]
لقد حمدَ الأبناءَ قومٌ، وطالما أتتكَ من الاهلِ الشرورُ الدفائن
كنائن صدقٍ كثّرت عددَ الفتى، فهُنَّ بحقٍّ للسِّهامِ كنائن[٣٠٩]
تجيءُ الرزايا بالمنايا، كأنما نفوس البرايا للحِمام رهائن
يصون الكريمُ العرضَ بالمال جاهداً، وذو اللؤم للأموال بالعرض صائن

ك – دعاكم الى خير الامور محمد .

دعاكم الى خير الأمور محمدٌ، وليس العوالي في القنا كالسوافل[٣١٠]
حداكم على تعظيم من خلقَ الضُّحى وشُهْبَ الدُّجى من طالعات وآفل

٣٠٤ – سبة : لعنة ؛ القديم الموجد : الازلي الخالق .
٣٠٥ – العرس: الزوجة؛ الزبرجد : حجر كريم يشبه الزمرد ذو ألوان أشهرها الاخضر .
٣٠٦ – الجدجد : دويبة كالجندب تسمى صرار الليل .
٣٠٧ – الحائن : الهالك .
٣٠٨ – شبه الدهر ببحر والحياة بسفينة تتقاذفها امواجه .
٣٠٩ – كنائن الاولى جمع كنة : زوجة الابن ؛ كنائن الثانية مفردها كنانة : قربة السهام، فالولد من الكنة نظير السهم من الكنانة .
٣١٠ – العوالي : صدور الرماح ؛ السوافل : اعقاب الرماح .

وألزمكم مـــا ليسَ يعْجزُ حملهُ أخا الضعفِ من فرض له ونوافل[٣١١]
وحثّ على تطهير جسم وملبَسٍ وعـاقب في قذف النساء الغوافل
وحرّم خمراً خلتُ ألبابَ شَربها من الطيش ألبابَ النّعام الجوافل[٣١٢]
فصلّى عليه الله مـا ذرّ شارقٌ ، وما فتّ مسكاً ذكره في المحافل[٣١٣]

المختار من رسالة الغفران

لم تشغل الغيبيّات غيرَ منحى ضئيل من تراث العرب الادبي منظومه ومنثوره . وإن صحّ ان محاولات المنثور في هذا الباب تكاد تنحصر في حديث المعراج ورسالة التوابع والزوابع لابن شُهيد الاندلسي، فلا مرية بأن رسالة الغفران أكمل ما تناهى إليه هذا الاتجاه عندنا . وقد ألمع المستشرق الاسباني آسين بلاسيوس الى أثر هذه الرسالة في الكوميديا الالهية التي وضعها دانتي أليغياري .

جعل المعري رسالة الغفران في مقدمة وفصلين ؛ أما المقدمة ففيها اشارة الى رسالة ابن القارح وما أُعِدّ له في الفردوس من أسباب النعيم: شجراً ظليلاً، وانهاراً، وخمراً ، وعسلاً ، وحوراً .

وأما الفصل الاول ، ففيه صورة ابن القارح يلجُ ، بعد لأيٍ ، جنة الغفران ، وقد عجّ الفردوس بالندامى المنغمسين في ميمة النعيم ، فيشاطرهم هناءتهم برهة، ثم ينقلب الى أطراف الفردوس ، حيث تقع جنـــة العفاريت . وفي أطراف الجنة الخنساء تطل على أخيها صخر المتضوّر عذاباً في النار . وتنقشع النار عن ابليس، ورهط من مجان الشعراء، أولهم بشار بن برد وآخرهم تأبط شراً. ويختتم المشهد برجوع ابن القـــارح الى الجنة ، فيقف على آدم ، ويمر بروضة الحيات ، وبرياض شعراء الرجز .

والفصل الثاني بمثابة رد على رسالة ابن القارح ، يذكر فيه وفاه عالم حلب، ويعزيه عن فقـــده صحبه في المدينة . ثم يستطرد الى حديث مسهب في الزندقة ، والالحاد ، والفلسفة ، والقرمطية ، والحلولية ، والإمامية ، والنبوة ، وفرق الكلام . وتدور الصفحات المئة على ابن القارح كيف تمنت نفسه الزواج ، واسرف في اللهو ، وعاودته التوبة ؛ وكيف ترامى الى جواريه في الجنة أنـه تاب ، فتهللن فرحات .

٣١١ – نوافل جمع نافلة : ما زاد على ما هو مفروض .
٣١٢ – الشرب : جماعة الشاربين ؛ النعام الجوافل : التي اثارها الخوف .
٣١٣ – ذو شارق : طلع كوكب .

انك تقع في هذه الرحلة الغيبية على غور في الفكر ، وسعة في المعرفة ، ورحابة في قبول الحقائق ؛ لم تبحث كلها باسهاب ودوران فلسفي مفصل ، وانما انقطعت لمعاً على فواصل خاطفة ؛ فلا تطلب المنحى الواحد على متفرعاته جمعاء ، اذ أنت حيال مزيج ثرٍّ من العقل ، والشك ، والايمان ، والحيرة ، والشعر ، والغريب اللفظي، والجدل، والنقد، والرؤى بنت الخيال الخصيب. وقد حشي الجد دعاباً ، واكتنفت الآراء التقليدية المقررة ابتسامة عارضة ساخرة ، او متسائلة حائرة . فكأن العقل الذي احتوى معارف العصر ، والذي اهتدى بنوره المعري ، يعود فيتقلص ، وتتضاءل دائرته فيتوه في ظلمات الغيب .

وصف الجنة .

... فقد غرس لمولاي الجليل[٣١٤] – ان شاءَ الله – بذلك الثناء ، شجرٌ في الجنة لذيذُ اجتناء . كل شجرةٍ منه تأخذ ما بينَ المشرقِ الى المغربِ بظلٍّ غاطٍ[٣١٥] ... والولدان المخلّدون في ظلال تلك الشجر قيامٌ وقعودٌ ، وبالمغفرة نيلتِ السعود؛ يقولون – واللهُ القادرُ على كلّ عزيز – : نحن وهذه الشجر صِلةٌ من الله لعليّ بن منصور، نُخبأ له الى نفخ الصور[٣١٦].

وتجري في أُصول ذلك الشجرِ أنهار تُختلج[٣١٧] من ماء الحيوان ، والكوثر يمدها في كل أوان ، مَنْ شرب منها النُّغبة[٣١٨] فلا موت ، قد أَمِن هنالك الفوت ... وجعافِر[٣١٩] من الرحيق المختوم ، عز المقتدِر على كل محتوم ... تلك هي الراح الدائمة ...

ويعمد اليها المغترف بكؤوسٍ من العسجد، وأباريق ُخلقت من الزبرجد... وفي تلك الانهار أوانٍ على هيئة الطير السابحة ، والغانية عن الماء السائحة ، فمنها

٣١٤ – المقصود هو ابن القارح علي بن منصور . وقد كتب أبو العلاء رسالة الغفران جواباً على رسالة وردت عليه منه .

٣١٥ – غاط : واسع مطمئن .

٣١٦ – الى يوم الحشر اذ ينفخ بالصور ويستعيد الرفات الحياة .

٣١٧ – يقال في الفروع المتقطعة من النهر .

٣١٨ – النغبة : الجرعة .

٣١٩ – الجعافر جمع جعفر : النهر .

مــــا هو على صور كراكي[٣٢٠]، وأُخر تشاكل المكاكي[٣٢١]، وعلى خلق طواويس وبط ، فبعض في الجارية وبعض في الشطّ ؛ يَنبعُ من أفواهها شراب ، كأنه من الرقـّة سراب ...

ويعارضُ تلك المدامة أنهارٌ من عسل مصفـّى مــا كسبته النحل الغادية الى الانوار[٣٢٢] ... قال له العزيز القادر : كن، فكان . وبكرمه أعطى الامكان... وذلك كله بدليل قوله : « مَثلُ الجنة التي وُعد المتقون ، فيها أنهار من ماء غير آسن ، وأنهارٌ من لبن لم يتغير طَعمه ، وأنهارٌ من خمرٍ لذّةٍ للشاربين ، وأنهارٌ من عَسل مُصفـّى ، ولهم فيها مِن كلّ الثمرات » . (سورة محمد : ١٥) .

ثم إن ابن القارح يصطفي له ندامى من أدباء الفردوس ، فيجلسون في هناء المودة يتناشدون الاشعار ويسمرون ؛ الى ان يقول :

« والملائكة يدخلون عليهم من كل باب ، سلامٌ عليكم بما صبرتم ، فنعم عُقبى الدار[٣٢٣] » وهو معهم ... وأبو عُبيدة[٣٢٤] يُذاكرهم بوقـــائع العرب ومقاتل الفرسان ، والاصمعي[٣٢٥] ينشدهم من الشعر ما أحسن قائله كل الاحسان .

وتهشُّ نفوسهم للتّعب فيقذِفون تلك الآنية في أنهار الرحيق ، وتقترع تلك الآنية فيُسمع لها أصوات ، تُبعث بمثلها الأموات .

ثم انه[٣٢٦] ، أدام اللهُ تمكينه ، يخطرُ له حديثُ شيء كان يُسمى النزهةَ في الدار الفانية ، فيركب نجيبـــاً من نـُجُب الجنة خـُلق من ياقوتٍ ودرّ ، في

٣٢٠ — الكراكي : طائر طويل العنق ابتر الذنب .
٣٢١ — المكاكي : طائر مغرد .
٣٢٢ — الانوار جمع نَور: كم الزهر المتفتح .
٣٢٣ — سورة الرعد ، الآية ٢٣ — ٢٤ .
٣٢٤ — أبو عبيدة : (٨٢٤ م ?) هو معمر بن المثنى ، عزوا نسبه الى تيم قريش ؛ كان من أعلم الناس باللغة وانساب العرب والرواية .
٣٢٥ — الاصمعي : هو صاحب النحو واللغة ، والغريب والاخبار ؛ يمم بغداد في زمان الرشيد ، وكانت وفاته في الربع الاول من القرن التاسع .
٣٢٦ — الضمير عائد الى ابن القارح .

سجسج[٣٢٧] بَعُد من الحرّ والقرّ ، ومعه إناءٌ فيهج[٣٢٨] ، فيسير في الجنة على غير مَنهج ، ومعه شيءٌ من طعامِ الخلود ... فيهتف هاتف : أتشعر أيهـا العبدُ المغفورُ له ، لِمن هذا الشعر[٣٢٩]؟ فيقول الشيخ : «ان هذا الشعر لميمون بن قيس...» فيقول الهاتف : أنا ذلك الرجلُ ، مَنّ الله علي بعدما صرتُ من جهنم على شفير ، ويئست من المغفرة والتكفير . فيلتفت اليه الشيخ هشّاً ، بشّاً ، مرتاحاً ، فاذا هو بشاب غُرانق ، غَبَر في النعيم المفانِق[٣٣٠] ، وقد صار عشاهُ حوَراً معروفاً ، وانحناء ظهرهِ قواماً موصوفاً ، فيقول :

أخبرني كيف كان خلاصك من النار ؟ وسلامتك من قبيح الشنار ؟

فيقول : سحبتني الزّبانية الى سقر ، فرأيت رجلاً في عرَصات[٣٣١] القيامة ، يتلألأ وجهُه تلألؤ القمر ، والناسُ يهتفون بـه من كل أوبٍ : يا محمّد ، يا محمد ، الشفاعة الشفاعة !! نمتُّ بكذا ونمتُّ بكذا . فصرخت في أيدي الزبانية : يا محمد أغثني ، فان لي بك حُرمة ! فقال : يا عليّ ، بادرهُ فانظر ما حُرمَتُه . فجاءني علي بن أبي طالب – صَلواتُ اللهِ عليه – وأنا أُعتَلُ كي أُلقى في الدَّرك الاسفل من النار . فزجرهم عني ، وقال : ما حُرمتك ؟ فقلت : أنا القائل :

. . . .

نبيٌّ يرى ما لا يَرَون ، وذكره   أغار ، لعمري ، في البلاد وانجدا

وهو - أكملَ الله زينة المحافل بحضوره - يعرف الاقوالَ في هذا البيت ، وانما أذكرُها لانه قد يجوزُ ان يقرأ هذا الهذيانَ ناشىءٌ لم يبلغهُ ...

ويقول الاعشى : قلت لعليّ : وقد كنتُ أُؤمنُ بالله وبالحساب ، وأصدّق

---

٣٢٧ – السجسج : يقال في الارض التي ليست بصلبة ولا سهلة ، كما يقال في الزمان مـا بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس .

٣٢٨ – الفيهج : الصافي ، وهي صفة من صفات الخمرة ، او كيل تكال به .

٣٢٩ – كان أبو العلاء قد أورد شعراً هو – فيما يزعم – للشاعر ميمون بن قيس الملقب بالاعشى ، وهو الذي هتف بابن القارح في الجنة كما تبين اعلاه .

٣٣٠ – الغرانق : الابيض البهي الطلعة ؛ المفانق : الانيق .

٣٣١ – العرصات : مفردها عرصة ، وهي البقعة الفسيحة بين الدور .

بالبعث ، وأنا في الجاهلية الجهلاء .

... فذهب عليّ الى النبي – صلى الله عليهما وسلم – فقال : يا رسولَ الله ، هذا أعشى قيس .

... ويمرُّ رفُّ إوزّ الجنـّة، فلا يلبثُ ان ينزل على تلك الروضة، ويقف وقوفَ منتظرٍ لامرٍ – ومن شأن طيرِ الجنة ان يتكلّم – فيقول[٣٣٢] : مـا شأنكنّ؟ فيقلنَ : أُلهِمنا أن نسقط في هذه الروضة فنغنـّي لمن فيها من شَرِب. فيقول : على بركة الله القدير . فينتفضنَ ، فيصرنَ جواري كواعبَ يرفلنَ في وشي الجنة، وبأيديهنّ المزاهرُ وأنواعُ ما يُلتمسُ به الملاهي. فيَعجَبُ، وحُق له العَجب ، وليس ذلك ببديعٍ من قدرةِ الله جلـّت عظمته ، وعزّت كلمته ، وسبقَت على العالمِ نعمتـُه ، ووسِعَت كلّ شيءٍ رحمته، ووقعت بالكافر نِقمتُه .

... فتباركَ الله القدُّوس ! نقلَ هؤلاءِ المسمعاتِ من زيّ ربـّات الاجنحة الى زيّ رباتِ الاكفالِ المترجّحة؛ ثم ألهمهن بالحِكمةِ حفظَ أشعارٍ لم تمرُ قبلُ بمسامعهنّ ، فجئنَ بها متقنَةً محولة على الطرائق ملحّنة ، مصيبة في لحن الغناء ، منزهةً عن لحنِ الهُجَناء .

الجحيم والموقف .

... وانبرى لي النجاشي الحـارثي[٣٣٣] فما أفلتُ من اللهب حتى سفَعني سفَعات ... كأنك لم تشهد أهوالَ الحِساب ، ومناديَ الحشر يقول : أين فلان ابن فلان؟ والشوس[٣٣٤] الجبابرة من الملوكِ تجذُبهم الزبانيةُ الى الجحيم، والنسوةُ ذواتُ التـّيجان يُصرنَ[٣٣٥] بألسِنةٍ من الوقودِ، فتأخُذُ في فروعهنّ وأجسادهنّ، فيصحنَ : هل من فداء ؟ هل من عذرٍ يقام ؟ والشباب من أولادِ الأكاسِرة

٣٣٢ – يرجع الضمير الى ابن القارح .
٣٣٣ – شاعر هجاء من بني الحارث بن كعب ، ظل على ولائه لعلي حتى صرع .
٣٣٤ – الشوس جمع اشوس : الطويل الشديد .
٣٣٥ – يصرن : يلمن .

يتضاغَون[336] في سلاسلِ النارِ ويقولون : نحن أصحاب الكنوز ، نحن أرباب الفانية ، ولقد كانت لنا الى الناس صنائع وأيادٍ فلا فاديَ ولا معين! فهتَف داعٍ من قِبَل العرش : « أولَم نُعَمّركم ما يتذكر فيه مَن تذكر ، وجاءكم النَّذيرُ فذوقوا فما للظالمينَ من نصير[337] » . لقد جاءتكم الرسُلُ في زمانٍ بعد زمان ، وبذلت لكم ما وُكِّدَ من الايمان ، وقيل لكم في الكتاب : «واتقوا يوماً تُرجَعون فيه الى الله ثم تُوفّى كلُّ نفسٍ ما كسَبَت وهم لا يُظلمون » (البقرة : ٢٨١) ؛ وكنتم في لذّات السَّاخر واغِلينَ[338] ، وعن أعمال الآخرة متشاغلين . فالآن ظهر النبأُ ، لا ظُلمَ اليوم ، إن اللهَ قد حكم بين العباد .

فيقول : ... أنا أقصُّ عليكَ قصتي :

لما نهضتُ من الريم ، وحضرتُ حرَصات[339] القيامة ... ذكرتُ الآية : « تعرجُ الملائكةُ والروحُ اليه في يومٍ كان مقداره خمسين ألف سنة ، فاصبر صبراً جميلاً » . فطال عليّ الامد ، واشتد الظمأُ والومد[340] ... فافتكرتُ ، فرأيتُ أمراً لا قوامَ لمثلي به . ولقيني الملكُ الحفيظ بما كتب لي من فِعلِ الخير ، فوجدتُ حسناتي قليلةً كالنُّفأ في العام الأرمل[341] ... إلا أنّ التوبةَ في آخرها كأنها مصباحُ أبيل[342] رُفع لسالكِ السبيل . فلما أقمتُ في الموقفِ زهاء شهر أو شهرين ... زيّنَت لي النفسُ الكاذبةُ أن أنظِم أبياتاً في «رِضوانَ» خازنِ الجنان » ... ثم ضانكت[343] الناسَ حتى وقفت منه بحيثُ يسمعُ ويرى ، فما حفل بي ، ولا أظنُّه أبِهَ لما أقولُ .

فغبرتُ برهةً نحو عشرةِ أيامٍ من أيام الفانية ، ثم عملت أبياتاً ... ووسمتها

٣٣٦ – يتضاغون : يتصايحون .
٣٣٧ – سورة فاطر ، الآية ٣٧ .
٣٣٨ – واغلين : من وغل وهي بمعنى اوغل وأبعد .
٣٣٩ – الريم : القبر ؛ حرصات جمع حرصة : الباحة والفسحة .
٣٤٠ – الومد : شدة الحر وسكون الريح ؛ والآية من سورة المعارج ٤ – ٥ .
٣٤١ – النفأ : القطع المتفرقة من النبت ؛ الارمل : الذي قل فيه المطر .
٣٤٢ – الابيل : الراهب .
٣٤٣ – ضانكت : زاحمت .

برضوانَ ، ثم دنوتُ منه ، ففعلتُ كفعلي الأول ، فكأني أحرّك ثبيراً[٣٤٤] ... فلم أزل اتتبعُ الاوزانَ التي يُمكن أن يُوسَم بها رضوانُ حتى أفنيتها ، وأنا لا أجد عنده مغوثةً ، ولا ظننته فهم مـــا أقول . فلما استقصيتُ الغرضَ فما أنجحتُ ، دعوتُ بأعلى صوتي :

يا رضوانُ ، يا أمينَ الجبـــار الأعظم على الفراديس ، ألم تسمع ندائي بك واستغاثتي إليك؟ فقال : لقد سمعتك تذكر رضوان وما علمتُ ما مقصدك ؛ فما الذي تطلبُ أيها المسكينُ ؟ فأقول : أنا رجلٌ لا صبر لي على اللوابِ[٣٤٥] ، وقد استطلتُ مدة الحسابِ ، ومعي صكٌ بالتوبةِ ، وهي للذنوب كلها ماحية . وقد مدحتكَ بأشعارٍ كثيرةٍ ، ووسمتها باسمك ... وكان أهل العــاجلة يتقرّبون به الى الملوك والسادات ؛ فجئتُ بشيء منه لعلك تأذن لي بالدخول الى الجنة في هذا الباب ، فقد استطلتُ ما الناسُ فيه ، وأنا ضعيفٌ منين[٣٤٦] ؛ ولا ريب أني ممن يرجو المغفرة ؛ وتصحُّ لي بمشيئة الله تعالى . فقال : ... أتأمُل أن آذن لك بغير إذنٍ من رب العزة ؟ هيهات ! هيهات !..

فتركته وانصرفت بأملي الى خازنٍ آخر يقال له « زُفر » . فعملتُ كلمة ووسمتها باسمه ... وقرُبتُ منه فأنشدتها ... ولم أترك وزناً مقيداً ولا مطلقاً يجوزُ أن يوسم بزُفر إلا وسمتُه به ، فما نجعَ ولا غيّر. فقلت: رَحِمَكَ الله! كنا في الدار الذاهبةِ نتقرب إلى الرئيس والملك بالبيتين أو الثلاثة ، فنجد عنده ما نحبُّ . وقد نظمتُ فيك ما لو جُمع لكان ديواناً ، وكأنكَ ما سمعتَ لي ... كلمة . فقال: لا أشعر بالذي ... قصدتَ، وأحسَبُ هذا الذي تجيئني به قرآن إبليس المارد ، ولا ينفق على الملائكة ، انما هو للجانّ وعلّموه ولد آدم ، فما بغيتُك ؟ فذكرت له ما أريد . فقال : والله ما أقدرُ لك على نفع ، ولا أملِك لخالقٍ من شفع ، فمن أي الأمم أنت ؟ فقلت : من أُمـــة محمد بن عبدالله بن عبد المطّلب . فقال : صدقتَ ، ذلك نبيُّ العرب ، ومن تلك الجهة أتيتني بالقريض،

٣٤٤ – ثبير : جبال بظاهر مكة .

٣٤٥ – اللواب : العطش .

٣٤٦ – ضعيف منين : من الالفاظ التي تحمل المعنى وضده : الضعيف والقوي .

لان ابليسَ اللعينَ نفثه في اقليم العرب فتعلّمه نساء ورجال . وقد وجب علي نصحك ، فعليك بصاحبك لعله يتوصل الى ما ابتغيت .

فيئست مما عنده ، فجعلتُ اتخللُ العالمَ ، فــاذا برجلٍ عليه نورٌ يتلألأ ، وحواليه رجالٌ تأتلقُ منهم أنوارٌ . فقلت : من هذا الرجل ؟ فقيل: هذا حمزةُ ابن عبد المطلب[٣٤٧] ... فعملتُ أبياتــاً ... وجئتُ حتى وليت[٣٤٨] منه ، فناديت : « يا سيد الشهداء ، يا عمّ رسولِ الله ... يا ابنَ عبد المطّلب » . فلمــا أقبل عليّ بوجههِ أنشدتهُ الابياتَ . فقال: ويحك ، أفي مثل هذا الموطن تجيئني بالمديح ؟.. اني لا اقدر على ما تطلب ، ولكني أُنفّذ معك توراً[٣٤٩] الى ابن أخي علي بن أبي طالب ليخاطب النبي (ﷺ) في أمرك . فبعث معي رجلاً . فلما قصّ قصتي على أمير المؤمنين ، قال: أين بيّنتك؟.. ألكَ شاهد بالتوبة؟ فقلت : نعم ، قاضي حلب ... فأقام هاتفاً يهتفُ في الموقفِ : يا عبدَ المنعمِ بن عبد الكريم قاضي حلب في زمان شبل الدولة ، هــل معك علمٌ عن توبة علي بن منصور ... الحلبي الاديب ؟ فلم يجبه أحد . فأخذني الهلع ... ثم هتف الثانية ، فــلم يجبه مجيب ... ثم نادى الثالثة ، فأجابه قائلٌ يقول : نعم ، قد شهدتُ توبة علي بنِ منصور وذلك بآخرَةٍ من الوقت ... وأنا يومئذ قاضي حلب ...

فعندها نهضتُ وقد أخذتُ الرمقَ ، فذكرتُ لامير المؤمنينَ، عليه السلام، مــا ألتمسُ ؛ فأعرض عني ... وهممتُ بالحوضِ فكدتُ لا أصلُ اليه . ثم نغبتُ[٣٥٠] منه نغباتٍ لا ظمأ بعدها . واذا الكفرةُ يحملون أنفسهم على الوردِ ، فتذودهم[٣٥١] الزبانيةُ بعصيٍّ تضطرم ناراً . فيرجعُ أحدهم وقد احترقَ وجههُ أو يدهُ وهو يدعو بويلٍ وثبور ... فقلتُ: اني كنتُ في الدار الذاهبةِ اذا كتبتُ كتاباً وفرغت منه ، قلتُ في آخره : وصلى الله على سيدنا محمد خــاتم النبيّين ،

٣٤٧ ـ هو عم الرسول (صلعم) .

٣٤٨ ـ وليت : دنوت واقتربت .

٣٤٩ ـ التّور : الرسول .

٣٥٠ ـ نغب : جرع .

٣٥١ ـ الورد : الشرب ؛ تذودهم : تردهم عنه .

وعلى عترته[352] الاخيار الطيّبين . وهذه حرمةٌ لي ووسيلة . فقالوا : ما نصنعُ بك ؟ فقلت : ان مولاتنا فاطمة ، عليها السلام ، قد دخلتِ الجنــة مذ دهرٍ ، وانها تخرج في كل حين مقدارُه أربع وعشرون ساعة من الدنيا الفانية ، فتسلّم على أبيها ، وهو قائمٌ لشهادة القضاء ، ثم تعودُ الى مستقرّها من الجنان ؛ فـاذا هي خرجت كالعادةِ فاسألوها في أمري باجمعكم ، فلعلها تسأل أباها فيّ .

فلما حان خروجها ، ونادى الهاتفُ ان غـُضوا أبصاركم ، يا أهـل الموقف ، حتى تعبر فاطمةُ بنت محمد صلى الله عليه ، اجتمع من آل أبي طالب خلق كثير ، من ذكور وإناث ، ممن لم يشرب خمراً ، ولا عرف قطُّ منكراً . فلقوها في بعض السبيل . فلما رأتهم قالت : ألكم حال تـُذكر ؟ فقالوا : نحن بخير . إنـّا نلتذ بتحف أهل الجنة ... ومع فاطمة ، عليها السلام ، امرأة أُخرى تجري مجراها في الشرف والجـلالة ؛ فقيل : من هذه ؟ فقيل : خديجة ابنة خويلد ... ومعها شبابٌ على أفراس من نـُور[353] .

فقالت تلك الجماعة : ... هذا وليٌّ من أوليائنا قد صحّت توبته ، ولا ريب انه من أهل الجنة . وقد توسّل بنا اليكِ ... في ان يُراح من أهوال الموقف ، ويصيرَ الى الجنـّة ، فيتعجّل الفوز . فقـالت لأخيها ابراهيم : دونك الرجل . فقال لي : تعلق بركابي . وجعلـَت تلك الخيلُ تخلـّل الناسَ ، وتنكشفُ لهـــا الأمم والاجيال . فلمـــا عظم الزحام طارت في الهواء وأنا مُتعلقٌ بالركاب ، فوقفت عند محمد (ﷺ) . فقال : من هذا ... الغريب ؟ فقالت له : هذا رجل سأل فيه فلانٌ وفـُلان . وسمّت جماعة من الائمة الطاهرين ... فسأل عن عملي . فوُجِد في الديوان الاعظم وقد خُتم بالتوبة . فشفع لي . فأذن لي في الدخول ...

فلما صرت الى باب الجنة قال لي رضوان : هل معك من جوازٍ ؟ فقلت : لا . فقال : لا سبيل لك الى الدخول إلا به . فبعِلتُ بالأمر[354] . وعلى باب الجنة ، من داخل ، شجرة صفصاف . فقلتُ : أعطني ورقــة من هذه الصفصافة حتى

....

٣٥٢ – عترته : نسله ورهطه وعشيرته .

٣٥٣ – هم : عبدالله ، والقاسم ، والطيب ، والطاهر ، وابراهيم بنو محمد .

٣٥٤ – بعلت بالأمر : حرت به .

أرجع الى الموقف ، فآخذ عليها جوازاً . فقال : لا أُخرجُ شيئاً من الجنـة إلا باذنٍ من العلي الاعلى تقدّس وتبارك .

والتفتَ ابراهيم ... فرآني وقد تخلّفتُ عنه ، فرجع إليّ ، فجذبني جذبة حصّلني بها في الجنة .

وكان مُقامي في الموقف مدة ستة أشهر من شهور العاجلة . .

... ويعبرُ طاووس من طواويس الجنة يروق من رآه حسناً ، فيشتهيه أبو عبيدة ... فـاذا قضى منه الوطر انضمت عظامه بعضها الى بعضٍ ، ثم تصير طاووساً كما بدا . فتقول الجماعة : سبحان من يُحيي العظامَ وهي رميم ! ...

ويبدو له أن يطّلع الى أهل النار... فيركبُ بعضَ دوابّ الجنة ويسيرُ... فيقول: لبعضِ الملائكةِ : ما هذه يا عبدالله ؟ فيقول : هذه جنّة العفاريت ... فيقول لاعدلنّ الى هؤلاء ، فلن أخلوَ لديهم من أعجوبة . فيعوج[٣٥٥] عليهم ، فإذا هو بشيخٍ جالسٍ على باب مغارة ... فيقولُ : سمعت انكم جنٌ مؤمنون فجئتُ ألتمسُ عندكم أخبارَ الجِنّانِ ، وما لعلهُ يوجد لديكم من أشعار المرَدة .

... فيطّلع فيرى ابليس - لعنهُ اللهُ - وهو يضطربُ في الاغلال والسلاسل، ومقامعُ الحديد تأخذُه من أيدي الزبانية[٣٥٦]. فيقول: الحمد لله الذي أمكنَ منك يا عدُوَّ اللهِ وعدو أوليائه ! لقد أهلكتَ من بني آدم طوائف لا يعلم عددها إلا الله ...

فلا يسكتُ من كلامه إلا ورجُلٌ في أصنافِ العذاب يُغمّض عينيه حتى لا ينظر الى ما نزلَ به من النّقم، فيفتحُها الزبانية بكلاليب من نار ؛ واذا هو بشار بن بُرد قد أُعطيَ عينينِ بعدالكمَهِ[٣٥٧] لينظر الى ما نزل به من النكال .

٣٥٥ – يعوج : يقف .
٣٥٦ – مقامع جمع مقمعة : القضيب من حديد يضرب به رأس الفيل .
٣٥٧ - الكمه : العمى .

مطالعات للتوسع

أبو العلاء المعري : **لزوم ما لا يلزم .**

أبو العلاء المعري : **رسالة الغفران** (شرح بنت الشاطىء) .

أبو العلاء المعري : **الفصول والغايات .**

مرغوليوث : **رسائل أبي العلاء .**

طه حسين : **تجديد ذكرى أبي العلاء .**

طه حسين : **صوت ابي العلاء .**

طه حسين : **مع ابي العلاء في سجنه .**

احمد تيمور : **ابو العلاء المعري .**

مارون عبود : **زوبعة الدهور .**

بنت الشاطىء : **الحياة الانسانية عند ابي العلاء .**

عبد الرحمن جبيري : **في تلك الايام عاش المعري .**

المجمع العلمي العربي : **المهرجان الالفي لابي العلاء المعري .**

مجلة الطريق : **عدد** ١٨ و ١٩ في ٢٠ تشرين الاول ١٩٤٤ .

مجلة الهلال : **عدد حزيران ١٩٣٨ .**

الفصل الخامس

طريق التصوّف

أصوله وعناصره

طابعه الخاص . – يختلف التصوف عن الكلام والفلسفة في انه يلتمس الحق عن طريق تطهير النفس، واعدادها لقبوله بالالهام الالهي . فأربابه يعتقدون بأن النفس من أصل طاهر شريف ، تلوثت بادران المادة اذ حلّت في الجسد ، وخضعت له ، فاستغلها في اغراضه الحيوانية ، واستعانها على تحقيق مشتهياته الدنيوية . لذلك اعتقدوا ان لا مطمع للنفس في التحرر من عبودية الجسد ، واستعادة طهارتها السابقة ، الا بقهره واذلاله وحرمانه رغباته . فاذا تم لها ذلك سمت نحو الله ، واستمدت منه المعرفة الصحيحة ، وسلكت بهديه طريق الحق . فليس دأب المتصوفين – والحالة هذه – الجدل والمناقشة شأن المتكلمين ، ولا ديدنهم البحث والقياس فعل الفلاسفة ، بل همهم صرف الاثم والبعد عن الدنايا والتخلي عن حطام الدنيا ؛ وشغلهم الشاغل تطهير النفس بالانقطاع الى العبادة ، ومزاولة الصلاة رغبة في القرب من الله، وطمعاً في استمداد المعرفة منه بالمكاشفة .

تعليل تسميته . – أما الوجه في تسمية هذه النزعة الزهدية بالصوفية ، ففيه أقوال : منها انه من **الصفاء** ، لان أربابه عرفوا بصفاء القلب ، وسلامة الطوية ، والتخلي عن شؤون الدنيا ؛ ومنها انه من **الصفّة** ، وهي السقيفة التي كان فقراء المتعبدين يجتمعون تحتها خارج مسجد المدينة في الصدر الاول ، على اعتبار الشبه

القائم بينهم وبين نسّاك الاعاجم . وفيه أقوال أخرى الراجح منها ما قاله ابن خلدون : وهو أن **الصوفية** من **الصوف** ، وهو لباس النساك ، اتخذوه قهراً للنفس وايذاءً للجسد، فغدا لبسه شعاراً لهم . يزكي ذلك بساطة الدلالة وصحة الاشتقاق ، اذ **الصوفي** نسبته صحيحة الى الصوف ، بخلاف النسبة الى الصفاء والصفّة . ومن الصوفي جاءت **الصوفية** بالحاق تاء المصدرية ؛ ومن الصوف قيل **تصوف** بمعنى لبس الصوف ، وقيل **متصوف** للابس الصوف . ثم انتقلت هذه الدلالة الى معنى **النسك** والتنسك والمتنسك .

اختلاف اصوله . – ان النزعة التي يتميز بها التصوّف هي التقشف ، ونبذ حطام الدنيا ، والاستغراق في الاعتبارات الروحية ؛ وهي نزعة مشتركة بين مذاهب عديدة: منها شرقي ومنها غربي، ومنها ديني ومنها فلسفي . ففي فلسفة الهنود زهد ، وكذا في فلسفة الاسكندرانيين ؛ وفي المسيحية ايثار للاعتبارات الروحية ، وكذلك في الاسلام .

لهذا السبب لم يكن من السهل على مؤرخي التصوف اعادة عناصره الى أصول واضحة ، ولم يظفروا بتعيين تلك الاصول الا حيث تمايزت العناصر . فنزعة الزهد مثلاً لا يمكن الجزم بمصدرها لانها مشتركة بين مذاهب عديدة : فهي في صميم التوجيه الروحي الذي حملته الرسالة المحمدية ، وهي في أعماق النسك اليهودي ، وهي في أصول الرهبنة المسيحية ؛ وكذلك هي في التصوف الهندي والفارسي ، وفي الفلسفة الفيثاغورية والافلاطونية الجديدة .

فليس من السهل – والحالة هذه – ان نردّ التصوّف الاسلامي الى الميل الزهدي الذي صحب التعاليم الروحية في الاسلام وحدها ، ولا أن نجعله وليد الرهبنة المسيحية ، ولا ان نقرر انه مجلوب من فارس او الهند ، أو مستخلص من فلسفات اليونان الروحية . لكنه ربما أخذ بعض مبادئه ومناهجه عن بعضها، وشارك سائرها في سائر مبادئه ومناهجه .

تعدد عناصره . – ان أسس الايمان في التصوف مصدرها الاسلام ؛ فعقيدة التوحيد ، والتصديق بالرسالة ، والتقيّد بالفرائض ، والتمسك بالحدود الشرعية

والقيم الخلقية والمبادىء الروحية – بوجه الاجمال – من أصل اسلامي . وهذا لا يدع شكـّاً في أن التصوّف الذي نحن بصدد بحثه قد نما من أصول اسلامية. لكنه اذ نشأ من هذه الاصول ، لم يبقَ بمعزل عن المؤثرات الخـــارجية ذات الطابع الزهدي ، لا سيا والبعض من كبار أعلامه كانوا من زهاد الموالي ، أو كانت لهم – على الأقل – صلة وثيقة بالفكر الزهدي الدخيل . نذكر من ذلك التأثير المسيحي في فكرة الحب الالهي التي دعت اليها رابعة العدوية (٨٠١ م) ، وما قد يكون في نظام التكايا من نظام الاديار ، وما في حياة السالكين من شبهٍ بحياة الرهبان ؛ ونشير الى التأثير الهندي في فكرة الفناء وعقيدة الحلول عند غـــلاة الصوفية ، والى بدعة حلقات الذكر ، وفنون تعذيب الجسد ، ونظام المشيخة ، وسلوك الطريق ، مما تميز به نظامهم ؛ ونلفتُ الى التأثير اليوناني في فكرة الاشراق والاتصال ، ومبدإ وحدة الوجود ، مما شاع عند بعض أيمة الصوفية .

وليس المقصود مما ذكر ان التصوف قد جمـــع بين هذه العناصر المتباينة في نظام واحد ؛ فالتصوف لم يكن طريقة واحدة ، ولا اعتمد نهجاً موحداً ؛ بل كان طرقاً عديدة شارك بعضها بعضاً في أصول هي بوجه العموم الزهد ، والتقشف ، والعمل على تطهير النفس من أدناس الجسد ، تقرباً من الله ؛ واختلفت في أصول أُخرى بعضها يلبع من الفلسفة الصوفية ، وبعضها يتحدر من نظـام الشعائر . ومرد هذا التباين الى المؤثرات الخارجية : من مسيحية ويونانية وفارسية وهندية .

أدواره وأعلامه

نشأ التصوف من أوليات بسيطة . ثم اتسع وتطور وتشعب بحـــكم النمو الطبيعي آناً ، وبتأثير العوامل الخارجية آناً آخر ، شأنه في ذلك شأن كل حركة فكرية في التاريخ . والذي يتضح للدارس المدقق ، ان الادوار الكبرى التي مرّ فيها ثلاثة ، نصف كلاً منها في ما يلي وصفاً مجملاً ، فنعيّن الطابع الخـاص الذي اتسم به ، ونشير الى ابرز الاعلام الذين حملوا لواءه .

١ . **دور الزهد العملي :** هو دور نشأته ؛ ولم يكن آنذاك مدرسة فكرية

مميزة ، ولا كان أربابه جماعة معينة ، بل كان طريقة في الحياة اتصفت بالرغبة الشديدة في شؤون الدين ، والاستهانة بأمور الدنيا، والقيام بالفرائض الدينية على أتم وجه ؛ كل ذلك من أجل التقرب من الله ، والتماساً لعفوه ورضاه .

واذا نحن بحثنا عن مصدر هذه النزعة ألفيناه ، من الناحية الايجابية ، في تشديد التعليم الاسلامي على الاعتبارات الروحية والفضائل الخلقية والقيم الانسانية، وفي القدوة الصالحة التي وجدها الناس في حياة النبي وتصرف الطيبين من الصحابة؛ والفيناه، من الجانب السلبي، في الردة العنيفة التي حدثت في وجه التوسع الاجتماعي في خلافة عثمان وإبان حكم الأمويين . فقد بدأت هذه الردة بالظهور في أواخر عهد عثمان ، اذ أخذ عليه خصومه — في ما أخذوا — رفاهيته وبذخه ، على اعتبار انه قد خالف بذلك ما جرى عليه النبي وصحبه من بساطة العيش في حياتهم : ونجد صدى ذلك في الكثير من المواعظ التي يندد بها عليّ بالدنيا ، ويحذر من غوائلها .

وقد قويت هذه الردة ، وغدت أشد عنفاً على يد أبي ذرّ الغفاري (٦٥٢) ، في عهد ولاية معاوية بن أبي سفيان ؛ إذ عمد معاوية الى بناء القصور الشامخة ، وارتداء الملابس الفاخرة ، وإقامة الحفلات الصاخبة ؛ وأقام حوله الحجاب والحراس ، وسار حتى الى المسجد في مواكب من جنده . وعندما تولى الخلافة أحاطها بابهة الملك ، فقيل فيه انه نقل سمة الخلافة الى ملك . ولئن كان ذلك قد أحدث ردّة في نفوس الكثيرين من أهل التقوى ، فانه لم يغيّر شيئاً من مظاهر البذخ ؛ وكانت الحجة التي احتج بها معاوية، ان هذه المظاهر لا بد منها في صيانة هيبة الخلافة تجاه الممالك الاعجمية . وجاءت الردة الثالثة على يد عمر بن عبد العزيز ، الخليفة الأموي الزاهد ؛ فقد عمد الى الاستغناء عن كثير من مظاهر البذخ ، وحاول ان يرد الحياة الى نحو ما كانت عليه في عهد الراشدين . لكن عهده في الخلافة لم يطل ، ولم يكن الطابع الراشدي ليعود بسعيه الى الخلافة .

على ان هذه الردة الروحية ، وان مثلناها بحركات فردية ، إلا انها كانت أقرب الى تيار اجتماعي ، ازداد اندفاعاً باستفحال الحضارة ، واشتد تماسكاً بمنازعات الاحزاب السياسية ، ومشادّات الفرق الكلامية ، حتى اعتبره الاتقياء

منجًى ومفرّاً مما أحدث القوم من البدع السياسية والدينية ؛ وعندها غدا نزعة واضحة المعالم .

بدأت هذه النزعة الروحية تتبلور في تعليم الحسن البصري (٧٢٨) ، وفي مواعظه الزهدية في مسجد البصرة . ولذلك عدّه المتصوفون رئيسهم الاول . على ان أول من أطلق عليه وصف **الصوفي** هو – في ما ذكر المؤرخون – أبو هاشم الكوفي (٧٧٦) ؛ كان يرتدي الصوف تقشفاً ، ويلازم المسجد في الكوفة . لكن الزهاد في هذا الدور لم يُعرفوا بالمتصوفين ، ولا عرف الزهد اصطلاحاً بالتصوف .

٢ . **دور الفلسفة الصوفية** : بدأ التأثير الخارجي يتجلى ، أول الامر ، في النزعة الزهدية التي نمت وترعرعت في خراسان بتأثير التعاليم الهندية البوذية . يظهر ذلك واضحاً في ما يروى عن ابراهيم بن أدهم (٧٧٧ م) ، أمير بلخ ، من انه ترك ملكه ونبذ أمواله ولجأ الى المسجد ، يعيش فيه عيشة المتقشفين ؛ يكتفي بالقليل من الطعام ، ويواصل القراءة والصلاة ، ويعمل في الوقت نفسه على دعوة الناس الى نبذ الدنيا ، والتوفر على العبادة . فان صحت الرواية ، فهي تمثل الخطوة الاولى في اتجاه التصوف بمعناه المعروف .

هذا من حيث العمل والرياضة ، أما من حيث الفكرة ، فان رابعة العدوية (٨٠١) كانت السابقة الى إقامة فكرة **الحب الالهي** مكان الخوف والرهبة ، وذلك بتأثير التعليم المسيحي . فذهبت الى ان الزاهد أقرب الى ربه من سواه ، وأحب عند الله من غيره ، فلا مبرر لما يعتريه من خوف يوم الحساب . وعنها اشتهر القول انها ما عبدت ربها خوفاً من جحيمه ، ولا رغبة في نعيمه ، بل حبّاً به ليس إلا . وفكرة الحب الالهي ، على هذا النحو ، مهدت الطريق لفكرة الاتصال أو الفناء التي طبعت الزهد بطابع التصوف الفلسفي .

ومن هنا أخذ المذهب الصوفي يتجه في مجريين : حمل الاول التأثير اليوناني ، وانطبع الثاني بالطابع الهندي ؛ يرشح الاول من مؤلفات الحارث بن أسد المحاسبي (٨٣٨) – ولعلها أقدم ما بين أيدينا من المؤلفات الصوفية – ويتجلى في فكرة

إلتماس المعرفة الحق **بالاتصال الاشراقي** التي علـّم بها ذو النون المصري (٨٦١) ؛ ويبرز الثاني في فكرة **الفناء الروحي** التي حملها الى التصوف أبو يزيد البسطامي (٨٧٥) ، وهو فارسي الاصل اقتبس فكرة الفناء (النرفانا) عن زهاد الهنود ، وعلـّم طرقهم في تعذيب الجسد . ويلتقي النظامان في أن قهر الجسد يحرر النفس ، فتنطلق منه الى مصدرها الاول الذي هو الله ، فتتصل به (على مذهب ذي النون) أو تفنى فيه (على مذهب أبي يزيد) وتحظى بالسعادة مـا استمر ذلك الاتصال ، أو ما بقي ذلك الفناء .

وجاء بعدهما الجنيد البغدادي (٩١٠) فنسق مبادىء التصوف ، وربطها بالاصول القرآنية ، وافرغها في نظام روحي فلسفي ، قوامه الزهد والتقشف ، وركنه ممارسة الرياضة الروحية . أما اعتباره النظري فهو ان الدنيا مصدر النقص ، وان الجسد جرثومة الشر ؛ فلا بد للنفس – في التماس المعرفة ، وبالتالي السعادة – من نبذ الدنيا ، والتحرر من سلطان الجسد ؛ وعندها يتاح لها ان تسمو الى خالقها ، وتفنى في ذاته الكريمة ، فتتحقق لها بذلك المعرفة الصحيحة والسعادة التامة . فالجنيد – بحق – مؤسس التصوف الفلسفي .

٣ . **دور المبادىء المتطرفة:** عاصر الجنيدَ البغدادي عَلَمٌ من أعلام التصوف هو أبو منصور الحلاّج (٩٢٢) . وكان اكثر تأثراً بتعليم أبي يزيد البسطامي ، فطغى على منهجه الزهدي التأثير الهندي . على انه غالى في فكرة الفناءِ حتى زعم ان روحه تتحد ، في حال نشوته ، بالذات الالهية ، وتغدو وإياها ذاتاً واحدة ، مما دعاه الى ان يتلفظ ، وهو لا يعي ، بمثل قوله : « أنا الحق والحق أنا » ، أو « سبحاني ما أعظم شاني ! » ... مما عرف بالشطحات الصوفية . فكان ذلك مما أثار أشد الاستنكار في نفوس الناس ، وكان داعياً لان يقبض عليه ويمثل به ويقتل مصلوباً .

ولقد حاول أبو حامد الغزّالي (١١١١) ، من بعد الحلاّج ، ان يحرر التصوف من مثل هذا الغلو ، ويرده الى الرصانة ، ويؤيد أصوله بالشرع ، ويحببه الى قلوب الناس ؛ لكنّ السمة التي وسمه بها الحلاّج عادت اليه في صورة عقيدة الحلول ، وفكرة وحدة الوجود ، كما تجلتا في شعر ابن الفارض وآثار ابن عربي .

واذ بلغ التصوف الى هذه الذروة ، أخذ في الانحدار والانحطاط . ذلك ان أربابه في هذا الدور أعوزهم النشاط الروحي، فعمدوا الى كسب المنزلة الروحية بين الناس عن طريق الادعاء والشعوذة . فادعوا القدرة على اجتراح الكرامات، بأن غالوا في تعذيب الجسد على الطريقة الهندية ، وأباحوا لأنفسهم تخطي الحدود الشرعية ، وترك التقيد بالفروض الدينية ، على اعتبار ان الفروض والحدود انما تـُلتمس للقرب من الله، وقد حظوا بالاتحاد به فاستغنوا حكماً عن وسائل التقرب .

على ان التصوف الذي نحن بصدد درسه ، والذي نرى فيه مجرى من مجاري الفكر العربي ، ليس هو هذا التصوف المتطرف المغالي ، بل هو التصوف الفلسفي الرصين الذي يتمثل بالاكثر في نظام الجنيد .

النظام الصوفي

مكان الاجتماع . – كان التصوف في طوره الأول طريقة في الحياة ، ولم يكن له نظام خاص ولا فلسفة معينة . لكنه ما إن أخذ يتبلور في شبه مدرسة روحية ، ويتميز بشعائر خاصة ، حتى أخذ اتباعه يتحولون عن المساجد الى أماكن خاصة أقاموها لعباداتهم ، عرف واحدها **بالرباط** أو **التكية ؛** كانوا ينقطعون اليه ويعتزلون فيه المجتمع ، للقيام بما أحدثوه من شعائر لم يرضَ عنها جمهور المسلمين .

كانوا يقضون نهارهم بالقراءة ، ويحيون ليلهم بالتهجّد، ويقيمون في مناسبات خاصة حلقات الذكر ؛ أما ما يتناولون من طعام أو شراب ، فقد لا يزيد على كسرة من الخبز وكوب من الماء ؛ وأما رداؤهم فقد لا يتجاوز قميصاً من صوف ؛ وأما فراشهم فلا يتعدى قطعة من حصير .

شروط القبول . – ومع ان حياة المتصوفين لم يكن فيها ما هو مغرٍ أو مشوّق، فان الالتحاق بجماعتهم لم يكن مباحاً ولا سهلاً، بل كانت دونه شروط قاسية لا بد من القبول بها؛ منها ان يكون الطلب بمطلق الارادة ومحض الاختيار،

وان يتخلى الطالب عن كل أمواله وأملاكه ، ويتناسى أهل بيته وذوي قرباه ، وان يتعهد بمزاولة القراءة والصلاة نهاراً ، واحياء اكثر الليل بالعبادة والتهجد ، وباطاعة شيخه ومرشده اطاعة عمياء . فاذا رضي بذلك كله عين له شيخ يدربه ؛ ومتى أثبت انه قد تغلب على نزواته ، وارتاض بالنهج الصوفي ، وعنت ارادته لارادة شيخه بكل اعتبار ، جرى تكريسه متصوفاً ، وألبس الخرقة الزرقاء رمزاً لهذا التكريس .

الدرجات والمراتب . – والسالك في طريق التصوف يمر في أربع درجات: أولاها درجة **المريد** ، وهو طالب الانتساب الذي لا يزال في دور التدرّب ؛ فاذا استكمل تدريبه الأوليّ انتقل الى درجة **السالك** ، ومكث فيها زمناً ؛ فاذا غدا يمارس الطريق بيسر وقبول انتقل الى درجة **المجذوب** ، وهو الذي انجذب الى الطريق الصوفي بكل جوارحه ، وأقبل عليه برغبة ملحّة ؛ وبعدها يتحول الى درجة **المتدارَك** ، وهو الذي نجت نفسه من غرور الدنيا ، ووجدت الرضا في القناعة ، ونشدت النجاة في الحرمان . وهكذا تستكمل رياضته الصوفية .

والمتصوفون المقبولون ينتظمون في أربع مراتب : أولاها مرتبة **المبتدىء** ، وهو الطالب الذي ما يزال في دور الدربة والارتياض ؛ والثانية مرتبة **المتدرج** ، وهو الذي يمارس الرياضة الصوفية الى ان تستجيب لها نفسه ؛ والثالثة مرتبة **الشيخ**، وهو المدرِّب والمعلم ورئيس الطريقة أو مدبِّر التكية ؛ والرابعة والاخيرة مرتبة **القطب**، وهو شيخ مشايخ الطرق والمرجع الاعلى والاخير في النظام الصوفي .

السفر الصوفي . – في عرف المتصوفين ان التصوف هو طريق العبد الى ربه، وان حياته بمثابة **سفر** اليه تعالى ، يأمل ان ينتهي به الى مشاهدة الحق . وهذا السفر ذو مراحل تعرف **بالمقامات**: وهي درجات ارتقائية يجتازها السالك بحسب تقدمه في الرياضة الروحية والتهذيب النفسي . وتعتاده في اثناء سفره هذا اعراض نفسية تعرف **بالاحوال** ، تطرأ عليه في ظروف خاصة ، وهي فيضٌ شعوري يغمره آناً ، ثم ينجلي عنه بغير ارادة منه . وليس هنالك من صلة حتمية بين الاحوال والمقامات ، لا باعتبار العدد ولا بحسب السياق .

ولقد اختلف علماء الصوفية أنفسهم في عدد المقامات وعدد الاحوال ،

فذكرنا منها في ما يلي سبعة مقامات ، قرنّاها بسبعٍ من الاحوال ، واثبتنا في الذيل بعض ما اعتمده علماء التصوف في تأييدها من الآيات والاحاديث .

أ – المقامات .

هي ما يقوم به العبد بين يدي ربه من العبادات والمجاهدات والرياضات ، من أجل الانقطاع اليه والاتصال به ، وتجري في الاشهر على الترتيب التالي :

١ . **مقام التوبة** : هو الشعور بالاثم والندم عليه والعزم الاكيد على تركه[١] .

٢ . **مقام الورع** : هو براءة السالك من مظالم الناس، حتى لا يكون لاحد عليه دعوى . وهو أول الزهد[٢] ، وفي آخره يلبس السالك المرقّعة .

٣ . **مقام الزهد** : هو ترك الدنيا ، وعدم المبالاة بمن أخذ بها . والزهد في الحرام واجب ، وفي الحلال فضيلة[٣] .

٤ . **مقام الفقر** : هو الاكتفاء من حاجات الحياة بالضروري اللازم، والتوفر على القيام بالفروض والنوافل[٤] .

٥ . **مقام الصبر** : هو احتمال المكروه حتى ينقضي بلا شكوى ، واظهار الغنى مع حلول الفقر[٥]؛ وهو نوعان: صبر على ما أمر به الله، وصبر عما نهى عنه.

٦ . **مقام التوكل** : هو ترك تدبير النفس ، والانخلاع من الحـول والقوة ، والاسترسال مع الله على ما يريده[٦] .

٧ . **مقام الرضا** : هو سكون القلب الى أحكام الله ، وموافقته لما رضي به واختاره له[٧] .

١ – ما من شيء أحب الى الله من شاب تائب . – حديث .
٢ – من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه . – حديث .
٣ – اذا رأيتم الرجل قد أوتي زهداً فاقتربوا منه ، فانه يلقن الحكمة . – حديث .
٤ – يدخل الفقراء الجنة قبل الاغنياء . – حديث .
٥ – واصبر وما صبرك إلا بالله . – سورة النحل آية ١٢٧
٦ – وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين . سورة المائدة آية ٢٣ .
٧ – رضاي قد احلكم داري وانالكم كرامتي . – حديث .

ب – الاحوال .

هي احساسات تغمر نفس السالك في مراحل سفره الصوفي، وتكون هبةً من الله لا كسباً من العبد ؛ أشهرها :

١ . **حال القرب** : هي تقرب السالك الى ربه بالطاعة ، ودوام الذكر بالسر وبالعلن[٨] .

٢ . **حال المحبة** : هي دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب ؛ أي ان يكون الغالب على قلب المحب ذكر صفات المحبوب[٩] .

٣ . **حال الخوف** : هي الرهبة من العقاب في الدنيا والآخرة؛ والخوف رهبة وخشية : الاولى لجوء الى الهرب ، والثانية لجوء الى الرب[١٠] .

٤ . **حال الرجاء** : هي تعلق القلب بمحبوب يُنَال في المستقبل ، ثقةً بسعة رحمة الله[١١] ، إما بحصول نفع ، أو بدفع ضرر .

٥ . **حال الشوق** : هي اهتياج القلب لدى ذكر المحبوب شوقاً الى لقائه[١٢]، ويكون على قدر المحبة ، وهو فطام الجوارح عن الشهوات .

٦ . **حال المشاهدة** : هي المحاضرة والمداناة ، وهي وصل بين رؤية العيان ورؤية القلوب[١٣] .

٧ . **حال اليقين** : هي المكاشفة، ورضا العبد بما قسم الله له[١٤]؛ واليقين أصل جميع الاحوال ومنتهاها .

٨ – واذا سألك عني عبادي فاني قريب . – سورة البقرة آية ١٨٦ .
٩ – من أحب لقاء الله تعالى أحب الله لقاءه . – حديث .
١٠ – يدعون ربهم خوفاً . سورة السجدة آية ١٦ .
١١ – من كان يرجو لقاء الله فان أجل الله لآتٍ . – سورة العنكبوت آية ٥ .
١٢ – اللهم اسألك النظر الى وجهك الكريم شوقاً الى لقائك . – حديث .
١٣ – وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة . – سورة القيامة آية ٢٢ – ٢٣ .
١٤ – لو ازداد يقيناً لمشى في الهواء . – حديث .

مبادئه وشعائره

في التصوف الفلسفي نظام من العقـــائد والرياضات قد يختلف ، في بعض نواحيه ، باختلاف الطرق الصوفية . لكننا نقتصر في ما يلي على أهمها وأعمها :

المبادىء الصوفية . – سبق لنـــا القول ان العقيدة الاساسية في التصوف الاسلامي مصدرها التعليم الاسلامي القائم على الشهادتين : الايمان بالتوحيد والتصديق بالرسالة ؛ وعلى ما ترتب على المؤمنين من فروض ونوافل . أما في ما عدا ذلك من شروح وتفاسير وتأويلات ومفاهيم ، فللتصوف نزعته الخـــاصة وفلسفته المستقلة . وفي مـــا يلي شرح موجز لبعض المبادىء الرئيسة في طرقه المشهورة :

١ . **الذات الالهية** : الله هو الموجود الحقيقي الوحيد ، وكل ما سواه باطل . ولما كان من المتعذر ان تدرك الحقيقة بما هو غير حقيقي ، امتنع ان تدرك الذات الالهية بالعقل ، واقتضى ان يكون ذلك بالالهام الذي يفيض في حال النشوة الروحية .

٢ . **حقيقة العالم** : لا وجود حقيقي للعـــالم فهو العدم ، ووجود العدم مع ذلـك ضروري ، لان به يعرف الوجود الحقيقي . والوجود المادي نقصٌ لانه انفصال عن الله ؛ والكمال انما هو في العدم المادي ، لانه بجوهره رجوع الى الله .

٣ . **ماهية الشر** : ليس للشر وجود مطلق في العالم ، فهو موجود اعتباري لا ذاتي . ذلك ان الكون صورة الله ، وليس في صورته تعالى شرٌ أصلاً . فكل ما يظهر لنا في العالم انه شر هو عند الله خير ، سمح الله بوجوده ليُعرف به الخير . وسبيل الخلاص من الشر هو الحب الالهي .

٤ . **الحب الالهي** : هو جوهر العبادة الصحيحة . ذلك ان العبادة الحقيقية لا تكون رهبة من الجحيم ، ولا رغبة في النعيم ، وانما تكون خالصة لوجه الله .

فدين الحب – والحالة هذه – هو خير الاديان ، وهو دين محمد ، لان محمداً كان **حبيب الله** ، والحب جوهر الاديان جملة .

٥ . **التوكل المطلق** : الايمان بالله وبقضائه وقدره يدعو الى التوكل المطلق ؛ فالانسان لا يستطيع أمراً لا يريده له الله ، ولا يقوى على أمر لا يريده له الله ؛ لذلك اقتضى ان تتلاشى ارادته في ارادة الله . وعليه فباطل كل ما يحاوله الناس من وسائل الكسب والاستشفاء ، ما لم يرد الله لهم ذلك .

٦ . **مصدر المعرفة** : مصدر المعرفة الصحيحة هو القلب لا العقل ، فاذا اضاءه الله بنور الايمان غدا مكاناً صالحاً لالهام الحق . والقلب هو المرآة التي ترتسم فيها الصفات الالهية ، ولذلك جاء : فتش عن الله في قلبك فهناك عرشه .

٧ . **النفس الانسانية** : نفس الانسان العاقلة هي خيال الله في الجسم ؛ لكن شواغل البدن وأمور الدنيا قد صرفتها عنه . انما يتاح لها ان تقرب منه وتتصل به أو تفنى فيه ، بمقدار ما يتسنى لها ان تتحرر من عبودية الجسم وسلطان المادة .

٨ . **الاتصال والفناء** : تؤدي الرياضة الصوفية والاستغراق في التأمل الى غيبوبة النفس عن الدنيا ، وارتفاعها الى الملأِ الأعلى ، حيث يتهيأ لها ان تتصل بالله (على رأي) ، أو تفنى فيه (على رأي آخر) ، فتنال بذلك المعرفة الحقة ، والغبطة القصوى الى حين .

٩ . **الانسان الكامل** : هو خلاصة الحقيقة الكونية ، وظل الله على الارض . وقد تجلى في آدم وعيسى ، ثم في الحقيقة المحمدية . والانسان الكامل هو وحده يعرف الله حق المعرفة ، ويحب الله خالص الحب ، ويحبه الله كامل الحب .

١٠ . **الحلول ووحدة الوجود** : في حال النشوة الروحية يأخذ المنتشي شعورٌ بأن الله حالّ فيه ، وانه قد غدا مركز الكون . وربما تجلى له الله في كل ما في مظاهر الكون من دقة واتقان وجمال وخير ، فاذا حقيقة الله وحقيقة الكون في وجود واحد .

الشعائر الصوفية . – وكما في العقائد الصوفية ، كذا في الشعائر ؛ فان الطرق

على اختلافها لم تجمع على نظام موحَّد من الرياضات والشعائر، لكن الغرض منها كان واحداً، هو تحرير النفس من ربقة الجسد واسر المادة، ليتسنى لها الانطلاق نحو الملأِ الاعلى، والاتصال بالله أو الفناء فيه . وقد توسلوا الى ذلك بضروب من الرياضة الصوفية من أعمها وأشهرها :

أ . **الذكر** : هو ان يكرر المؤمنون في حلقتهم **اسم الله** او عبارة أخرى نظير **الله حق**، حتى يأخذهم الاعياء الشديد، وتنطمس معالم العبارة . فاذا غشي على أحدهم قالوا انه قد حظي بالاتصال والمشاهدة .

ب . **السماع** : هو الاصغاء الى ما يكرر من ذكر ، أو يرتل من آيات ، أو ينشد من أشعار ، حتى تأخذ السامعين نشوة الطرب، ويخيل اليهم انهم يسمعون **الهتاف السماوي** .

ج . **الغناء** : هو انشاد القصائد الصوفية على أنغام خاصة تسمو بالنفس عن هذا العالم ، وتستغرق في نشوة روحية تغيب فيها عن هذا الوجود .

د . **الموسيقى** : هي أنغام موسيقية شجية تعزف على آلات الطرب، فتثير في النفوس ذكرى الاناشيد السماوية التي كانت النفس قد اعتادتها قبل ان تهبط الى هذا العالم، فيكون ذلك سبباً في انخطافها من هذا الوجود الحسي .

هـ . **الرقص** : يجيء على أثر الطرب، اذ ينهض المنتشي فيرقص رقصة يدور بها على نفسه في حلقة واسعة ، كأنه أحد الافلاك ؛ ويستمر في ذلك حتى يتلاشى عياءً ويسقط فاقد الوعي ، فيعتقدون انه قد اتصل وحظي بمشاهدة ربه .

و . **تعذيب الجسد** : هم يلجأون الى تعذيب الجسد بوسائل شتى هي — فضلاً عن قهره بالجوع والعطش وخشن الملابس ، وتعريضه للحر والبرد — أن يعالجوه بالجلد ، وإعمال الآلات الحادة فيه ، ويعوّدوه تحمل هذه الآلام حتى يمسي لا يعبأ بها، ويُسمون ذلك **ملاشاة الألم**، ويعدون بلوغه من قبيل **الكرامات** .

الأدب الصوفي

المؤلفات الصوفية . — انتج الفكر الصوفي مؤلفات كثيرة تناولت التصوف من نا حيتيه التاريخية والعقائدية، فبسطت نظامه، وفسّرت مصطلحاته، وبيّنت طرقه، وأشادت بأعلامه، ودافعت عن كيانه دفاعاً مخلصاً . من أهمها كتاب **اللمع** لابي نصر السرّاج (٩٨٨) ، وهو مجموعة ابحاث في فلسفة التصوف، وفي نظامه العام وطرقه المختلفة؛ وفيه تعاريف وشروح الكثير من الاوضاع والتعابير الصوفية ؛ ومنها **قوت القلوب** لابي طالب المكي (٩٩٦) ، وأكثره في شرح العقائد وبسط الرياضات الصوفية ، والدفاع عن كيانها ؛ ومنها **الرسالة القشيرية** لابي القاسم القشيري (١٠٧٢) ، وهو كتاب موجز ، جامع للمبادىء الصوفية ، يغني عن كثير من المطولات ؛ ومنها **الفتوحات المكية** لابن عربي (١٢٤٠) ، وهو من أوسعها واشملها . أما في أعلام التصوف فمن أفضل ما يتناول العصر الذي يهمنا كتاب **طبقات الصوفيين** لابي عبد الرحمن السلامي (١٠٢١) .

الشعر الصوفي . — بلغ الشعر العربي الصوفي أوجه في نتاج ابن الفارض وابن عربي . فنحن في حديثنا عن الشعر الصوفي نستند الى هذين الركنين لانهما بلغا من الشعر ذروته العليا ، ومن التصوف غايته القصوى .

وابرز ما يتجلى في الشعر الصوفي من عقائد المتصوفين فكرة الحب الالهي ، وعقيدة الفناء وما اليها . ولما كان هذا الحب الالهي من محدثات المتصوفين، لم تكن له في متن اللغة ألفاظ تعبر عنه التعبير الخاص الواضح ؛ فاستعانوا للافصاح عن أغراضهم بلغة الحب العالمي على سبيل الاشارة والرمز . فألفاظهم للقارىء العادي ألفاظُ غزل عالمي، لكنها للعارف بشؤونهم رموزٌ الى العبادة الخالصة، والتسليم التام لله ، والحنين الشديد الى ملكوته السرمدي . على انهم لم يقفوا من تعابير الحب عند ذوات المدلول المعنوي ، نظير الشوق والحنين والهيام ، بل تعدوها أحياناً الى ما دلالته حسيّة مادية مثل العناق والتقبيل والوصال ، فأثاروا في النفوس أشد الاشمئزاز .

التعابير الصوفية . – والشعر الصوفي لا يفهم على وجهه المقصود بدون المام بالمصطلحات الصوفية . ولذلك كان لزاماً علينا ان نشرح منها ما يكثر وروده في الشعر . لكن لا بد من القول أولاً بأن هذه المصطلحات كانت ، في أكثر الاحيان ، تابعة لخيال الشاعر وذوقه الخاص ، فلم يجىء الواحد منها بمدلول دقيق واحد في جميع المواطن ، فكان على القارىء من ثمّ ان يعتبر مدلولاتها بشيء من التوسع . وهذه جملة صالحة منها :

١ . **المقام** : ما يتحقق به العبد من مقاساة التكلف في القيام بالرياضات .

٢ . **الحال** : معنى يرد على القلب من غير تعمد أو اجتلاب ، وهو ما يحل في القلب من طرب أو حزن أو شوق أو هيبة ، على أثر الرياضة .

٣ . **الوجد** : انقطاع القلب عن شؤون الدنيا ، واشتغاله بأمر المحبوب ، حتى ليسمع ويرى ما لم يتهيأ له من قبل .

٤ . **الحب والعشق** : الحنين الى المحبوب الحقيقي ، والرغبة الخالصة فيه عن كل ما في عالم الشهادة .

٥ . **الحبيب والحبيبة** : المقصود بالحبيب الله ، وبالحبيبة العزة الالهية . وهو المحبوب الحقيقي الذي تتوق اليه النفس .

٦ . **الغيبة والحضور** : الغيبة : غيبة قلب العبد عن علم ما يجري حوله من شؤون الخلق ، لاشتغال الحس بما ورد عليه ؛ والحضور : حضور قلب العبد بين يدي ربه بعد الغيبة .

٧ . **السكر والصحو** : السكر : غيبة القلب عن مشاهدة الخلق بالاستغراق في تأمل الجمال الحق ؛ والصحو : الشعور بالمثول في الحضرة الالهية ، والحظوة بالمشاهدة ؛ أو هو الرجوع الى حالة الحس بعد غيبة السكر .

٨ . **الذوق ، والشرب ، والري** : درجات في القرب من الله ، وفي مراتب التجلي : فصاحب الذوق متساكر ، وصاحب الشرب سكران ، وصاحب الري فانٍ في الله ، دائم الاتصال به .

٩ . **القرب والبعد** : القرب : ملازمة العبادة والاتصاف بالطاعة ؛ والبعد: مفارقة الاثم والمعصية ؛ أو هو التجافي عن الطاعة والاتصاف بالمخالفة .

١٠ . **السر** : ما قام بين العبد والحق - في الحال - من أمر مصون مكتوم.

١١ . **السفر والسلوك**: السفر: السعي للحظوة بالمشاهدة؛ والسلوك: المرور في المقامات المؤدية الى هذه الغاية .

١٢ . **الفراق والوصال** : الفراق : الابتعاد عن الله ؛ والوصال : الرجوع اليه ، والسعي للحظوة برضاه .

١٣ . **الحق والحقيقة** : الحق : هو الذات الالهية ؛ والحقيقة : هي مشاهدة الربوبية .

١٤ . **المحو والاثبات** : المحو : رفع أوصاف العادة ؛ والاثبات : اقامة أحكام العبادة . فمن نفى عن أحواله الخصال الذميمة ، وأتى بدلها بالفعال والاحوال الحميدة ، فهو صاحب محو واثبات .

١٥ . **الستر والتجلي** : الستر: اختفاء جانب الحق عن العوام ؛ والتجلي: ظهور الحق للخواص ؛ والستر للعوام عقاب وللخواص رحمة .

١٦ . **المحاضرة ، والمكاشفة ، والمشاهدة**: درجات في تجلي الحق؛ فالمحاضرة: حضور الحق بتواتر البرهان ؛ ثم المكاشفة ، وهي حضوره بنعت البيان بلا حاجة الى دليل ؛ ثم المشاهدة ، وهي حضور الحق من غير شبهة .

١٧ . **اليقين** : العلم الذي لا يداخل صاحبه ريب ، فعلم اليقين بالبرهان ، وعين اليقين بالبيان ، وحق اليقين بالعيان؛ الاول لارباب العقول، والثاني لاصحاب العلوم ، والثالث لذوي المعارف .

١٨ . **الفناء والبقاء** : الاول سقوط الاوصاف المذمومة عن العبد ، والثاني اتصافه بالصفات المحمودة ؛ أي ان يستولي عليه سلطان الحقيقة حتى لا يشهد من أغيارها لا عيناً ولا أثراً ، فيكون قد فني في الخلق وبقي بالحق .

ابن الفارض

(١١٨١ – ١٢٣٥)

صورة العصر . – في عصر ابن الفارض توالت الحملات الصليبية . وانتقل السلطان من يد الفاطميين ، الى الايوبيين في لبنان وسوريا ومصر . واستولى العاهل الايوبي صلاح الدين على الحكم ، فأبطل علوم الشيعة التي اعتمدت من قبلُ في الازهر ، وعزّز السنّة . وعلى مذهبه سار من تعاقب على الحكم من بعده : العزيز ، والعادل ، والكامل ، ومن عاش في ظلّهم .

ومنيت حماه بزلزال حمل أهلها على الهجرة[١٥] ، وانخفضت في مصر مياه النيل ، فعراها القحط ، وتضاءل المحصول ، وفتك الطاعون بسكانها فتكاً ذريعاً ، واتخذ الموت من اضطراب الامن ومن الفقر رافديه . وكأنما تضافرت الخطوب لتُفعم باليأس قلوب البشر ، وتغمر الحياة بلون قاتم ، وتُنبت في النفوس أشواك الشك بقيمة الحياة . فتخرج النفوس من هذا القلق الارضي تبحث عن الطمأنينة في انطلاق التأمل الروحي .

لا نريد أن نرد ازدهار التصوف الى هذه الاسباب دون سواها ، وانما القصد انها ساهمت في انتشاره . ونحا التصوف في هذا الدور منحيين اثنين : منحى محافظاً متمشياً مع أُصول الدين ، مراعياً لتعاليم السنّة ، وابرز ممثليه على الاطلاق ابن الفارض ؛ ومنحى آخر خرج أصحابه على مقاييس الشريعة ، وأدخلوا على مذهبهم عناصر غريبة جمّة من فلسفة الاسكندرانيين ومن مبادىء الثنوية ؛ نذكر منهم السهروردي[١٦] ، ومحيي الدين بن عربي .

١٥ – جاء ان الزلزال الذي حل بحماه عام ١١٦٩ هدم شطراً منها وغمر شطراً . وفيها كانت ولادة الفارض والد شاعرنا ، وقيل انه غادرها الى مصر على أثر الزلزال .

١٦ – هو السهروردي المقتول سنة ١٢٣٥ ، واليه انتهت تربية المريدين ، وتسليك العباد ، ومشيخة الطرق في زمانه . انشأ طريقة صوفية حظيت بشهرة واسعة ، ومن أجل آثاره كتاب « عوارف المعارف » .

حياة الرجل . – هو أبو القاسم عمر بن الفارض ، حموي الاصل ، مصري المولد والمنشأ . كان والده نزّاعاً الى العزلة والتقى ، زاهداً متقشفاً ، موفور العلم . سمّوه الفارض لانه كان ، فيما يزعمون ، يُثبت الفروض للنساء على الرجال بين أيدي الحكام . وقد دُعي الى تسنم مركز قاضي القضاة – أو داعي الدعاة – فأبى ، وانبرى يتعبد بقاعة الخطابة في الجامع الازهر .

ولطالما اختلف الفتى الناشىء الى مجلس أبيه يتلقى الثقافة الدينية ، ويتفتح على الزهد قلبه ، ويتدمث بالصلاة شعوره ، وتصفو بالعبادة نفسه . ثم نراه يأخذ الحديث عن ابن عساكر ، والفقه عن المنذري ، ويسلك طريق الصوفية ، سائحاً بوادي المستضعفين . وأشار عليه استاذه أبو الحسن البقّال بالذهاب الى أرض النبوة ، فيمم مكة وقضى في الحجاز خمسة عشر عاماً ، متعبّداً مسهداً متهجّداً صائماً ، يملأ عينيه بمشاهد الارض التي عاش فيها النبي ، ويملأ روحه بذكراه . فتضمخ شعره بأطياب الصفاء الروحي والصلاة ، وازدوج الحس الشفيف الرهيف بأناقة المتحضّر الذي تبدّى ، ووقف على اسرار البيان العربيّ ، فافتنّ بأصباغ البديع والتصنيع . وشاع في الحجاز منظومه ، فأنشده المؤذنون في الاسحار ، وردده الاولاد في الكتاتيب .

لما قفل ابن الفارض الى مصر عام ١٢٣١ م حاول الملك الكامل ان يستميله بالاعطيات والمناصب ، ولكنه آثر العزلة . فقضى معظم السنوات الاخيرة الاربع من حياته بقاعة الخطابة في الازهر ، حيث استمع ، في زمن الصبا ، الى تعاليم أبيه . فتوافد العلماء الى مجلسه ، ودلف الايمة الى استماع تعاليمه . وكان ، بين الفينة والفينة ، يلجأ الى جبل المقطم ، يحيي فيه **الاربعينيات** ، يجور على نفسه ويقاوم الجوع والعطش والوسن ، وإن تناول الطعام فلوناً واحداً[١٧] . قنع الشاعر في نسكه ، واعتكف على الصمت ورعاً عفيفاً راضياً ، يصقل ضميره برياضة إرادية يتنقى بها قلبه ، حتى اصبحت حياته نهجاً مثالياً « وشرعة القانون

١٧ – ذكروا ان نفسه زينت له ، بعد احدى الاربعينيات ، ان يتناول ضرباً من الحلوى . وما ان ارتفعت يده الى فمه حتى أخذه الندم . ونظر ، فاذا قبة المسجد قد انشقت ؛ فهتف نادماً ورمى الحلوى ، وأضاف الى الاربعينية عشرة أيام ، فجعلها خمسين .

الخلقي في التصوف[18] » .

عاش ابن الفارض في حلقة مفرغة من حياته العملية وذوقه الصوفي : حياته تنمي فيه الذوق الصوفي ، والذوق يسعفه على تحقيق الحياة العملية المثلى . انه لصراع بين منازع الجسد تشده الى التراب، وبين أشواق الروح تقِلُّه في شطحاته الى المحبوب الالهي الابهى .

آثاره وآراؤه . – كل ما تبقى من آثاره ديوان شعر هو ارث روحي غني بأناشيد الحب ، وتبيان مراحل السلوك ، ودرجات المعرفة والاحوال والاذواق، وتصوير جمــال الذات العلية ومظاهرها في الكون . وهو في هذا الحب يستعين الجهاز اللفظي الذي يعمد اليه الغزِلون والخمريون : الحب والهيــام ، الصبابة والشوق ، القرب والبعد ، الصدّ والوصال . يتحدث عن الرشإ والمها والنبال ، ويتغنى بسلمى وليلى وميّة . وله من الخمريين خطرات السكر والنشوة والانغام، والكأس والدن والندمان . وتزدحم هذه الصيغ حتى يتهيأ للقارىء ان الشاعر قــد خرج عن القصد الصوفي ، ليرسم الحب الترابي . ويزداد اللّبس بازدياد الاستعارات والمجازات ، اذ يغلب التلميح على التصريح ، والاشارة على المدلول البيّن ، ويتكثف الرمز بالافتراض .

وكان من شأن هذا الاسراف في التصنيع ، وطلب الايماء ، واعتماد التورية في الغزل والخمر ، ان كثر الغموض في شعره، وتداخلت الاحتمالات المعنوية، فانقسم الفقهاء والمتصوفة في تعليل معانيه الى فريقين: أنصار يردّون عنه التهم، ويدرسون أناشيده الصوفية على ضوء حياته ، يستخرجون منها معاني الحب السامي؛ وخصوم يرمونه بالانحراف عن الشريعة ، ويعتبرون أن تغنّيه بالجمال الالهي طلاء وايهام، وان الغزل الجسماني كل مأربه[19] .

١٨ – قيل ان الذهول كان يأخذه في حال وجده، فيشخص في شبه غيبوبة ، او يستلقي على الارض كالميت مسجى في سكراته . ولفرط مجاهدته يتصبب العرق من جسده . واذا مــا سمع الناقوس والانشاد ، وفعلت فيه الموسيقى ، انطلق في بحرانه ، فانقشعت أمـامه الحجب المــادية وحظي بمشاهدة الحقيقة الكلية .

١٩ – من انصاره السيوطي والشعراني ، واشهر خصومه ابن تيمية .

غير ان الشك الذي يعتور بعض قصائد الديوان ينجاب تماماً في التائية الكبرى[٢٠] ، والميمية في الخمرة ، فلا يخالج المتحرّي ريب بأن الغزل في هاتين القصيدتين صوفي بحت[٢١] .

ورائدنا في هذا البحث الوجيز ان نُلمع الى أهم الخصائص الصوفية التي بها يُعتبر ابن الفارض ممثلاً لمذهب التصوف . ولذا توقفنا عند الحب الالهي ، وبيّنا علاقته بالمقامات والاحوال ، وبالقطبية وما يتبعها من قضايا المشيئة والتوكل ، وانتهاءه الى الاتحاد . ثم أشرنا الى المنازع الفلسفية في تصوفه كمثل مبدإ المعرفة ، ووحدة الوجود ، ووحدة الاديان .

الحب الالهي .

جلت في تجليها الوجودَ لناظري ففي كلّ مرئيّ أراها برؤيةِ
خرجتُ بها عني إليها ، فلم أعدْ إليّ ، ومثلي لا يقول برجعةِ

وقامت بها الاشياءُ ، ثم لحكمةٍ بها احتجبت عن كل مَن لا له فهمُ
تَقدمَ كلَّ الكائنات حديثُها قديماً ، ولا شكلٌ هناك ولا رسمُ

ينشأ الحب عن مشاهدة النفس للجمال المحسوس الشائع في الكائنات المنظورة . ثم لا تلبث النفس حتى يبين لها ان هذا الجمال المتعدد ، وهذه الصور المتنوعة

٢٠ - شرح ديوان ابن الفارض كثيرون ، واختلفوا في العديد من مدلولاته ، واخصهم بالذكر النابلسي والبوريني ؛ نشره رشيد الدحداح في مرسيليا ، ولم يضمنه التائية الكبرى . والتائية الكبرى - وقد عرفت ايضاً « بنظم السلوك » - مطولة تقع في ٧٥٦ بيتاً . وهي سجل حياته الروحية ، وحصيلة مذهبه الصوفي ، اذ رسم فيها ملامح احواله ، واشواقه ، ووصوله ، واتحاده ، وفنائه ، ووجوده في الذات المطلقة : الجمال . ويقول سبط ابن الفارض انها سميت في بادىء الامر « انفاس الجنان ونفائس الجنان » . ثم كان ان رأى الشاعر النبي في المنام فأمره بأن يسميها « نظم السلوك » . وهي تسمية ملائمة لمضمونها . وقد شرحها كثيرون ، وترجمت الى لغات عديدة.

٢١ - الخمرة في الميمية كناية عن المحبة الالهية ، او المعرفة الالهية ؛ ومن اهم شراحها القيسري الذي حلل ما فيها من معاني الحب ، ومن مبادىء الفلسفة ؛ ومطلعها :

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل ان يخلق الكرم

– على ما فيها من تفاوت وتضادّ – انما هي منبثقة من مصدر واحد ، وجوهر فرد ، هو جوهر الذات الالهية ، ذات الجمـال الأبهى المطلق . وعن هذه الذات يفيض الجمال على الكائنات . ولذا كانت الصور الكونية انعكاساً لصفات الحق في ملكوته ، والفتنة الشائعة في الموجودات ظلاً للجمال المطلق الاروع . وما يزال الشاعر يرقى في حبه ويسمو، حتى يجمع ما تفرق من مظهر الكائنات في تحسسٍ للجمال واحد، وحبٍّ واحد ، متدرجاً من المنظور الى ما وراء المنظور ، حتى يُطل على جمال الصفات الالهية . وهكذا يكون التدرج في الحب : من تعشقٍ لمظاهر الجمال المحسوس ، الى سكرة روحية بمرأى العالم العلوي ، الى حب الحق الاوحد الذي هو ينبوع الجمال الاسمى[٢٢] .

وليس الحب في رأي ابن الفارض مقاماً يُكتسب ، وانمـــا هو حال قديمة ، مُنحها منذ الازل . غير ان هذه الحال مستقرةٌ ، بخلاف سائر أحوال التصوف ، لانها أزلية : إن روحه قد تلقّت هذا الحب قبل هبوطها الى البدن ، يوم كانت في العالم السديمي الذي لا رسم له ولا شكل ولا حجم ؛ إنه حبٌ منزهٌ عن قيود المكان والزمان لانه « هو الحضرةُ الدائمة المحيطة بالأزمنة كلها » . ويعتبر شاعرنا ، بالاضافة إليه ، أن الحبّ هو المصدر الذي استمدت منه الموجودات وجودها . فكأنما الأشياءُ وليدة الحبّ بالذات . وكما انها وُجدت بالحبّ ، كذلك فهي لا تُعرّف إلا بواسطة الحبّ ، ولذا كان الحب من « كمالات الذات » . هـو ينبوع الوجود ، ومصدر المعرفة ، ولا قوام له إلا ذاته .

لقد مرّ الشاعر من حُبه في ثلاثة أطوار : طور أول سماه الدارسون طور **الفناء الجزئي** ، وثانٍ سموه طور **الفناء الكلي** ، وأخير هو طور **الاتحاد** .

أما المرحلة الأولى في الفناء الجزئي ، ففيها فسدت الحياة المادية لما داخلها من الشهوات ورغبات الحواس ، وانفصلت النفس عن العالم العلوي بالحجب . ولا بد

٢٢ – يجمل بنـــا ههنا ان نشير الى الحب الافلاطوني الذي نوجزه في معرض كلامنا على الفلسفة اليونانية بالاستناد الى ما ورد في حوار «مائدة افلاطون» . وفيه يتناول العلاقة بين الحب والجمال الارضي ، ثم التدرج الى جمال العالم المثالي المجرد ، فحب مثال الجمال والخير والحق .

للنفس من أن تصفـّي ذاتها ليُتاح لهـا ان تعود روحانية ، خالصة من شوائب المادة ، كما كانت في الأزل ؛ وعندئذ تستعيد حبها القديم ، وتتوافر لهـا السعادة القصوى . وما تزال النفس في جهادها بين نزوات التراب وأشواق الروح ، تخمر بالسكر حيناً وتصحو حيناً ، الى ان تصاب بما يسميه المتصوفة **الصعق** أو **المحو** ، أو الفناء الأول . ولطالما يلقى الشاعر مُرَّ الآلام في بحثه عن حبيبه، وما حبيبه غير ذاته، وتشتد به آلامه حتى يتمنى الموت . ثم تتألق لناظريه الحبيبة في لمعات خاطفة **فيطمئن** ويدركه **الرضا** . وهو في هذا كله يقهر ذاته ، ويروّض ارادته ، مستعيناً الصلاة والصوم والحج . وجلُّ ما يتوق إليه أن يبدو له من الحبيبة بارق جديد لتتلاشى في ارادتها ارادته . فتنكشف تارةً، وتحتجب طوراً ؛ وبين هذا وذاك يتجاذبه الألم والشوق والفشل؛ ثم الأمل برؤيتها، متقلباً بين جزر **الصحو** ، ومدّ **السُكر** ، مجاهداً موجعاً . ويورد في هذا الباب مقطعاً من التائية يصف فيه تجلي الله لموسى في العُليقة المشتعلة ، يقول فيه :

وما بين شوقٍ واشتياقٍ فنيتُ في   تولٍّ بحظرٍ أو تجلٍّ بحضرةِ

وأما المرحلة الثانية ، أو طور الفناء الكلي، فبمثابة «مطهر جديد» للنفس . انها تروّضت الآن ، وتيسّر لها أن تشاهد أسراراً لم تنكشف قبلُ لها . لقد بان لها ان المحبوبة سارية في جميع مظاهر الوجود ، وان ذات المحبوبة هي ذاته . له أن يغيب عن نفسه وأوصافها ، ويستغرق في الحق . كان صحوه في الدور الأول يردُّه الى الكائنات المحسوسة والوجود الأرضي وشوائبه ، أما الآن فصحوه من سكرته يريه ان المحبوبة هي الوجود المطلق ، وان العـالم هو الله عينه ؛ وبعدُ فوجود ابن الفارض لا يستقلُّ بذاته ، فهو موجود في **الكل** ، وبمقدار اتحاده بهذا الكل . ونقف ههنا أمام ازدواجية مستطرفة : ذلك ان **وجوده مرهون بانعدامه** في الوجود الكلي[٢٣] .

٢٣ – هكذا يصبح الوجود بذاته فناء في الكل . اما قوله بأن العالم يصبح في ناظريه هو الله فيفضي الى القول بمبدإ وحدة الوجود . غير ان وحدة الوجود في رأيه ليست وحدة عقلية تثبت بالبرهان ان الله والعالم شيء واحد ، وانما هي وحدة شعورية لا تدوم . فاذا زالت الحالة النفسية العارضة ، زالت معها الوحدة ، وعاد المشاهد الى التعدد والكثرة . وبهذا ترد عنه التهمة التي الحقها به ابن تيمية من ان ابن الفارض ، كالملحدين ، يقول بمبدإ وحدة الوجود .

أما الطور الثالث والآخير، فهو حـــالٌ من **الاتحاد** الذي يسميه المتصوفة **الشطح**. لقد تسنى للشاعر بعد الفناء الكلي أن يفنى عن نفسه، ويظل متحداً بمحبوبته. ولئن شاهد موسى الحق لحةً، وخرّ ساجداً، فإن مشاهدة النبي للحق في طريقه من مكة كانت أدوم وأتمّ. هو يُبصر ببصر الله، ويسمع بسمعه[٢٤]. إنه الطور الذي تُشاهدُ فيه الذات الواحدة في المظاهر المتعددة المتكاثرة.

فبيّنٌ أن الحبّ الالهي لديه يشتمل على منحًى روحي، فيه الذوق والوجد والفناء والاتحاد، كما يشتمل على بعض المبادىء الفلسفية، وفيها القطبية والمعرفة ووحدة الوجود.

الاتحاد.

ففي الصحوِ بعدَ المحوِ لم أكُ غيرها ، وذاتي بذاتي، اذ تحلَّت، تجلَّتِ
إخالُ حضيضي الصحو، والسكر معرجي إليها، ومحوي منتهى قاب سدرتي

المحبوب يتجلى للشاعر في الجمـــال الكوني، فتأخذه النشوة. وكلما اشتد السكر الروحي عليه تحولت الكثرة الكونية في ناظريه الى وحدة، وفني «الأنا» وارادة الأنا في «الكل»، وفي الارادة الالهية التي لا تختلف عن ارادة الكل. فالاتحاد هو نتيجة الحب الذي بلغ أعلى مراتبه: هو اتحاد يتم بين المحب والمحبوبة في مظاهرها جمعاء. وهذه المظاهر مهما تنوعت تصبح وحدة في ناظريه. وعندئذ يُصبح السكر **صحواً**. لقد تم **المحو** وغدا معشوقه كل شيء، وغدا كلُّ شيء معشوقه. وهذا التحول الاتحادي هو أخص مميزات الحال الموحدة. وإذاً فبداية الحال سكرٌ، ثم فناءٌ عن الشهود، ثم محو في غيبوبة؛ ثم يعقب الغيبوبة صحوٌ، هو صحو الاتحاد بالحق الذي هو المعشوق الالهي.

إنه كلما غاب عن حضوره، واسكرته الحـــال، أدرك الجمع بين «الأنا» والكون والله. وكلما ثاب الى وعيه العقلي، أدرك الكثرة والتفرقة.

---

٢٤ – استناداً الى الحديث الشريف: «لا يزال العبد يتقرب اليّ بالنوافل حتى أُحبه؛ فاذا أحببته كنت له سمعاً وبصراً ويداً ومؤيداً؛ فبي يسمع، وبي يبصر، وبي يبطش ...»

فيتضح ان ابن الفارض يرى السكر سبيلاً الى الفناء عن المخلوقات المتعددة المتفرعة، والبقاء في الحق. ويرى ايضاً ان الصحو طريق الى المعرفة الحقيقية[٢٥].

فينشأ عنه ان الاتحاد يفضي الى صحو الجمع، ثم الى سكر الجمع، وانه آخر ما ينتهي إليه الحب. وعليه فهو حال يُذاق، لا فكرة تدرك بالعقل.

الوحدة.

أَروح بفقدٍ بالشهود مؤلّفي وأغدو بوجدٍ بالوجود مشتّتي
يفرقني لبي التزاماً بمحضري ويجمعني سلبي اصطلاماً بغيبتي
وشفعُ وجودي في شهوديَ ظلّ في اتحاديَ وتراً في تيقُّظ غفوتي[٢٦]

... وقد وقع التفريق والكل واحد فأرواحنا خمرٌ وأشباحنا كرم

يكاد ابن الفارض لا يميز بين النفس والروح. على ان المدلول الغالب هو ان النفس موضع الشهوات، وان الروح موضع الحب الالهي. والانسان المكوّن من نفس وروح وبدن كلٌّ أوحد. فاذا لطفت الروح لطف البدن، والتفريق بينهما كمثل التفريق بين الخمرة والكرْم، فالكرْم مادة، والخمرة روح، والأصل واحد.

وليست الوحدة التي يريدها ابن الفارض امتزاجاً بين العبد والله، فالعبد لا يحل في الله كما يحلُّ الجسم في الجسم. ولا هو يقول بمبدإ وحدة الوجود: من ان الله هو العالم. إذ الوحدة في رأيه نتيجة للحب. هي حال مشاهدة، وفي هذه المشاهدة يفقد الشاعر وجوده الذاتي، ويتحد بذات محبوبته؛ ثم يعود فيفترق عنها، ويرجع الى الكثرة والتعدد بعودة الحجب.

٢٥ - أما اعتباره ان السكر سبيل الى الفناء عن تعدد المخلوقات فهذا هو رأي البسطامي ايضاً. واما قوله بأن الصحو طريق الى المعرفة فهذا ما ذهب اليه الجنيد، بفارق ان صحو الفارض يجيء بعد المحو، ويجيء صحو الجنيد قبل المحو، أي قبل الفناء في الكل الاشمل.

٢٦ - الشاهد من التائية؛ اصطلاماً: استئصالا؛ الشفع: المزدوج؛ الوتر: المفرد؛ ومقصوده، كما ترى، هذا الجزر والمدّ يتجاذبانه بين عالم الشهادة حيث تزدوج ذاته، وعالم الغفوة واليقظة الروحية، حيث يزول الازدواج وتتحد ذاته بذاته.

لذا قلنـــا إن الوحدة التي يقصدها « هي وحدة شهود ، لا وحدة وجود » . ولم يقل ابن الفارض بالحلول ، كما كان يقول الحلاّج من قبله ، وانما قال بالاتحاد .

وفي هذا الباب ايضاً يقع كلامه على مسألة الجبر والتوكل . فكل كائن خاضع للمشيئة الإلهية ، اذ كل ما في الوجود صادرٌ عنه . ومـــا دامت المشيئة الإلهية مصدر الوجود ، صحّ انها أيضاً مصدر لكل الأفعال . فالخير والشر ، والايمان والكفر ، والنعيم والشقاء ، وخلافها من المتناقضات ، لا تكوّن كثرة ، باعتبار انها جميعاً صادرة عن الله .

ولما كان الله ينبوع الكون ، نشأ أن الأديان كلها صادرة عنه ، وان الأنبياء – على تفاوت ما جاؤوا به – حقيقة جامعةٌ واحدة ، منبثقة من مصدر فياض واحد . فالاديان مختلفة في الظاهر ، لا في الجوهر . أليست غاية غاياتها حبّ الله ، وعبادة إله واحد ؟ أجل ، إن الأديان تدعو الى الوحدانية ، حتى الأديان التي تدعو الى الثنوية فانها تدعو في النهاية الى عبادة إله واحد . وفي رأيه أن ليس لبعض الأديان فضل على بعض ، فالقرآن والتوراة والانجيل مُنزلة في سلك واحد هو سلك « التنزيل الإلهي » ، وكلها صادر عن الذات الإلهية الواحدة ، معبر كلها عن حقيقة واحدة ، هـــادٍ كلها الى سبيل واحد ، هو سبيل الخير . فالمجوس ، مثلاً ، لم يعبدوا النـــار إلا لأنهم رأوا نور الذات الإلهية مرة ، فتوهموه ناراً ، فعبدوها[٢٧] .

---

٢٧ – انظر بهذا الصدد ابيات التائية الكبرى حيث يقول :

وإن نار بالتنزيل محرابُ مسجدٍ	فـــا بار بالانجيل هيكلُ بيعةِ
واسفار توراة الكليم لقومه	يناجي بهـــا الاحبار في كل ليلةِ
وما زاغت الابصار من كل مـــلة	ومـــا راغت الافكار في كل نحلةِ
وان عبد النار المجوس وما انطفت	كما جاء في الاخبار في ألف حجةِ
فما قصدوا غيري ، وان كان قصدهم	سواي ، وان لم يظهروا عقد نيةِ
رأوا ضوء نوري مرة ، فتوهمو	هُ ناراً ، فضلوا في الهدى بالاشعةِ

النزعات الفلسفية .

لئن كانت الصفة الغالبة على شعر ابن الفارض هي صفة الحب ، وما يتخللها من وجد ، وشوق ، وذوق ، ومشاهدة ، واتحاد، فانه لم يخلُ من مناحٍ فلسفية ترقى الى فلسفة الحب والمعرفة شأنها عند افلاطون ، أو الى المبدإ الروحي العقلي الذي امتازت به الفلسفة الاسكندرانية في تاسوعات افلوطين . ومن أهم مـا ينبغي التوقف عنده نظرية المعرفة ، ونظرية القطبية أو الانسان الكامل .

١ . المعرفة :

أتحسبُ ما جاراك في سِنَة الكرى سواك بأنواع العـلوم الجليلةِ
وما هي الا النفس عند اشتغالها بعالمهـا عن مظهر البشريةِ
تلقيتُه مني ، وعني أخذتـه ، ونفسيَ كانت من عطائي ُممدّتي

الحب والمعرفة توأمان . وكما أن الحب حال، فالمعرفة حالٌ كذلك، وليست بمكتسبة . وكما ان الحب درجات ومراتب ، كذلك المعرفة درجات ومراتب . وتعليله ان المعرفة لا تأتي إلا عن طريق القلب ، هي معرفة لدنية كشفية ذوقية، تبعث بها الارادة الإلهية ، ولا يهدي اليها الاستدلال المنطقي بوجه من الوجوه . وهذه المعرفة كانت قبساً في النفس قبل اتصالها بالجسد ، يوم كانت بعدُ في العالم العلوي، حتى اذا انحدرت الى ادران المادة، فصلتها عن الحقيقة الحجب الكثيفة؛ وتعين على النفس في جهادها أن تستعين الحب على المعرفة ، وأن تستعين المعرفة على الحبّ . وهكذا تولـّد الحب الأول من جراء معرفة الأفعال والصفات الماثلة في مظاهر الكون الشاملة، وهذي هي المعرفة الأولى المقابلة للحب الأول . وكلما ازدادت المعرفة تضاعف الشوق والذوق والحب ؛ وكلما ازداد الحب تضاعفت المعرفة . لقد عرف الله فأحبه، وأحبه فعرفه . كان حبه الأول مرهوناً بالصور ، فاذا به – وقد عرف الله – يغدو صافياً كاملاً ، روحياً خالصاً . وبين هذا وذاك مراتب الوجود كلها : من معرفة الصفة ، الى معرفة الفعل ، الى معرفة الذات . ومتى شاهد العارف الذات عيناً وروحـاً ، تعطل الحس والعقل ، وتمت له المعرفة اليقينية .

لقد جعل ابن الفارض الجمال المطلق موضوعاً لحبه ولمعرفته في الوقت نفسه ، أما الأسماء والصفات فمجازات مختلفة للتعبير عن حقيقة الذات المطلقة الواحدة .

ان النفس التي هي مصدر المعرفة تنتقل من المعرفة الحسيّة الى المعرفة الإلهامية[٢٨] . وهو في التعبير عن هذا يستخدم المجاز والتلويح يخرجهما على النحو الاستعاري ، على طريقة افلاطون في مَثَل الكهف ، او يستعين مصطلحات مستمدة من سورة الكهف من مثل : « قتل النفس » ، و « إقامة الجدار » ، و « خرق السفينة »[٢٩] .

٢ . القطبية أو نظرية الانسان الكامل :

ولا فلكٌ إلا ومن نور باطني   به ملك يهدي الهدى بمشيئتي
ولولاي لم يوجد وجود، ولم يكن   شهودٌ، ولم تُعهد عهودٌ بذمةِ
فلا حيٌّ إلا عن حياتي حياته ،   وطوع مرادي كلُّ نفس مريدةِ

للقطبية في مذهب المتصوفة مدلولان: واحد مردّه الى أن القطب أكمل الناس قاطبة ، ولذا عهد إليه الله برعاية البشر فسمّوه غوثاً ، واعتصموا به ، واطمأنوا الى علمه ، وغدوا طوع ارادته ؛ فاذا فاضت روحه ورثه أحد الأوتاد الثلاثة من مقدّمي اتباعه . ومؤدى المدلول الثاني، في رأي طائفة منهم، أن وجود القطب قد سبق وجود الكون ، ولذا كانت القطبية قديمة لا بداية لها في الزمان المادي .

وبيّنٌ أن ابن الفارض قد فهم القطبية بحسب مدلولها الثاني ، اذ هو يذكر

٢٨ – يستعين شاعرنا طائفة من الامثال ليثبت ان النفس مصدر المعرفة، اهمها اثنان: رؤى الانسان في النوم ، وصور خيال الظل . ومرد الاول الى ان المعارف التي يدركها الانسان في منامه لا ترتبط بالماضي والحاضر فقط، بل تطل على الاحداث المقبلة، اذ تتعطل الحواس وتشتغل النفس بالعالم الغيبي . واما قوله بخيال الظل ففيه : ان النفس تشبه المشعبذ الذي يطرح الخيال على الستار ويظل محجوباً ؛ وان البدن يشبه الستار وما عليه من ظلال المعرفة ؛ قال :

فطيف خيال الظل يهدي اليك في   كرى اللهو ما عنه الستائر شقت
ترى صور الاشياء تجلى عليك من   وراء حجاب اللبس في كل قلعة

٢٩ – سورة الكهف ٤ :٦٠ – ٨١ .

ان الأرواح – كل الأرواح – عن روحه صدرت وفاضت في البدء ؛ وان الأنبياء جميعاً تحدروا من هذا الوجود القديم ، واستمدوا شرائعهم من شريعته الأزلية .

بل هو يذهب الى أبعد من ذلك ، فيعتبر ان الأجسام الكونية بأسرها قد صدرت عن جسمه الذي تفرّع ، فكانت الموجودات الجسمانية . لقد تجمعت فيه الأرواح الجزئية ، والتقت الاضداد . ومنه خرجت التفاصيل الى عالم المكان والزمان والحدود .

فينجم عنه انه هو القطب ، مبدأ الحياة ومفيضها ، وأصل الوجود والتكوين . وكل ما في عالم الحس والعقل والروح ، من كائنات جزئية ومن فروع ، مستقى من أصلٍ أوحد ، منبثق من حقيقة جامعة شاملة قديمة[٣٠] .

ومن هذا القطب يُستمد كل علم باطني ، وكل وحي ، لأنه كان نبيّاً قبل أن يُبعث الى الخلق بالرسالة . وبعدُ ، فهو ينبوع لمعجزات الأنبياء .

لقد كان الروح ، روح الانسان الكامل ، مدركاً للحقائق ، يومَ العوالم ذرّات مذروةٌ على غير ما نظام ؛ قال :

وروحيَ للأرواح روحٌ ، وكلُّ ما ترى حسناً في الكونِ ، من فيضِ طينتي
وكلُّهمُ عن سَبْقِ معناي دائرٌ بدائرتي ، أو واردٌ من شريعتي

هذه لمحة في الحبّ الإلهي ، والاتحاد ، ومبدإ الوحدة ، وبعض النزعاتِ الفلسفية التي تتضمنها صوفية ابن الفارض . على ان هذه النظرة العاجلة تبدو أتمّ وجهاً مع ابن عربي .

---

٣٠ – هذه هي ايضاً نظرية ابن عربي في « الانسان الكامل » ، تدور من حواليه الافلاك ؛ كان في الازل واحداً وسيبقى الى الابد .

ابن عربي

(١١٦٥ — ١٢٤٠)

لمحة من حياته . – ولد محي الدين ابن عربي[٣١] سنة ١١٦٥ بمدينة مُرسية من أعمال الاندلس كان أحد سلفه قائداً في إبان الفتح ، وعُرف غير واحد منهم بالعلم والقضاء . وذُكر أن أباه كان من أيمة الفقه والحديث ، عاش في تزهد وتـُقى . فلا يخلو أن يكون لهذا النمط تأثير في تكوين حياة شاعرنا الروحية .

وفي عام ١١٧٢ انتقل به والده الى اشبيلية ، زمانَ حاكمها السلطان محمد بن سعد ، فقرأ على أبي بكر بن خلـَف ، ودرس الحديث والفقه على أبرز أعلامها . وكان من شأن الاسلوب الرتيب الذي اعتمده الشيوخ ، أن جعل ابن عربي يزورُّ عن تعاليمهم التقليدية ؛ فخلا الى نفسه ، يُفكر في المبدع الأعظم وفي ما صنع ، مستغرقاً في إلهام روحي . فمالت الى التصوف نفسه ، وراح يضرب في البلاد متنقلاً في الحواضر من قرطبة الى غرناطة ، متصلاً بشيوخ الصوفية من أبي العباس العريني أولهم ، الى الجراح بن خميس ، منتهياً الى أبي محمد بن عبدالله بغرناطة .

حتى اذا بلغ الثلاثين ، وطارت له شهرة واسعة ، دعاه أمير المغرب إليه فقرّبه ، ووكل إليه تربية ولده ، وأناط به توقيع المراسيم وانشاء الرسائل . وما هي إلا أن وقعت جفوةٌ بينه وبين حساده من بطانة السلطان ، فأوغروا صدر الأمير عليه ، وغمزوا من طريقته ومن سلامة ايمانه ، ورموه بفنون التهم ، فاضطر الى مغادرة المغرب .

ويزعم شاعرنا ان رؤيا تجلت له في منامه ، وسمع هاتفاً يدعوه الى زيارة الأراضي المقدسة في المشرق .

---

٣١ – هو أبو بكر محمد بن علي محي الدين الطائي الاندلسي المكنى بابن عربي او ابن العربي (معرّفة) ، حذفوا التعريف من كنيته في الشرق تمييزاً له عن القاضي ابي بكر ابن العربي ، وقد ألحق هو اداة التعريف باسمه ، وكذلك فعل اهل المغرب .

ثم انه حطّ عصا ترحاله في مصر لحينٍ (١٢٠١) ، وقد سبقته اليها شهرته ، فما لقي من علمائها إلا التغيُّر عليه . فناظروه ليحرجوه ، وجادلوه في شؤون السنّة والطريق ، ووصموه بالإفك ، وعدُّوه مارقـــاً من الدين ؛ وقيل ان فئة أرادت قتله . الى أن قـُيّضت له وساطة الشيخ القاضي الفقيه أبي الحسن البجائي، فقرّبه من سيّد مصر ، فأعد لشيخنا منصِباً في الدولة مرموقاً ، فأباه معتذراً ، ويمم أرض النبوّة .

وفي عـــام ١٢٠٢ اتخذ ابن عربي الركن اليماني في مكة ، فجعل يُلقي فيه دروسه ؛ وهنالك أكمل تأليف كتابه الضخم «الفتوحات المكية» . ونراه يغادر أرض النبوة حيناً الى بغداد[٣٢] ، ولا يلبث أن يعود الى البيت الحرام ، يتعبد ، وينشد الشعر الصوفي ، ويقرأ على تلامذته من كتب المتصوفة : قوت القلوب ، وإحياء علوم الدين . ومن أبرز الأحداث في حياته المكية حكايته مع نظـــام الفارسيّة الملقبة بعين الشمس التي أيقظته على معاني الجمال ، وعلمته أغاني الحب الالهي ، كما جاء في مقدمة « ترجمان الأشواق[٣٣] » .

قضى الشاعر في مكة حقبة ؛ ثم تاقت نفسه الى الترحال من جديد، فقصد الى حلب ، والموصل، وبلاد الروم، تـُحمل إليه هبات الملوك، فيوزعها في المعوزين،

---

٣٢ – في هذا الدور عرف الامام السهروردي، وجاء في كتاب الارشاد: «اجتمع محيي الدين في بغداد بالامام السهروردي فأطرق كل منهما ساعة ، ثم افترقا . فقيل لابن عربي : ما تقول في السهروردي ؟ فقال : مملوء سنة من مفرقه الى قدمه . وقيل للسهروردي : ما تقول في محيي الدين ؟ فقال : بحر الحقائق وامام العارفين» .

٣٣ – في حياة ابن عربي نسوة ثلاث فيما يستشف من اقواله بالذات : الاولى تدعى فاطمة بنت المثنى القرطبي ، عابدة زاهدة من عارفات اشبيلية ، عرفها في مطلع شبابه وهي في الخامسة والتسعين . يحدث عن تقاها ، ويزعم انه بنى لها بيتاً من قصب ، وانها كانت تقول له: « انا أمك الالهية ، ونور أمك الترابية » . والثانية هي المسماة بقرة العين؛ قال فيها : « ... فرأيت عندها من لطائف المعارف ، ما لا يصف واصف» . واما الثالثة « فالنظام » الملقبة « بعين الشمس » التي هزت شاعريته لفرط بهائها، ونظم فيها ترجمان الاشواق . قال في مقدمة هذا الكتاب بعد الاشادة بمحاسنها: «... فقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب احسن القلايد، بلسان نسيب رايق، وعبارات الغزل اللايق ، ولم أبلغ بعض ما تجده النفس ، ويثيره الانس، من كريم ودها، وقديم عهدها... فكل اسم اذكره في هذا الجزء فعنها اكني ، الخ ... »

ويطلب راحة روحه فلا يجدها إلا في التأمل ؛ حتى استقر في دمشق ، وقد جمع العلوم الكسبية والوهبية ، فعظم شأنه ووفد الآخذون عنه إليه . ولزم دمشق الى أن قضى فيها نحبه (تشرين ١٢٤٠) ودُفن على سفح جبل قاسيون ، وفي الموضع نفسه دفن ابناه من بعده .

أهم مؤلفاته . – اختلف الدارسون في عدد مؤلفات ابن عربي ، فقد ذكر جامي (١٤٩٤) في « نفحات الانس » انها بلغت نحو خمسمائة ، وقال الشعراني (١٥٦٥) انها اربعمائة وتزيد ، وأحصى بروكلمن منها مئتين . غير ان أهم المتبقي المتداول منها : الفتوحات المكية ، وفصوص الحكم ، وترجمان الأشواق ، نضيف اليها الديوان وشجرة الكون . ولقد رأينا أن نخص الثلاثة الأولى بكلمة موجزة نظراً لأهميتها في احتواء مبادئه الفكرية ، وتمهيداً للعرض المقتضب الذي أقمناه لتحديد بعض معالم فلسفته الصوفية :

أ – الفتوحات المكية [٣٤] : هو بمثابة موسوعة صوفية اشتملت على أكمل نظام لهذا المذهب ، جعلها المؤلف في ٥٦٠ فصلاً ، وجاء الفصل الـ٥٥٩ خلاصتها جميعاً .

يروي ابن عربي في سبب تأليفه الكتاب ان عالم الحق قد انجلى لناظريه ، فرأى النبي محمداً جالساً على عرش يحيط به الملائكة والأنبياء والأولياء ، فأمر الشيخ بأن يبث الناس كنه الأسرار الالهية . ثم يقول انه بينا كان يعتمر الكعبة ، بَصُر بروح سماوي تجلى له بصورة فتًى ، بهي الطلعة ، راح يُرشد خطاه الى الهيكل الحي ، غير المنظور ، المحجوب وراء الظواهر الميتة ؛ فاتضح لصاحبنا انه لا بد للعقل السامي من اختراق هذه الحجب ليتبلج الجمال المكنون في هيكل الكون الأعظم . وما إن يراه حتى ينهمر عليه نورٌ فياضٌ يبهره ، فيُصعق ، وتغمره غيبوبة المشاهدة السعيدة . ولما ثاب الى نفسه راح يتأمل الرؤى ، ويدوّن روائع الأسرار العجيبة .

ثم ولج الفتى الكعبة يصحبه ابن عربي ، فنفخ في صدر الشاعر أنفاسه كأنما

٣٤ – جاء ان ابن عربي سأل ابن الفارض شرح التائية الكبرى فأجابه ابن الفارض : ان افضل شرح لها هو الفتوحات المكية بالذات .

شاء أن يسكب في حُقّ قلبه خلاصة حقـــائق الموجودات ، وسأله بعدئذٍ أن يرسم صورة الشكل السماوي الذي تجمعت فيه أسرار الغيب والوجود .

ولا نرى هنا سبيلاً الى تحليل مضمونه في الجوهر ، والله ، والعالم ، والانسان الكامل ، والحلولية ، والاتحاد ، وما تخلله من عناصر المـــانوية ، والغنوصية ، والاسكندرانية ، والجمع بين السنّة وما لا يلائمها ، فإنا آتون على تحليل بعضه بايجاز في معرض الكلام على مناحي الرجل الفكرية .

ب - فصوص الحكم : يقع الكتاب في سبعة وعشرين فصلاً جعلها على لسان الأنبياء والأولياء ممن ورد في القرآن ذكرهم ؛ وفيهم : آدم ، ونوح ، وابراهيم ، واسماعيل ، ويوسف ، وعيسى ، وسليمان ، وموسى ، واختتمهم بمحمد . أمـــا الحجـــارة الكريمة المقصودة فهي كلمات الحكمة الالهية تصدر من أفواه البشر الكاملين ، وكل انسان كامل يحمل اسماً من أسماء الله الحسنى ، لذلك كان مظهراً من مظاهر الله ، وصفة خاصة من صفاته التي لا تحصى ، بحيث يصبح اسم النبي بعض اسم الله بالذات . وبعد ، فالكتاب يبحث في قلب الانسان من حيث هو امكانية إلهية تتلقى الله فيضاً نورانياً ، وتقرُب من ادراكه بالمعرفة لأن الله غاية المعرفة . والفصل الذي عقده ابن عربي لآدم هو خلاصة فلسفته الغيبية .

ج - ترجمان الاشواق : مجموعة من الشعر الغزلي ازدحمت فيها معـــاني الغزل ، وكثر فيها اللبْس وتعددت الاحتمالات ، مما أهاب بالشاعر أن يشرحه . وكان أن شنّع بعضُ الفقهاء قولاً أنكره ، فراح يشرحه ويدفع التهمة عنه ؛ قـــال : « انه قصد بما فيه من الأبيات الغزلية علوماً وأسراراً وحقائق ... وانمـــا فعله (شرحه) الشيخ تستُّراً ، حتى لا ينسب اليه لسان الغزل مع مـــا هو عليه من الدين والصلاح » .

وقد لا يشارك الشاعر في هـــذا الغزل الالهي من لم يعش السانحة الشعورية نفسها . غير انه يطيب للعقل الباحث أن يغوص على مكنون المعاني المخبوءة في حناياه ، وتستميله هذه الاناقة في الاخراج ، تكتنفها رؤى من الخيال الغريب ، وتجريد تجمّع وازدحم ، فاقتضى إعمال الفكر .

خلاصة فلسفته. – تفرّعت فلسفة ابن عربي، وتعقدت لفرط ما داخلها من عناصر فلسفية، وما تخلل الآراء من رؤى مبهمة، وما عرا العقل من حيرة. واننا سنحاول هنا أن نعرضها في خطوطها العامة، على أن نصطفي أبرز نواحيها في ما يتبع.

يرى ابن عربي:

١. أن الله واحدٌ، مطلق، وانه مصدر الوجود، ووجوده عين ذاته؛

٢. الكون أزلي ومخلوق معاً: هو أزلي من حيث هو في علم الله الأزلي، وهو مخلوق من حيث هو خارج الله في عالم الحس والاشكال والاحجام؛

٣. يتميز الله عما خلق، ومع ذلك فان الحق (أي الله) والخلق شيءٌ واحد؛

٤. إن انفصل الانسان عن الله فهو لا محالة خاضع للارادة الالهية؛

٥. كانت الموجودات أعياناً ثابتة لا تتغير، وهذه الاعيان الثابتة وسيط بين الواحد الذي هو حقيقة الفرد المطلقة، وبين عالم الكون والفساد؛

٦. لا يصبح الانسان الله، وانما يَعي المتصوف الله، فيعلم انه والله واحد؛

٧. الحقيقة المحمدية هي المبدأ الخلاّق، ويسميها حقيقة الحقائق، وهذا آخر ما تنتهي إليه نظرية الانسان الكامل؛

٨. كل نبي كلمة من كلمات الله؛ ومحمد رأس الأنبياء، وهو **الكلمة** (معرّفة)، وملتقى الكلمات الجزئية، وهو مجتمع النبوات المتفرعة.

إن الحقيقة المحمدية كانت مبدأ خلق العالم، والانسان الكامل هو سبب العالم، اذ ان الله قد خلق العالم ليعرف ذاته، ولا يعرف الله إلا الانسان الكامل وحده. فكأنما صُنع الكون من أجل الانسان الكامل؛ وهو صورة مصغرة للحقيقة الشاملة؛ وهو الذات الصغرى التي تنعكس فيها الذات الكبرى. وبالتالي فجميع الانبياء والاولياء مظاهر من الروح أو من الحقيقة المحمدية. ويعتبر ابن عربي أن جميع الانبياء أهل ولاية، وان صفة الولاية فيهم أسمى من صفة النبوة. ولكنه يصرّح بأن للأولياء خاتماً ايضاً، هو مظهر من مظاهر روح محمد؛ ويزعم انه

رأى بأم عينه هذا الخاتـم ، رآه في زمانه ، ورأى الطابع الذي عليه . ويرى انه هو – ابن عربي – خاتم الأولياء .

عناصر فلسفته . – وهي عديدة نجتزىء منها بما يلي :

١ . **الحب** : يرى ابن عربي ان الواحد شامل محيط بكل شيء ، فهو الارادة الواحدة والمبدأ الواحد ، وهو مصدر الاديان جمعاء، وهو الجمال والمحبة، وينبوع المعرفة التي لا تكون الا به .

ويرى ان الحب ثلاث درجات : الحب الطبيعي ، والحب الروحي ، والحب الالهي . ويعني بالحب الالهي محبة الواحد ، أي المحبـة الابدية ينبوع كل محبة أخرى . وإليك مؤدى قوله : في البدء ، قبل ان يكون للموجودات شكل ، كان الله في بساطته ووحدانيته يحب نفسه بنفسه ، وكان الحب سبباً من أسباب الابداع . ولما أحب الله نفسه ، أحب ايضاً «الاعيان الثابتة» التي في ذاته . وقد بدأت محبة الاعيان هؤلاء – على حد قوله في الفتوحات المكية – عندما كانت الاشياء في العماء ، اذ سمعت الله يقول لها : « كوني » .

أما الحب الروحي فيقصد به الحب الصوفي ، وآخر غايات هذا الحب اتحاد العاشق بالمعشوق . وقد تمّ هذا الاتحاد عندما اتخذ الحب الالهي شكلاً، وانصهر في الحب الكلي الشامل . وهذا الحب الشامل هو اسمى أنواع المحبة ؛ هو حب الكل ككل؛ وهو ايضاً حب الفرد، أي حب الذات والشكل الذي اتخذته الذات.

وغـاية الحب، في رأيه ، هي معرفة حقيقة الحب ؛ وحقيقة الحب والذات الالهية شيء واحد، لان الحب ليس صفة مضافةً الى الذات، ولا هو مجرد علاقة بين العاشق والمعشوق، انما هو الذات والمعشوق. ومحبة الجزئيات لا تسمّى حبّاً، لاننا لا نحب الفرديات لذاتها، وانما نحن نحبها بمقدار ما هي مظهر من مظاهر الله. فعندما نقول : إنا نحب الله ، أو نحب أي شيء ، فمعنـاه أنا نحب الله ، وأن الله يحب ذاته فينا وبنا[٣٥] .

....

٣٥ – هذا ما يقصده الفيلسوف سبينوزا اذ يقول : نحب الله حباً ابدياً ، لان حبنا لله انما هو حب الله لذاته ، وفهمنا لله انما هو تفكير الله بذاته ، من خلالنا .

وأما الحب الطبيعي ، فغايته ذاته . وبينما نرى في الحب الروحي ان النفس ، وجميع مشتهيات النفس ، تُهرق في سبيل المحبوب، نرى بخلافه في الحب الطبيعي أو العنصري ان المحبوب يزول ، ويبقى الحب للحبّ ؛ ولكن هذا الضرب ايضاً هو مظهر أدنى من مظاهر الحب الالهي .

ليس الحب غاية بذاته ، وليس له وجودٌ ذاتي ، وانما الجمال هو أصله وباعثه . نحن نُحب الله لانه جميل ، وهو يحبنا ، ويحبّ كل مـــا صنع ، لان ما صنعه جميل . ينبوع الحب مهما تنوّع هو جمـــال الله ، وجمال الله فوق كل شيء وكل شكل . إن الله يحب جمال الشكل لان جمال الشكل انعكاس لجماله ، وانعكاس لوجوده .

وبالحب يتجلى الله الواحد في الكون المتعدد ، وعليه فالحب أساس الخلق ؛ ولكنه ايضاً وسيلة للرجوع من الكثرة الى الواحد . ولذا يبلـــغ الحب اسمى درجاته في الانسان الكامل . وبعدُ فهو العنصر الجامع بين كل مـــا تشتت من ظواهر الوجود . به كان الوجود من الواحد ، وبه يكون الرجوع الى الواحد .

٢ . **الانسان الكامل** : يتفرع كلام ابن عربي على الحقيقة ، فهي تارة الروح الاعظم ، وفلك الحياة ، والقطب ؛ وهي طوراً القلم الاعلى ، والعرش ، والعقل الاول : تتنوع المظاهر والاسماء ، والحقيقة واحدة .

وحقيقة الحقائق منعكسة في العالم . هي كاملة ، والعالم الذي هو انعكاس لها كاملٌ ايضاً؛ وأكمل صورة لها هي صورة الانسان الكامل . ولهذه الحقيقة قوتان: **قوة الخلق** ، وقوة **المعرفة** ، وبها نرى ان الله يعي نفسه . وقد بلغ هذا الادراك الانسانُ الكامل الذي تحققت فيه الغاية من الخلق ، لان الغاية من الخلق هي مشيئة الله بأن يعرف ذاته؛ ولأن الله لا يعرف ذاته الا بواسطة الانسان الكامل .

وحقيقة الحقائق هي أول خطوة خطاهـــا المطلق في انحداره الى معرفتنا الانسانية .

وعلاقة الانبياء بالحقيقة كعلاقة الجزء بالكل ، اذ تجمّع في الحقيقة ما تفرّق فيهم ؛ وفيهـــا بُثت الحكمة ؛ ومنها تفرقت في الانبياء والاولياء ، وبلغت النبي

محمداً ، فأعطي «جوامعَ الكَلِم» . كلٌّ منهم يحمل جزءاً من الحكمة ، ويحمل اسماً واحداً من الاسماء الالهية ، وفي محمد وحده اجتمعت الاسماء كلها ؛ فهو رأس الصوفية ؛ وهو البرزخ الذي عبر عليه الوجود من الله الى عالم الكون والفساد ؛ وهو الصلة التي تربط القديم بالحادث ، والواجب بالممكن ، والفاعل بالقابل ؛ هو قطب الاقطاب ، والحق الذي به تم الخلق[٣٦] ؛ وهو الطريق الذي يعاد منه الى الجوهر المكنون .

ويكون الانسان كاملاً ، في رأيه ، بمقدار ما تحتوي نفسه من الصفات الالهية . وعليه فالكلمة ، من حيث هي حقيقة الحقائق ، تعبيرٌ عن المظهر الغيبي ؛ والكلمة ، من حيث هي الحقيقة المحمدية ، تعبيرٌ عن المظهر الصوفي ؛ والكلمة ، من حيث هي الانسان الكامل ، تمثل المظهر الانساني .

أما كمال الانسان الكامل فيرجع الى تجـلي الجمعية الالهية ، واجتماع حقيقة الحقائق وعالم الطبيعة ، ويرجع - صوفياً - الى انه في محاولته الصوفية يستطيع الاتحاد بالله . انه كامل بالقوة فلسفياً ، وكامل بالفعل صوفيّـاً . وعليه فكل انسان كامل ينبغي أن يكون بالحتم صوفياً ، اذ بالتصوف وحده يستطيع الوصول الى الاتحاد بالله .

وفي الانسان الكامل اجتمع ظاهر الكون وباطنه : جسمه شكل من أشكال العرش ، وروحه صيغة من صيغ الذات الالهية ؛ قلبه رسم مضغر لمثال الكعبة الذي هو «البيت المعمور» ، وقد جمع في خصائص روحه مـا اجتمع للملائكة والمريخ وزُحل والشمس[٣٧] . وهكذا يكون الانسان الكامل أتم تعبير اتحد فيه الله والكون .

مرّ بنا ان الواحد في رأي ابن عربي قد صنع الكون ليظهر فيه ، ويعرف به .

---

٣٦ - هو لا يعني محمد الانسان والشكل، وانما يقصد حقيقة محمد من حيث هو مبدأ فاعل، ومعلم ذاتي ، وقطب .

٣٧ - يشير أبو العلاء العفيفي ، في دراسته القيمة عن ابن عربي ، الى تـأثر شاعرنا بفلسفة خوان الصفاء ، لا سيا فيا هو منوط بعلاقة الفرد بالعالم الاكبر .

والانسان الكامل وحده هو الذي يعرفه ، وتتجلى فيه مظاهر الواحد على أتم صورة . هو يعرفه بمعرفة لا يشوبها الشك . « هو انسانُ عينِ الله » ، هو علة الخليقة ، أي ان حقيقة الخليقة تتحقق فيه ؛ ولولا الانسان الكامل لكان الكون بلا غاية ، اذ لولاه لما كانت معرفة الله ممكنة . واذاً فالكون وُجِد من أجل الانسان الكامل ؛ ومن أجله ، وفيه ، تجلى الله في الكون .

فينتهي به القول الى ان الانسان أكمل المخلوقات ، ولذا لم يكن بُد من احترامه والحرص على سلامته ؛ ان من احترم الانسان احترم الله . واذا زال الانسان الكامل زال الوجود ، كما يزول المعلول اذا تلاشت علّته . فزواله يعني ان الله لا يريد أن تُعرَف ذاته ، ولا أن يظهر في الكون ؛ عندئذ يتلاشى الكون المحسوس بأسره ، ولا يبقى إلا المجرد الواحد الى الأبد .

غير ان معنى « الانسان الكامل » لا يقف عند هذا الحد ، بل تزول حدوده ويضطرب المفهوم ، بحيث نتساءل : هل قصد ابن عربي المتصوف ، أم قصد الحقيقة المحمدية والنبوة والاولياء ، أم قصد الله بالذات ؟

ثم ان الوحي الالهي ينعكس في قلب العارف بألوانٍ شتى ، مختلفةٍ باختلاف ألوان الضياء المنعكس في البلور أو في الموشور ، وهذا موقوف على تهيؤ القلب القابل . فالقلب بمثابة وعاء يتلقى محتويات الذات الالهية والضياء الاسمى . وعليه أن يعرف نفسه ليعرف الله ؛ ولكنه لا يعرف نفسه الا بواسطة الله . فاذا كان الانسان الكامل غاية المعرفة ، يكون الله هو **الفاعل** ، ويكون الانسان الكامل الشاهدَ **القابل** . واذا كان الله هو غاية المعرفة فانه يتخذ في القلب أشكالاً تختلف باختلاف تهيؤ هذا القلب لِتلَقّي نورانية الله التي لا تُحد .

ولكن لا سبيل الى الاتحاد بالله ما دام الجسم موجوداً . إلا أن التأله أمرٌ ، في رأيه ، ممكن . ونهاية مطاف المعرفة نشوة غيبية ينهار فيها عالم الفساد ويفنى ، ولا يبقى غير الابدي الخالد بعد هذا الفناء .

٢ . **الحلول ووحدة الوجود** : يتفاوت حلول العقل الالهي في الكائنات بتفاوت استعدادها لقبوله . ولما كان الانسان أكملها احتواءً لخصائص هذا العقل ،

صحّ أن يطلق عليه اسم الخليفة ، والصورة (صورة الله) والكون الجامع ، أو الكون الصغير ، والمرآة التي تنعكس عليها صفات الله ، أو الله نفسه . وآدم عينُ لهذه المرآة الصافية ؛ والملائكة ، في رأيه، هم القوى التي تحرك هذا الكون، وقد سمّى الكونَ الانسانَ الكبير . والكون بأسره ، من أدنى جماده الى أسمى سماواته ، عمارة عقلية واحدة متصلة الاجزاء . والانسان الكامل هو حصيلة هذا الكون ، بل هو روحه ، وعلته ، وأفلاكه ، ومقاماته ، وحركته .

إن بين الكون المخلوق والله الحق صلاتٍ تجعل المجموع وحدة . وليس بين المخلوقات من يُدرك هذه الصلة الخفية التي تربط الكون المحسوس بالله إلا الانسان . هو يعرفها حقاً ويعرفها خلقاً، لان الخلق والحق قد اجتمعا فيه ، لكونه متصلاً بالحقيقة اتصالاً مباشراً ، ومتصلاً بالكون المحسوس مباشرة ، فبه وفيه ، تتحقق الوحدة الكونية الشاملة .

ويجعل ابن عربي الكون طبقاتٍ خمساً يسميها «الحَضَرات» ، تنضّد بعضها فوق بعض : فحَضْرة الحسّ انعكاس لحضرة المثال ، والمثال انعكاس لحضرة الارواح، وهكذا حتى نصل الى حضرة الذات الالهية المطلقة . وقلب المتصوف وحده انعكاس لها . والله فيها حاضر في كل آن ، ولا يكون قلب المتصوف حاضراً فيها غير آنٍ بعد آنٍ، وذلك اذ يبلغ حالة العارفين وتحل فيه نفحة الله. فاذا ما رفعت الحجب ، وتجلى الله ، زالت الكثرة ، وبدا للعارف ان الكون المتعدد بات واحداً ، وأن الله والعالم واحد ، زالت منه الغيرية ولم يبقَ إلا « الأنا » .

٤ . **الفناء** : الفناء – في رأيه – يفترض المرور تدريجاً في سبعة مقامات بواسطة الذوق الصوفي ، بغيةَ الاتصال بالله . أو جزناها فيما يلي :

أ – الفناء عن المعاصي ، وبه تصبح جميع أعمال المتصوف صالحة ، ما دامت بحد ذاتها أعمال الله . وليس للمتصوف في هذه المرحلة مقياس اخلاقي ، فهو في حضرة النور المحض، والخير المحض . وتختلف هذه الاعمال عن أعمال الانسان عندما يكون في حالة انفصال عن الله، أي في حالة الشرك وفي «حضرة الظلمة المحضة» .

ب – الفناء عن الاعمال ، وهو هنـــا يحمل على المعتزلة والاشعرية بالسواء في الحرية والتسيير ، ويعيد جميع الاعمال الى الله نفسه .

ج – الفناء عن صفات العالم المحسوس ، وأعتبار الله وحدة جامعاً لأعيان صفات العبد . فالمتصوف الحق هو الذي ينظر الى الله ، من الله ، في الله ، ومن خلال عين الله . والذي يبلغ هذه الرؤية لا يعود الى ذاته . ويرى ابنُ عربي أنه لا يعرف متصوفاً بلغ هذه الحالة من الفناء .

د – الفناء عن الذات الجسمانية ، بحيث لا يشعر بهـا المتصوف ، بل يشعر ببقاء الذات التي لا تتبدل .

هـ – الفناء عن العالم بأسره ، وعن النظر في الكون الظاهر ، وادراك الحق المحجوب وراء هذه الظواهر .

و – فناء المتصوف عن تأمله ، اذ يصبح الله هو المتأمِّل والمتأمَّل فيه : يُرى في شؤونه جمعاء .

ز – الفناء عن النسبي والخروج الى المطلق ، بحيث يتراءى للمتصوف ان الله **ذات الكون** وعينه وليس علته فقط. فيضحي الكون « حقاً في ظهور »، واذ ذاك تزول الاعتبارات الجزئية كلها وتُبلغ الغاية ، وهذا ما يسميه « منزلة تنزيه التوحيد » .

وهكذا فان كل بقاء يعقبه فناء إلا البقاء الاخير ، بقاء الله . وتسقط الحجب تباعاً ، فتتحرر النفس ويصل المتصوف الى محجة سعادته . لا يصل الى الله ، اذ الوصول اليه أمر محال، وانما يصل الى ذوق صوفي يشعر معه انه اتحد بالله، والذي كان « علم اليقين » اصبح « عين اليقين »، ووقف وجهاً لوجه حيال « حق اليقين ».

٥ – **حقيقة الدين** : يرى ابن عربي ان الاديان متفرعة ، وأن كلاً منها لا يحوي غير قسمٍ من الحقيقة ، ولذا بات لزاماً على المتصوف ألا يعتنق ديناً واحداً خشاة ان يضلّ السبيل وتغيب عنه معرفة الحق . فالله محيط بالايمان مهما تتنوع اشكاله ، ولذا كان النزاع بشأن الاديان أمراً باطـــلاً ؛ وكان كل نزاع دليلاً على

الجهل . إن في قلب الانسان إلهاً يحسه ، ويضرع إليه ، فكأنما هـــو يضرع الى نفسه . ما من امرىء يبتهل اليه تعالى إلا ويؤمن برحمته ، أكان مسلماً ام غير مسلم ، وانك حينما تتلفت ترَ وجهه .

وقد حاول ابن عربي أن يقرّب ويؤلف بين المسيحية والاسلام ، واتخذ لهذا التقريب أسساً ، منها : ان الثالوث المسيحي يكوّن وحدة يقابلها في القرآن : الله ، الرحمن ، والرب ؛ وان المسيحية قائمة على مبدإ المحبة ، وان المحبة قـــوام الايمان في الاسلام ايضاً .

٦ – **التخيير والتسيير** : يعتبر ابن عربي ان الانسان مسؤول عن اعماله ، لان اعماله صادرة عنه ، محددة بطبيعته ، وبالنواميس التي تقيد هذه الطبيعة . والنواميس ثابتة ابدية لا يبدلهـا مبدل ، حتى ولا الله نفسه . واذاً فكلُّ شيء مقدور منذ القِدم ؛ ولا يخرج الى **عالم الظهور** إلا مـــا هو مركوزٌ بالطبع وبالناموس في **عالم الثبوت** . ويردُّ ابن عربي قول الجبرية ، ولكنه لا يقرُّ مبدأ حرية العبد ، وانما يعمل الانسان ما يريده الله ان يعمـــل . واذا كانت اعمال الانسان وليدة الارادة الالهية ، فهل يعتبر العبد مسؤولاً عن اعماله ؟ ان النواميس هي نواميس الله ، ونواميس الله التي في الانسان تسيّرها طبيعـة الانسان ، ولذا كان الانسان مسؤولاً عن اعماله . ولكن الله هو الآمر ، والعبد هو المكلّف ، واعمال العباد وليدة الارادة الالهية ، فينشأ عنه ان المسؤولية الاخلاقية تقع على عاتق الله وعلى عاتق العبد . ولربما انجلت هذه الحيرة اذا تنبهنا الى ان الله ايضاً ليس مختاراً ، فهو لا يريد الا ما هو في طبيعة الموجودات .

٧ – **الخير والشر** : وهي قضية مرتبطة بمشكلة الحـق والخلق . ولا فرق – في رأيه – بين الخير والشر في المطلق . وان كان الله مصدر الخير ، فلا يجوز اعتبار الانسان مصدر الشر ، وانما يُقال ان بعض اعمـال الانسان تـُحمل محمل الشرّ . فالشر المحض لا يوجد بحدّ ذاته . الشر المحض هو العدم المحض ، وبخلافه الخير المحض ، فمعناه الوجود المحض ، والنور المحض [38] .

---

٣٨ – يعزى هذا المبدأ الى اصل زردشتي فيه النور يمثل الخير ، وتمثل الظلمة الشر ، بفارق=

فالله اذاً لم يخلق الشر . ولا يوجد الشر الا بالنسبة الى تعليم شرعي معين ، وبالنسبة الى مبدإٍ اخلاقيٍّ متواضعٍ عليه ، هو تقييم ذاتي وليس له وجود موضوعي ؛ وكذلك هو الخير . فالموجودات بذاتها ليست خيراً ولا شرّاً : فالالم ، والمرض ، والفقر ، والجهل ، والقبح ، والخطيئة ، مُنيتْ بنقص فعدّت شروراً ، ولو تفادينا هذا النقص لما عادت شروراً .

ويُسمى الشر شرّاً لاننا نجهل الخير المستتر فيه ، ونجهل الحكمة الالهية من خلقه . وبعدُ فان الله يغمر الموجودات جميعها برحمته .

أما الثواب فيكون في النعيم . ويجعل ابن عربي الفردوس في فضاءٍ سماؤه الفلك المكوكب وارضه الفلك الاطلس ؛ ويصف الحشر ، والميزان ، والصراط ، ومجيءَ الدّيان يوم القيامة يحف به حشد الملائكة ؛ كما يصف نعيم الجنة وعذاب الجحيم ، وقد قام بينهما برزخٌ هو المطهر . على انه ينوه بأن هذه الالفاظ مقاماتُ تشخّص ، ومعانٍ تُجسَّد ، ولا يجوز الاخذ بها على ظاهرها . فالجنة مثلاً هي الذات الالهية ، وجهنم معناها البعد ، البعد عن الله ؛ والعذاب متأتٍّ من شعور المعذبين بأنهم عن الله مُبعَدون ؛ والحشر معناه الجمع ، والمقصود هو جمع الارواح في الروح الواحدة الكونية الشاملة ؛ والقيامة هي رجوع الروح الى دارها بعد ان تحررت من الجسد بالموت . واذاً فالنعيم والجحيم – في رأيه – تصورات نفسية ليس الا . بل هو يذهب الى ابعد من ذلك ، فلا يرى فرقاً بين النعيم والجحيم ، ما دام اهل الجحيم قد نالوا المغفرة ، وظفروا بجنات النعيم ؛ ولا فرق غير ان الله يتجلى لاهل الجنة بعد ان رُفعت الحجب بينه وبينهم ، وان الحجب ما برحت مسدلة تفصل اهل النار عنه ؛ حتى اذا انقشعت تساوى أهل الدارين في السعادة الابدية . وهو يورد ان القرآن يقول بالخلود في الجحيم ، ولكن الجحيم الخالد شيء ، والعذاب الخالد شيءٌ آخر .

= ان الزردشتية جعلتها حقيقتين متناقضتين ومبدأين مستقلين ، وجعلها ابن عربي عبارة عن الوجود يمثله النور ، والعدم تمثله الظلمة .

نصوص مختارة

١ – من ديوان ابن الفارض

سائق الاظعان

سائقَ الاظعانِ يطوي البيدَ طيّ   منعِماً عرِّج على كثبان طيّ [٣٩]
وبذاتِ الشيْح عني إن مَرَرْ   تَ بحيٍّ من عُرَيب الجزع حيّ [٤٠]
وتلطف واجرِ ذكري عندهم   علهم ان ينظروا عطفاً إليّ [٤١]
قُلْ : تركتُ الصبَّ فيكم شبحاً   ما له ممّا براهُ الشوقُ فيّ [٤٢]
خافياً عــن عائــدٍ لاحَ كما   لاحَ في بُردَيه بعد النشر طيّ [٤٣]
صار وصفُ الضرّ ذاتياً له   عن عناء ، والكلامُ الحيّ لَيّ [٤٤]
بين أهليــه غريباً نازحاً   وعلى الاوطان لم يعطفه ليّ [٤٥]

٣٩ – كثبان طي : كناية عن المقامات المحمدية يلتمس ابن الفارض الوصول اليها .
٤٠ – يقول : ان مررت بأظعانك في المقام المكي حيه بذات الشيح . والمقصود بعطر الشيح ان المحبوب كالعطر لا يرى بالابصار .
٤١ – لقد تكثفت في الاظعان المادة ، فهو يدعوه الى تلطيف هذه المادة ليتقرب بالتلطف الى محبوبه .
٤٢ – مراده : أنه قد ذاب حباً حتى اضمحل ولم يعد لجسمه ظل ينطرح .
٤٣ – لقد اشتد زواله وفناؤه حتى لم يبد لزائره منه غير لمح سراب .
٤٤ – الضر : البلاء ؛ الحي : الحق ؛ اللي : الباطل ؛ يعود الضمير الى الصب . يريد : ان وصفه عين ذاته ، وقد التبس الكلام على هذا الوصف ، حتى اختلط ما كان واضحاً من قوله . –
٤٥ – اللي : العطف ؛ الاوطان : تمثل عالم الكون والفساد . انه غريب في هذا العالم بين اهله وخلانه ، لأن اثر البشرية عالق به يحول دون اتصاله بالغيب ، اي بعالم المحبوب .

نشرَ الكاشحُ ما كانَ له طاويَ الكشح قُبَيْل النأي طي[٤٦]
في هواكم رمضانٌ عمْرُهُ ينقضي مـــا بين إحياء وطي[٤٧]
صادياً شوقاً ، لصدّي طيْفكم جدُّ مُلتاح الى رؤيا وري[٤٨]
حائراً فيما إليـــه أمرُهُ صائرٌ والمرء في المحنـــة عي[٤٩]
والذي أرويه عن ظاهرْ ما باطني يزويه عن علميَ زي[٥٠]
ومتى أشكو جراحاً بالحشا زيد بالشكوى اليها الجرح كي[٥١]
سقمي من سُقم اجفـــانكُمُ وبمعسولِ الثنـــايا لي دُوي[٥٢]
لم يَرق لي مـــنزلٌ بعد النـّقا لا ولا مستحسَنٌ من بعد مي[٥٣]
نحلت جسمي نحولاً خَصرهـــا منه حالي ، فهو أبهى حُلـَّتي[٥٤]
عدتُ مما كابدتْ من صدّهـــا كبدي حلف صدّى ،والجفن ري[٥٥]

٤٦ – الكاشح : من اضمر العداوة ؛ وهو هنا الذي يحمل المرء على ملذات الدنيا . وكان هذا يضمر العداء قبل البعد ، فلما نأى الحبيب نشر بغضه .

٤٧ – يقول : صام عمره كله عن رؤية الاغيار منتظراً فيض الاسرار على قلبه والتجليات، يسهر في الطاعة ليل غفلته ونهار يقظته .

٤٨ – الصادي : العطشان ؛ ملتاح : مشتاق ؛ المعنى : قل ايها السائق انك تركت الصب ظمآن الى طيفكم . وسبب الظمأ انه شرب من بحر التوحيد بعد ان تجلى له الحبيب ، وكل من شرب من هذا البحر يظل ظامئاً اليه ، ولا دواء له يروي غليله الا الاضمحلال بالكلية .

٤٩ – عي : عاجز ؛ ومعناه : ان هـــذا الصب حائر في مصيره أيختتم بالسعادة ? أيختتم بالشقاء ? وهي حيرة معجزة .

٥٠ – يزوي : يسر ويطوي . يقول : لم اخترع ما اذكره لكم من المعاني الالهية . لقد تجمعت معاني الحق في باطني .

٥١ – في باطني جراح كلما شكوت ألمها ازداد قلبي اشتعالاً .

٥٢ – دوي : تصغير دواء ؛ يقصد بالعين وجفونها صور الاكوان المحسوسة وقد انكسرت من بهائها الاجفان. وجعل الكسر في الاجفان تنزيهاً للحق تعالى؛ ومعسول الثنايا كناية عن حضرة الاسماء الالهية الاربعة : الحي ، العالم ، المريد ، القادر .

٥٣ – النقا : قطعة من الرمل محدودبة ، وهي هنا كناية عن المقام المحمدي النقي . لقـــد دخل الشاعر طريق الحق بعد مجاهداته في طريق السلوك، فبان له ان المقامات كلها تجتمع في المقام المحمدي ، فلم يرقه شيء بعد ادراك الروعة في هذا السر المحجوب .

٥٤ – الخصر : كناية عن نفس السالك ، وهي وسط بين عالميه الارضي والالهي ؛ والنحول : الضعف ، وهو من محاسن الصورة الالهية .

٥٥ – يقول : صدت الحبيبة فارتوى جفني بالبكاء وظلت كبدي حرى صادية .

واجداً منذ جفـا بُرقعهـا ناظري من قلبهِ في القلبِ كي[٥٦]

أيُّ عيش مرّ لي في ظلّـه أسفي اذ صارَ حظي مِنه أي[٥٧]
أيْ ليالي الوصلِ ! هل من عودةٍ ؟ ومن التعليلِ قولُ الصبّ أي !

قلبي يحدثني

قلبي يحدثني بأنـكَ متلِفي روحي فداكَ عرفتَ أم لم تعرفِ[٥٨]
لم أقضِ حق هوَاك ان كنتَ الذي لم أقضِ فيه أسًى، ومثلي مَن يفي[٥٩]
فلئن رضيتَ بهـا فقدْ أسعفتني يا خيبـة المسعى اذا لم تُسعفِ[٦٠]
يا مانعي طيبَ المنامِ، ومـانحي ثوبَ السَّقام به، ووجدي المتلفِ[٦١]
فالوجـدُ باقٍ، والوِصال مماطِلي، والصبرُ فانٍ، واللقاء مسوّفي[٦٢]
ان لم يكنْ وصلٌ لديكَ، فعِد به أمَلي وماطل، ان وعدت، ولا تفِ[٦٣]

أخفيتُ حبَّكمُ فأخفاني أسًى حتى لـعَمري كدتُ عني أختفي[٦٤]

....

٥٦ – كنى بالبرقع عما حال بينه وبين مشاهدة محبوبه .
٥٧ – صار حظي : فات ، ولم يبق منه غير الاسى .
٥٨ – هو حديث القلب من أمر الله الى النفس الشهوانية ؛ وهو يخاطب الباري تعالى الذي لا يبقى إلا وجهه الكريم . وقد اخذوا على ابن الفارض قوله « ام لم تعرف » اذ نسب الجهل الى الله . ولعل المقصود تنزيه المحبة عن التزلف .
٥٩ – يخاطب الحق تعالى قائلا : بعد ان تجلى لي المحبوب أديت حق هواه بالفناء الكلي فما بقي إلاه . ومن احب مثلي فني وانعدم في وجود الحبيب .
٦٠ – اذا لم تسعف : اذا لم تساعد روحي على اللحاق بالروح الاعظم .
٦١ – مانعي : في الحاضر والمستقبل ؛ وفي البيت ، كما ترى ، السهاد ، والسقام ، والوجد حتى التلف .
٦٢ – الوجد : ما يجده المحب من شدائد حبه ؛ ماطل : وعد مرة بعد اخرى .
٦٣ – يقول : إن لم يتح لي الرجوع اليك بعد ان فنيت فيك، فلا تقطع رجائي بوصالك من جديد ، ففي وعدك ، وإن لم تف به ، سعادة نفسي .
٦٤ – يريد : انني كتمت هذا الهوى حتى شفني وبراني وكادت ذاتي لا ترى ذاتي .

وكتمتُه عني فلو أبديتُه لوجدتُه أخفى من اللُّطف الخفي[٦٥]
دع عنكَ تعنيفي، وذق طعمَ الهوى، فاذا عشقتَ، فبعد ذلك عنِّفِ[٦٦]
برحَ الخفاء بحبِّ مَن لو في الدُّجى سفر اللثامَ، لقلتُ: يا بدرُ اختفِ
وان اكتفى غيري بطيفِ خياله، فأنا الذي بوصالهِ لا اكتفي[٦٧]
لو قال تيهاً: قِف على جمر الغضا، لوقفتُ ممتثلاً، ولم أتوقَّفِ
منّى له ذلُّ الخضوع، ومنه لي عِزُّ المنوعِ وقوّةُ المستَضعِفِ[٦٨]
وعلى تفَنُّن واصفيهِ بحسنِهِ يفنى الزمانُ وفيه ما لم يوصفِ[٦٩]
فالعينُ تهوى صورةَ الحسن التي روحي بها تصبو الى معنًى خفي[٧٠]
يا أختَ سعدٍ من حبيبي جئتِني برسالةٍ أدّيتِها بتلطُّفِ
فسمعتُ ما لم تسمَعي، ونظرتُ ما لم تنظري، وعرفتُ ما لم تعرفي[٧١]
إن زار يوماً، يا حشايَ تقطَّعي كلفاً به، او سارَ، يا عينِ اذرفي
ما للنوى ذنبٌ ومن أهوى معي إن غابَ عن إنسان عيني فهو في[٧٢]

---

٦٥ – أي: انه لم يبح لنفسه بهذا الهوى، ولو انه فعل، لرآه يخرج عن الاعتبارات التي يمكن ادراكها.

٦٦ – يُلمع في هذا البيت الى التجربة الروحية في الحب لدى المتصوفة اذ لا يدرك نعيم هذا الهوى من لم يتحسسه.

٦٧ – يشير الى مبدإ الترقي في مدارج الاتحاد.

٦٨ – في البيتين خضوع العاشق، وعذابه، وذله، وامتناع المعشوق وقد عزّ وصاله.

٦٩ – في تعليل البوريني ان الحقيقة المحمدية هي النور المادي الذي خلقه الله في البدء، وتفنى الدنيا ويتولى الزمان ولا يبلغ الواصفون هذا الجمال الكلي الذي لا حد له.

٧٠ – صورة الجمال المحسوس نقطة انطلاق الحب. غير ان العاشق الصوفي لا يقف عندها وانما يبحث وراءها عن الحق والجمال المعنوي واللطائف الخفية.

٧١ – سعد: من قبائل العرب وهن كثر. والى هذه القبيلة ينتهي نسب الشاعر ونسب النبي، فحليمة التي ارضعت النبي من بني سعد؛ واخت سعد كناية عن روحه؛ المتلطفة من التلطف: قصد عنصر الروح اللطيف، وهو يخاطب نفسه قائلاً: سمعت من روح الله، ورأيت من وجود الحق، وتجلياته المبينة، ما لم تتسن لك رؤيته.

٧٢ – اي ان محبوبي معي لا يبارحني. والبعد عنه التفات من المحبوب الى سواه. وغيبته عن العين تكون باشتغال العاشق بصور الكون حتى تنقشع الحجب ويرى الحبيب بعين القلب، وما يبقى في الوجود الا الحق.

جنين الى اللقاء

أرجُ النسـيم سرى مِن الزوراءِ سَحَراً فأحيا مَيِّتَ الأحيـاءِ [73]
... فسكِرتُ من ريا حواشي بردِهِ وسرت حُميَّا البُرء في أدوائي [74]
كَلَم السُّهادُ جفونـه فتبادرت عبراتُه ممزوجـةً بدمـاء [75]
واحسرتي ! ضاعَ الزمانُ ولم أفز منكم أُهيـلَ مودّتي بلقـاء
إن ينقضي صبري فليسَ بمنقضٍ وجدي القديمُ بكم ولا بُرَحائي [76]
وحياتكم يا اهل مكة ، وهي لي قسمٌ ، لقد كلِفت بكم أحشائي
حُبّيكُمُ في الناس أضحى مذهبي وهواكُمُ ديني وعقـدُ ولائي
وكفى غراماً أن ابيتَ مُتيَّماً شوقي امامي والقضـاءُ ورائي [77]

السكر الروحي

شربنا على ذكرِ الحبيب مُدامـة سكرنا بها من قبل أن يُخلق الكرمُ [78]
لها البَدرُ كأسٌ وهي شمسٌ يُديرها هِلالٌ، وكم يَبدو اذا مُزجت نجمُ [79]

....

٧٣ – الزوراء : اسم لبغداد ، وموضع بالمدينة قرب المسجد وهو الغالب هنا . وربما قصد بها الحقيقة المحمدية . وقد كنى بأرج النسيم عن انتشار ما تحمله الروح من المعارف الالهية . أحيا : أي بالحياة الابدية .

٧٤ – الحميا : سورة الكأس او اسكارها ؛ الادواء : جمع داء .

٧٥ – هنا يستأنف الحديث عن نفسه بضمير الغيبة .

٧٦ – البرحاء : الشدة . تتجاذب الشاعر قوتان : الصبر والوجد ؛ والوجد حال ادوم .

٧٧ – انه بين شوق يحدوه الى الحبيب الذي هو الحق، وقضاء محتوم يتحكم به .

٧٨ – الحبيب: ذات الخالق القديم؛ المدامة: المعرفة الالهية والشوق اليه تعالى؛ قبل ان يخلق الكرم: قبل الوجودالمحسوس؛ فذكر الحبيب يوجب الغيبة الكلية السعيدة. والضمير في شربنا يعود الى السالكين .

٧٩ – البدر هنا هو العارف الصوفي الكامل ؛ والانسان الكامل كأس للحبيب الذي هو الخمرة ، ومنه يشرب المريد الصادق ، حتى اذا فعل فني فيه في الكم والكيف . فالمدامة حقيقة نورانية ، ازلية ؛ يديرها : ينشر صفاتها الحسنى ؛ النجم : سبيل الهدى .

ولولا شذاها ما اهتديْتُ لحانها   ولولا سناها ما تصوّرها الوهمُ ٨٠
يقولونَ لي صِفها فأنت بوصفها   خبيرٌ، أجل عندي بأوصافها علمُ
صفاءٌ ولا ماءٌ، ولطفٌ ولا هواً،   ونورٌ ولا نارٌ، وروحٌ ولا جسمُ ٨١
تَقَدّمَ كلَّ الكائنات حديثُها   قديماً، ولا شكلٌ هناكَ ولا رسمُ ٨٢
وقامتْ بها الاشياءُ، ثمّ لحكمةٍ   بها احتجبتْ عن كل ما لا له فهمُ ٨٣
وهامتْ بها روحي بحيثُ تمازجا اتحاداً ولا جِرمٌ تخلّلهُ جِرمُ ٨٤
فخمرٌ ولا كرمٌ، وآدم لي أبٌ   وكرمٌ ولا خمرٌ، ولي أُمها أمُّ ٨٥
وقد وقعَ التفريقُ والكلُّ واحدٌ،   فأرواحُنا خمرٌ، واشباحنا كرمُ ٨٦
ولا قبلها قبلٌ، ولا بعدَ بعدها،   وقبليّةُ الابعادِ فهي لها حتمُ ٨٧
وعنديَ منها نشوةٌ قبل نشأتي   معي ابداً تبقى وإن بليَ العظمُ ٨٨
على نفسه فليبكِ من ضاع عمرهُ   وليس له فيها نصيبٌ ولا سهمُ ٨٩

....

٨٠ – شذاها : يقصد عالم الروح الاعظم ؛ الحان : كناية عن الحضرة الالهية . فكأنما عطر الله قد شاع في الاكوان فملأها أرجاً ؛ سناها : نور العقل الانساني ؛ الوهم : يريد الصورة الذهنية التي لا تقع منا بحس .

٨١ – يريد : انها روحانية منزهة عن العناصر الاربعة التي تتألف منها الاكوان : الماء والهواء والتراب والنار ، لا توصف بها ولا تتصل .

٨٢ – تقدم : سبق في الذات ؛ حديثها : الكلام النفسي الالهي ؛ لا شكل ولارسم : يقصد ان الكائنات الممكنة المحدثة وحدها ذات اشكال ورسوم ، اما في البدء فلم يكن غير القديم الذي لا يحتويه حجم أو شكل .

٨٣ – اذا احتجبوا بأنفسهم عن شهود ربهم انكروا ما لم يفهموه من كلام العارفين .

٨٤ – الجرم : الجسد . يريد : ان هذا الاتحاد ليس كاتصال الاجسام بالاجسام ، وانما هو كوجود النخلة بالقوة في نواتها .

٨٥ – الكرم: يكني بها عن عالم الممكنات . جملة: وآدم لي اب ، منصوبة على الحالية. فهو في الظاهر من جملة الممكنات المنعدمة، وفي جوهر وجوده متصل بذات الحق الازلي .

٨٦ – هذا البيت تفسير لسابقه ؛ وفيه ان الاروح كلها تفصيل للروح الاعظم . أراد بالاشباح عالم الظلال والممكنات الذي يسري فيه اكسير الروح الالهي وحقائقه .

٨٧ – اي : ان الحضرة الالهية منزهة عن قيود المكان والزمان ، وهي واحدة في الازل .

٨٨ – يريد : ان هذه النشوة الالهية كانت فيه منذ البدء ، حيث لا ابتداء ، وستبقى الى ما لا انتهاء .

٨٩ – من لم يفنِ العمر في مشاهدة الحق فقده .

الفناء والمشاهـــدة

تجلي المحبوب الحقيقي :

سقتني حُميّا الحبّ راحة مقلتي ... وكأسي محيّا من عن الحسن جلّتِ ٩٠
فكلُّ مليحٍ حُسنُهُ مِـــن جمالها ... معارٌ له ، بـــل حسنُ كل مليحةِ
ومـا ذاكَ إلا ان بدت بمظاهرٍ ... فظنوا سواها وهي فيهـا تجلتِ
بدت باحتجابٍ ، واختفت بمظاهرٍ ... على صُبَـغ التـلوين في كل برزةِ
وما برحت تبدو وتخفى ، لعلةٍ ، ... على حسب الاوقات ، في كل حقبةِ
وتظهرُ للعشاق في كل مظهـــر ... من اللبس في أشكال حسنٍ بديعةِ
ولسنَ سواها ، لا ، ولا كنَّ غيرها ... وما ان لها في حُسنها من شريكة ٩١

الحب في طوره الاول :

هَبي ، قبلَ يُفْني الحبُّ مني بقيةً ... أراكِ بهـــا ، لي نظرةَ المتلفتِ
فمنذي لسكري فاقـــةٌ لإفاقةٍ ... لها كبدي ، لولا الهوى ، لم تفتّتِ
ولم أحْكِ في حُبِّيكِ حالي تبرمـــاً ... بها لاضطرابٍ ، بل لتنفيس كربتي
ويمنعني شكوايَ حُسنُ تصبُّري ... ولو أشكُ للاعداء ما بي لأشكتِ
وما حلّ بي من محنةٍ فهو منحةٌ ... وقـــد سلمت من حلّ عقدٍ عزيمتي
وكلُّ أذىً في الحبّ منك إذا بدا ... جعلتُ له شكري وكانَ شكيَّتي ٩٢

٩٠ - فيه رجوع الى الحب والخمر والكأس على نحو ما تبين في الخمرية اعلاه . اما قوله ان المحبوبة جليّت عن الحسن ، فمراده به ان الحق المطلق فوق الجمال لا يناله وصف الواصفين .

٩١ - يريد : ان مظاهر الجمال كلها ، على تنوعها ، انما هي فروع من جمال الروح الالهي الحبيب ، وهو مخفي وراء الحجب والاصباغ والاشكال . وما روعة الوجود غير روعته تعالى ، وليس له في كماله شريك .

٩٢ - يخاطب المحبوبة يسألها أن تمن عليه برؤيتها قبل ان يعروه الفناء . ويلتمس العذر عن شكواه مما يعاني من ألم هواه . ولو انه افضى بالسر الذي يبرحه للعدو لرق العدو لحاله . وهو في ذلك كله متصبر راض يعد الالم هبة . وهذه هي لذة الالم .

الموت في المحبة حياة :

فلم تهوني ، ما لم تكن فيّ فانياً ، ولم تفنَ ، ما لا تجتلي فيك صورتي[93]
وجانبْ جنابَ الوصلِ ، هيهاتَ لم يكن وها أنت حيٌ ، إن تكن صادقاً مُتِ[94]
هو الحبُّ ، إن لم تقضِ ، لم تقض مأرباً من الحبّ ، فاختر ذاكَ او خلّ خُلّتي[95]

الفناء سبيل الصفاء :

فأفنى الهوى ما لم يكن ثمَّ باقياً هنا من صفات بيننا فاضمحلتِ[96]
فألفيتُ ما ألفيتُ عنيَ صادراً إليَّ ومني وارداً بمزيدتي[97]
وشاهدتُ نفسي بالصفات التي بها تحجبتُ عني في شهودي وحجبتي
واني التي أحببتُها لا محالةً وكانت لها نفسي عليّ محيلتي[98]

من الوجود الى الشهود :

جلتْ في تجليها الوجودَ لناظري ففي كل مرئيٍ اراها برؤيةِ[99]
واشهدتُ غيبي اذ بدت ، فوجدتني هنالك ، اياها بجلوة خلوتي[100]
وطاحَ وجودي في شهودي ، وبنتُ عن وجود شهودي ماحياً غير مثبت[101]

....

٩٣ – لا يسمي الحب كذلك الا اذا تم الفناء في المحبوبة ، ولا يكون ما لم تتضح في نفس العاشق صورة معشوقه الاسمى .

٩٤ – جانب : حاذر ؛ جناب : قرب ؛ ومراده : لا يكونن وصل الا بالموت ، اذ الحياة وعي واقتراب من عالم الظلال المحسوس .

٩٥ – الخلة : المصادقة ، والخلة : ضرب من الشجر الشائك ؛ والمعنى يستقيم في الاحتمالين ، والاول هو الارجح ، فيكون مقصوده : فاما ان تموت أو تدعني وشأني .

٩٦ – بالحب زالت الصفات الجسمانية التي هي الحجب الفاصلة ما بينه وبين محبوبته .

٩٧ – يريد : انه هو البداية والمصدر ، وهو المنتهى والمآل .

٩٨ – بعد ارتفاع الحجب تكشفت ذاته لذاته ، واتضح له ما كان قد شبه له والتبس عليه .

٩٩ – هي التي أظهرت الوجود لناظريه فبات يراها في كل موجود .

١٠٠ – يقول : ولما تجلت عرفت أن ذاتي هي عين ذات المحبوبة .

١٠١ – طاح به : ذهب به وأفناه ؛ بنت : من بان ، اي بعُدَ وشط . ومراده : أن وجود الشاعر قد امحى في المحبوبة التي شاهدها . والمحو وجود سلبي مختلف عن الاثبات الذي هو الوجود المحسوس خاصة .

وعانقتُ ما شاهدتُ في محو شاهدي بمشهده للصحو من بعد سكرتي[١٠٢]
فصرتُ حبيباً بل محبّاً لنفسه وليس كقولٍ مرَّ : نفسي حبيبتي

وحدة الوجود :

أروحُ بفقدٍ بالشهـود مؤلفي وأغدو بوجدٍ بالوجود مُشتتي[١٠٣]
يفرّقـني لـبي التزاماً بمحضري ويجمعني سلبي اصطلاماً بغيبتي[١٠٤]
إخالُ حضيضي الصحوَ والسكر معرجي اليها ، ومحوي منتهى قابِ سدرتي[١٠٥]
وشفعُ وجودي في شهوديَ ظلّ في اتـ حادي وتراً في تيقظ غفوتي[١٠٦]
تعانقتِ الاطرافُ عنديَ وانطوى بساط السوى عدلاً بحكم السويةِ[١٠٧]

القطبية مصدر الوجود :

في دارتِ الافلاكُ فاعجب لقطبها الـ محيط ، فانَّ القطبَ مركزُ نقطةِ[١٠٨]
وكلهُمُ عن سبقِ معناي دائرٌ بدائرتي ، أو واردٌ من شريعتي

١٠٢ – لقد تحصل له صحو رائع بعد السكر الذي انتشى به بما شاهده في باطنه؛ ومرد هذا الصحو الى أن المحبوبة هي الوجود المطلق. والصحو يعقب السكر ، والسكر أعلى درجات الغيبة.

١٠٣ – يقصد ان الوجد يشعره بوجود ذاته ويبعده بالتالي عن محبوبته ، وان الشهود يفقده هـــذا الشعور.

١٠٤ – اصطلاماً : مصدر من اصطلم ، اي استأصل . هـذا البيت تتمة لسابقه ؛ يريد فيه : أن العقل هو سبب التفرقة ، وان الجمع والاتحاد لا يتمان الا في حال الغيبة .

١٠٥ – معرج : مرقاة ؛ قاب : قرب ؛ سدرة : من قولهم سدرة المنتهى ، وهي شجرة نبق عن يمين عرش الرب ، فيستقيم في هذه الرحلة الروحية ان اولها الحضيض وآخرها الاتحاد بالمحبوب الالهي . .

١٠٦ – الشفع : من شفع الشيء صيره زوجاً بعد ان كان واحداً ؛ الوتر : الواحد؛ يرى ان غيبوبته بذاتها هي اليقظة الواعية ومراده : ان وجوده وشهوده ظلاً متمايزين حتى كانت غفوته اليقظة ، فكان الاتحاد .

١٠٧ – اي : تجمع ما كان شتيتاً ، ولم يعد ثمت تمييز بين الانية والغيرية ، بين المحبوبة والشاعر اذ انهما قد تساويا في معادلة الوجود .

١٠٨ – كان الانسان الكامل قطباً حسياً او « وتداً » ثم اصبح قطباً معنوياً تدور عـــلى محوره الافلاك . وتراه يكني به عن الحقيقة القديمة الشاملة .

ورُوحيَ للأرواحِ روحٌ ، وكلُّ ما ترى حسناً في الكون من فيض طينتي[109]
ومن عهد عهدي قبلَ عصر عناصري الى دار بعث قبل انذار بعثة
إليَّ رسولاً كنتُ منيَ مرسلاً وذاتي بآياتي عليّ استدلّتِ[110]
ولولاي لم يُوجد وجودٌ ، ولم يكن شهودٌ ، ولم تُعهَد عهودٌ بذمة
فلا حيٌّ إلا عن حياتي حياته ، وطوعُ مُرادي كل نفسٍ مريدة[111]

٢ – من أدب ابن عربي

من ترجمان الاشواق

دين :

لقد صارَ قلبي قابلاً كلَّ صورةٍ فمرعًى لغزلانٍ ، وديرٌ لرهبان[112]
وبيتٌ لاوثان ، وكعبةُ طايفٍ وألواحُ توراةٍ ، ومصحف قرآن[113]
أدينُ بدينِ الحبِّ أنّى توجهت ركايبهُ ، فالحبُّ ديني وايماني[114]

....

١٠٩ – في هذا البيت والبيت الذي سبقه يرد الشاعر الى الحقيقة القطبية الشاملة كل وجود حسي وروحي وجميع الشرائع .

١١٠ – اي : كان نبياً قبل نزول الرسالة . وعزوا الى النبي انه قال : « انا أول الناس في الخلق » ، وانه قال ايضاً : « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » .

١١١ – اشارة الى خضوع ارادة العاشق للمشيئة القديمة .

١١٢ – يريد : ان الاحوال الصوفية قد تعاقبت على قلبه فاتخذ الله فيه اشكالاً مختلفة ،فاذا قلبه يصبح مرعى للحب وديراً للصلاة .

١١٣ – بيت الاوثان : كناية عن الحقائق الالهية التي يسعى اليها ؛ والطواف في الكعبة : اراد به الارواح القدسية التي تحيط بقلبه ؛ والواح التوراة : العلوم الموسوية التي انتهت اليه ؛ والقرآن : لما احتواه من الحكمة المحمدية .

١١٤ – يريد : ان الحب هو العنصر الجامع بين ما تفرق من مظاهر الحقائق والاديان . جاء في القرآن الكريم : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم . » (آل عمران : ٣١) .

حب :

رأى البرقَ شرقياً فحنَّ الى الشرقِ ولو لاح غربياً لحنَّ الى الغرب[115]
فإن غرامي بالبريق ولمحِـــهِ وليسَ غرامي بالاماكن والترب[116]
روت لي الصَّبا عنهم حديثاً معنعناً عن البث، عن وجدي، عن الحزن، عن كربي
عن السُّكر، عن عقلي، عن الشوق، عن جوًى،
عن الدّمع، عن جفني، عن النار، عن قلبي
بأن الذي تهواهُ بينَ ضلوعـــكم تقلّبه الانفاسُ جنباً الى جنب[117]
فقلتُ له : بلـّغ اليـه بأنـّه هو الموقد النارَ التي داخل القلب
فإن كان اطفاءٌ، فوصلٌ مُخلـّدٌ، وان كان احراقٌ فلا ذنب للصب[118]

لقـــاء :

طال شوقي لطفلةٍ ذاتِ نثرٍ ونظامٍ، ومنبرٍ، وبيان[119]
من بناتِ الملوكِ، من دار فرسٍ من أجلِّ البلاد، من اصبهان[120]
هي بنتُ العراق، بنتُ إمامي وأنا ضدّها، سليلُ يماني[121]
لو ترانا برامـةٍ نتعاطى أكؤساً للهوى بغير بَنان
والهوى بيننا يسوقُ حديثاً طيّباً مطرباً بغــيرِ لسان
لرأيتم ما يَذهبُ العقلُ فيه يَمـــنٌ والعراقُ معتنقان

....

١١٥ – الشرق : موضع الذات الالهية ؛ والغرب : عالم الحسن والظاهرات الكونية .

١١٦ – لا يميل الى هذه المظاهر الكونية المحسوسة الا بمقدار ما يتجلى فيها المعشوق الالهي .

١١٧ – في هذا البيت وما سبقه مـــا يدل على درجات التقرب والاحوال التي تتولد في حياته الشعورية .

١١٨ – تملكته النشوة، فان اسدلت الحجب أرجىء الاتصال، وإن ظل التجلي تم الفناء .

١١٩ – انه مشوق الى التي في حوزتها الحكمة واسرار الحق . وفي شرح ابن عربي انه اراد انواع الحكمة الصوفية التي وراء حجاب «نظام الفارسية» .

١٢٠ – من بنات الملوك : لانها متصوفة عارفة، والمتصوفون ملوك على هذه الارض .

١٢١ – اراد بالعراق : القسوة والامتناع وعراقة الحكمة ؛ وباليمن : الايمان، وما فيه من الحكمة الطاهرة والنفس الرحماني . وهو يقيم الطباق بين خصائص العـــاشق والمعشوق والاضداد قد اجتمعت في ذات الحق، فهو على حد قول ابي سعيد الكراز مجتمع الاضداد :الاول والآخر، والظاهر والمكنون .

حنين :

يا مَبسماً أحببتُ منه الحبَبَـــا ويا رضاباً ذقتُ منه الضَّرَبا ١٢٢
يا قمراً في شفَقٍ، من خَفَرٍ في خدّه لاح لنـــا مُنتقبا
لو أنهُ يُسفِرُ عن برقعهِ كان عذاباً، فلهذا احتجبـــا
شمسُ ضحًى في فلكٍ طالعةٌ غصنُ نقًى في روضةٍ قد نصِبا ١٢٣
ظِلْتُ لها من حذرٍ مرتقباً والغصنُ أسقيه سماءً صيّبا ١٢٤
إن طلعت كانت لعيني عجباً او غربَت كانت لِحَيْني سببـــا
مُذ عقَد الحسنُ على مفرِقها تاجاً من البرّ، عشقتُ الذهبا ١٢٥

جمال :

طلعت بينَ أذرعات وبُصرى بنتُ عشرٍ واربعٍ ليَ بدرا ١٢٦
قد تعالتْ على الزمانِ جلالاً وتسامت عليه كِبراً وفخرا
كلُّ بدرٍ اذا تناهى كمالاً جاءهُ نقصه ليُكمل شهرا
غيرَ هذي، فما لها حركاتٌ في بروجٍ، فما نشفّعُ وترا ١٢٧
حُقّةٌ أودعت عبيراً ونشراً روضةٌ أنبتت ربيعاً وزَهْرا ١٢٨
انتهى الحسنُ فيكِ أقصى مداهُ ما لِوسعِ الامكان مثلك أخرى

١٢٢ – الحبب : المقصود به هنا ما يتفرق على اديم النفس من نفحات الحياة الالهية والعلم الالهي ؛ الرضاب : أراد به علم الاتحاد وحسن طعمه في مشاعر الفؤاد .

١٢٣ – اشارة الى التبدل والتحول في الصور .

١٢٤ – جعل يرتقبها قبل كل شيء في كل شيء ؛ الغصن : كناية عن العلم الالهي الذي قد يسقى فيثمر به قلبه .

١٢٥ – يريد بالذهب التحرر من ادران اا-الم المحسوس .

١٢٦ – لان هذه الاماكن هي آخر الحدود التي بلغها النبي في سفره الى سورية ؛ وبنت اربع عشرة : دلالة على النفس الصافيةالكاملة ؛ لان ١ + ٢ + ٣ + ٤ تعادل ١٠ وهي العدد الكامل . فاذا اضفنا اليها العدد ٤ ساوت ١٠ + ٤ = ١٤ ، وهذا ما يجاوز الكمال بكمال مضاف اليه ؛ والقمر يكتمل بدراً في الليلة الرابعة عشرة لاستهلاله .

١٢٧ – اي : انها في كالها غدت مستقلة عن كل شيء اذ لا يجانسها شيء.

١٢٨ – العبير والنشر : استعارة تدل على العلوم الالهية .

من الديوان

فرع وأصل :

... أنا على حُكم النوى فليس شيءٌ بيدي
مقيدٌ في وقتنـــا ما بين امسٍ وغدِ[129]
جسمي لُجَيْنٌ خالص حقيقتي من عسجد[130]
كالقوسِ نشئي ، ولذا عينُ قوامي حيَدي[131]
يقول ربي : انه خلقني في كَبدِ
فكيف أرجو راحةً ما دمتُ في ذا البلد[132]
لو لم يكُنْ لي كفؤاً كخالقي من أحدِ
فالنعتُ نعتٌ واحدٌ في عين ذات العدَد
وانـــني لِخَالِقي في خلقِنا كالعدد[133]

طبيعةُ الكونِ له أهلٌ ، وعين الاحد
بعلٌ لها ، فاجتمعا على وجودي وقدِ[134]
ما قلتُ ذا عن نظرٍ قد قام بي في خَلَدي
وانمـــا قـــرَّره عندي رسولُ الصمَدِ

....

١٢٩ – النوى : البعد ؛ انه عبد الغد ، والزمان العابر .
١٣٠ – حقيقتي من عسجد : أي خالصة من المادة ، فاذا هي صفت صفا الجسم ايضاً .
١٣١ – الحيد : الميل والاعوجاج ، كأنما يريد ان المتناقضات قد اجتمعت فيه .
١٣٢ في ذا البلد : عالم الاجسام .
١٣٣ – في الابيات الثلاثة ان الله لا شبيه له، غير ان الكون صدر عنه صدور الاعداد عن الواحد ، ونسبتها اليـه كنسبة الاعداد الى الواحد مصدرهـــا ، وهي نظرية الاسكندرانيين ، تحدرت اليهم من الفيثاغوريين .
١٣٤ – أهل : امرأة ؛ عين الاحد : عين الله الواحد ؛ بعل : زوج ؛ يقول : يحمل جسمي خصائص الطبيعة في اخلاطها الاربعة، وتحمل روحي ما تراه عين الله وتعرف ، فاذا انا سليلها . وفيه رجوع الى مبدأ القطبية من ان القطب قـــد تفرع جسده فاتخذ الكون اشكاله الجسمانية ، وتفرعت روحه المنحدرة من روحة تعالى فسرت في الكائنات .

فكان يُملي ، وأنا أكتبُ عنه بيدي[135]
وهكذا الامرُ ، ولا يعرفه من أحدِ
غيرُ إمامٍ سابقٍ بالخير ، او مُقتصدِ
والغيرُ لا يعرفه في الحال ، بل في الأبد[136]
وكلُّ فرعٍ راجعٌ لاصله لم يَزِدِ[137]

وحدة وكثرة :

إلهي ! إذا ناديتُ فالسَّمع أنتمو ولبّاكَ مَن لبّاكَ انت المترجم[138]
توحّدت الاشياءُ اذ كنتَ عينها وما ثمَّ إلا سامعٌ ومكلّم
بـ «كُنْ» ، وهو قول الله ، والامر أمره وقد جاء في القرآنِ معناه عنكم[139]

تقسَّمَ في الاحساسِ مَن هو واحدٌ عزيزٌ ، نزيه الذاتِ ، لا يتقسَّم[140]
بإخباره عن نفسه ، لا بعقلِنا فيُعلنُ ما عقلي به يتكتم[141]
نظرتُ إليه من قريبٍ ، وانني بجدّي بعيدٌ ، والحدودُ توهم[142]

....

١٣٥ - النظر : النظر الفلسفي والبرهان العقلي . يقول : هذا ما لم يثبته البرهان ، وانما قررته تعاليم النبي في شرعه ، فأملى النبي وجعل الشاعر يدوّن ما املي عليه .

١٣٦ و ١٣٧ - ان هذا السر لا يدركه احد غير العارفين من اهل التصوف ؛ اما سائر الناس فلا يرقون الى الحال الذوقية ، فقصروا عن ادراكه ، وغابت عنهم الحقائق ؛ وستبقى الحقيقة محجوبة عنهم الى ان يعودوا الى المصدر الذي انبثقوا منه .

١٣٨ - تُرجم الكلام: التبس ؛ وترجم : فسر كلامه بلسان آخر . يريد : اناديك يا الهي، وانت تسمع ، فصوت ندائي صوتك ، ومسمعي مسمعك ، وانت التعبير الاكمل عما يجول في نفسي . كان ملتبساً ، مبهماً ، فأوضحته في تجليك في الوجود .

١٣٩ - في البدء لم يكن في الوجود إلاك ، كنت المتكلم وكنت السامع ؛ قلت للاشياء كوني فكانت ، وخرجت من السديم فاتخذت شكلاً . والكائنات متحدة ما بينها لانها متحدرة من اصل واحد هو الله ، او لأن الله وهي شيء واحد . كان ذلك كله بأمره تعالى ، وهذا ما جاء في القرآن الكريم .

١٤٠ - يقول : ان الله الواحد ، المنزّه عن الجسمانية ، قد تفرّع في الكون المحسوس اجزاء ومظاهر .

١٤١ - تجلى الله في الكون ، وتجليه أسمى تعبير لما يضمره عقلي ويعجز عن وصفه .

١٤٢ - انا قريب منه بذوقي وروحي، بعيد عنه لانني في عالم الاحجام والاشكال؛ غير ان=

اذا كان مَن سميتُم الغيرَ عينهُ ففي نفسهِ ، من نفسه يتحكّم[١٤٣]

قضاء وقدر :

حكم الطبيعة في الاجسام معتبرُ لانها أصلها ، والاصل يُعتبر
فانظر إليها اذا طالَ الزمانُ بها تُبدّد الشملَ لا تُبقي ولا تذَرُ[١٤٤]

إن العذاب لها مِثلُ النعيم بها وذنبها عند اهل الكشْف مُغتَفر[١٤٥]
الله حكّمها فينا وأحكمها فما لها عن نفوذِ حُكمه وزرُ[١٤٦]
فيها يعذّبنا ، فيها يُنعمنا وليس يخلص من احكامها بَشرُ
سبحانَ من أوسعَ الاشياء رحمتهُ في الخير والشر علماً ، هكذا الخبر[١٤٧]
جلّ الالهُ ، فما تحصى عوارفُه فالكلُّ منه ، كما قد شاءه القدَرُ

شوق واتصال :

كلُّ من رامَ في الوجودِ اتصالا بوجودي ، قد رامَ امراً محالا

=الحدود التي تفصلني عنه ليست غير اوهام الحجب المادية، فالله في الكون باسره تراه انى تلفتَ في القريب والبعيد .

١٤٣ – تحكم : فعل ما اراد . يقول : ان كان الذي اعتبرتموه غيراً ، هو الله بعينه ، فمعناه ان الغير وهو شيء واحد لا فرق بينهما ؛ وما دام امر نفسه متروكاً له ، فان الاشياء المغايرة كلها خاضعة لامر قضائه يسيرها على هواه .

١٤٤ – الطبيعة اصل الاجسام كلها ، وما انبثق منها يعود لينحل فيها . وهذا هو مبدأ ابن عربي في الطبيعة ، وهو انها لا يعروها زيادة او نقصان ، وانما هي باقية في حدود النواميس التي رسمت لها .

١٤٥ – لا تفرق الطبيعة بين الخير والشر، والعذاب والنعيم . وقد مر بنا انها في نظر الشاعر اعتبارات نسبية . ويضيف : ان العارفين الذين انقشع لهم الحق من اهل التصوف تفهموا كنه الامور ، وبان لهم ان المتناقضات متساوية ما بينها ، مختلفة في المظهر ، متحدة في الجوهر .

١٤٦ – الوزر : المعتصم ، والجبل المنيع .

١٤٧ – ابن عربي شأن سائر المتصوفة تفاؤلي المذهب ، اذ يرى الكائنات مغمورة بالخير الالهي . فالله يعلم الاشياء لانه خلقها، وبما انه علمها وخلقها فهو يحبها . ثم يضيف : ان الوجود باسره صادر عنه ، مسير بمشيئته ، وهو وحده يعرف الخير المخبوء وراء الشر الظاهر .

قــد قطعنا لرؤية الله شوقاً واشتياقاً ، فيافياً ، ورمالا[148]
ثم اني لمّا وصلتُ إليــه لم أجـد غيرنا فزدتُ نكالا
قلتُ : ربي ! فقال : لبّيك عبدي ، لم أجد غيرَ حيرةٍ لي ضلالا[149]

كلُّ قلبٍ يبغي الوصولَ إليــه مُعْلَمٌ بالفِراقِ منـه تعالى

ثم لمـا أتاهُ لم يُلفِ إلا عدَماً حاصلاً ، وقد كان آلا[150]
ما رأيناه في سوى الحـق عيناً وقصاراه أن يكونَ خيالا
بقلوبٍ دَنت إليه اشتياقـاً فكساها مهـابةٌ وجمالا
لا ، وحقّ الهوى ، ومتّبعيه ما رأينا في الهجر الا الوصالا[151]
لم يَنل كلُّ طالبٍ مستفيدٍ عينَ كونِ الحبيب إلا كَلالا

كلُّ نقصٍ تراه فهو كمالٌ للذي جاء فيه أن المثالا
يسترُ الشيء خلفَه ، وهو كشفٌ عند من يعرفُ الحلال حلالا[152]
حكَم العِلمُ ان ما كان رَجماً انه كان في الهواء اشتعالا[153]

وأتى الربُ للحرارة فيهـا رحمـةٌ للورى ، فمـدّ الظلالا

---

١٤٨ – ان الذي يريد الاتصال بذات الحق ، ذاتي ، فكأنه يطلب المستحيل . وهو يحدثك عن صحارى العطش ، والعذاب ، والصبر التي اجتازها ، تقله الى محبوبه قافلة الشوق .

١٤٩ – النكال : العذاب ؛ لما وصلت الى الحق الالهي التفت فوجدتني ووجدته ، فما زادني ذلك غير حيرة وعذاب وايغال في مهمه الجهل .

١٥٠ – آل : سراب ؛ ان القلب الذي احتوى الصفات الالهية واستعد لتلقي حقيقة الحقائق والوصول الى الحبيب ، ينفطر كلما فارق محبوبه ، حتى اذا رجع المتصوف اليه من جديد انعدم فيه ، والذي كان يراه غيراً لم يكن بالواقع الا سراباً .

١٥١ – الهوى : الحب الصوفي ؛ متبعيه : العارفين من اهل هـذا المذهب . اما قوله : مـا رأينا في الهجر الا الوصال ، ففيه احتمالان : ١) ان الهجر بحد ذاته باعث على التقرب من الحق؛ ٢) ان الله متفرع في العالم فليس ثمة قرب ولا بعد ولا مكان ولا زمان، فحيثما التفت، وانى كنت ، فانت حيال الحق .

١٥٢ – ان المتصوفة الذين ينقشع لهم الحق يدركون ان النقص بحد ذاته كمال ، وان المثال الاتم كامن خلف ظاهر الموجوات .

١٥٣ – العلم : يريد به المعرفة الصوفية ؛ الرجم : الظن .

انغماس وفناء :

رأيتُ الذي لا بدّ لي منه جهرةً ولم يكُ إلا ما رأيتُ من الكون
... وما عجبي من واحدٍ عنه واحدٌ كما قيل ، لكن من وحيد عن اثنين[154]
فلولاهُ لم أُوجَد ، ولولاي لم يكن ولا بدَّ لي ، في كون ذاتي ، من اثنين
حقيقةُ ذاتي من حقيقةِ ذاته ، ولا بد منْ ذاتي ، فلا بد مِن تَينْن[155]
اذا كان عيني عينه ، فمن الذي تحكّم فيه بالنوى حاكمُ البَيْن ؟[156]

من شجرة الكون

لما امرَ الله تعالى بقبضِ القبضةِ التي خلق منها آدم ، عليه السلام، هبط ملك الموتِ لذلك ؛ وكان ابليسُ يومئذٍ في الارض ، قد استخلفه الله تعالى فيها مع جملةٍ من الملائكة . وقد مكث زماناً طويلاً يعبُدُ الله . فقبض ملكُ الموت القبضة من سائر الارض ، وكان ابليسُ يطؤها بقدَمه ؛ فلما عُجنَت طينة آدم ، وصُوِّرت صورتُه من تلك الطينة ، جاء خلقُ النَّفْس من التراب الذي وطِئه ابليسُ بقدمه ، وخلقُ القلبِ من التراب الذي لم يطأهُ ابليسُ بقدمه . فاكتسبت النفسُ ما فيها من الخبثِ والاوصاف المذمومة ... ومن هنا جُعلت النفسُ مأوى الشهوات[157] ... وهذا معنى قولِ اللهِ سبحانَه : ... « يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتَّبعوا خطواتِ الشيطانِ ... »[158]

....

١٥٤ – ان اعجب ما في الامر اننا اثنان نستحيل واحداً .

١٥٥ – البيتان متكاملان ؛ فالله اوجد الكون واسرى في الانسان النفحات الرحمانية ليهتدي بها الى معرفته. وغاية الله من الخلق ان يُعرف ، ولا يعرف الله الا الانسان، واذاً فغاية الله من خلقه انما هي صنع الانسان . ولذا قال : فلولاه لم اوجد ، ولولاي لم يكن ، فمراده فيه ان الانسان يدرك الله دون سائر المخلوقات، وانه دونها طرًّا يتلقى صور الله وصفاته ؛ فكلاهما أبدع الآخر .

١٥٦ – النوى : البعد .

١٥٧ – النفس الامارة بالسوء موضع الشهوات وصنيعة ابليس ، وبخلافها القلب الذي تجتمع فيه معاني السمو ، والعواطف الشريفة .

١٥٨ – سورة البقرة ، الآية ٢٠٨ .

اعلم انه لمـــا نشأت شجرة الكون أنبتت اغصاناً ثلاثةً : غصنٌ ذاتَ اليمـــين ، وغصنٌ ذاتَ الشّمال ، وغصنٌ نبتَ مستقيماً قويماً ، وهو غـُصن السابقين . فكانت روحانية محمد (صلعم) قائمة بالثلاثة اغصانٍ ، متعانقةً بها ، ساريةً فيها ؛ لكلّ غصن نصيبٌ على مقدار قابليته لتلك الروحانية . . . فكان حظ غصن اصحاب اليمين روحانيةَ الهداية ، والمتابعةَ له ، والعملَ بسنـّتِه وشريعته . . . وكان حظُّ السابقين روحـــانيةَ القـُربى منه ، والزُّلفى لديه ، والصحبة له . . . ؛ وكان حظ اصحاب الشّمال من روحانيته حمايتَهم في الدُّنيا ، وأمْنـَهم من العُقوبة المعجّلة .

ثم يبين كيف انبت الله فرع الحقيقة المحمدية ، وكيف ُنقل من مقام الوجود الى الآخرة، الى الخلود في الجنة، الى مقام الشهود في شخص محمد ؛ الى ان يقول :

لما كان [الوجود] شجرةً ، كان هو ثمرتها ، وكان هو جوهرتها · فالشجرة المثمرة انما تثمر بالحبّة التي ينبتُ بها أصلـُها ؛ فاذا غـُرست تلك الحبـــة ، وغـُذيت ، ربيت حتى نبتت ، وفرعت وأورقت . . . واثمرت . فاذا نظرتَ الى تلك الشجرةِ رأيتها في تلك الحبةِ التي نبتت[159] فالحبة في البداية نـُطفةٌ ، حتى اظهرت صورة الشجرة ، والشجرة في النهاية بها ظهَرت ، فاظهرت صورةَ تلك الحبة . فكذلك بطونـُه (صلعم) . . . واختفاؤه وظهوره[160] و [هذا] هو معنى قوله : كنتُ نبيّاً وآدمُ بين الماء والطين . . .

فلما تولى . . . القدَرُ سياسة هذا الغُصن النبويّ فغذاه بلباب برّه ، وسقاه بكأس محبته . . . تفرّعت نفحات شذاه ، فكانت تلك النفحات غذاء ارواح العارفين ، ونور بصائرِ المؤمنين ، وريحانة حضرةِ المحبّين .

. . . ثم اعلم ان الغصن المحمدي قد حصل من روحانية ما هو مادةُ الارواح،

١٥٩ – مرده الى المبدأ بأن ليس في الطبيعة نقص ولا زيادة وانما كل الوجود تحول وانتقال اشكال ، اما الماهية فواحدة ثابتة .

١٦٠ – يرجع الضمير الى القطبية او الحقيقة المحمدية. ولا بد من الاشارة هنا الى تمييزه بين محمد والحقيقة المحمدية كما بينا في المتن اعلاه .

ومن جسمانية ما هو مادة الاشباح[١٦١] ... فقد جعله مصباح مشكاةِ الوجود ، فشبّه الكونَ بالمشكاةِ ... و [النبي محمد] بالزجاجةِ والنور الذي هو قلب المصباح ؛ فاشرقَ نور باطنه على ظاهره ، كإشراق المصباح في الزجاجة ، فصار نور المصباح ناراً ، والزجاجةُ نوراً لصفائِها . وكان حظُّ كل مخلوق من ذلك بحسب قُربه منه ، واتّباعه له ...

من فصوص الحكم

فصّ حكمةٍ الهية من كلمة آدمية :

لما شاءَ الحقُّ سبحانه – من حيثُ اسماؤه الحُسنى[١٦٢] التي لا يبلغُها الاحصاء – أن يرى أعيانها ، وان شئتَ قلت : ان يرى عينهُ ، في كونٍ جامعٍ يحصُرُ الامرَ كله ، لكونه متصفاً بالوجود ، ويظهرُ به سرُّه إليه[١٦٣] . فـــان رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثلُ رؤيته نفسه في أمرٍ آخر يكونُ له كالمرآة ؛ فانه يظهرُ لنفسه في صورة يُعطيها المحل المنظور فيه ، مما لم يكُن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجلّيه فيه .

وقد كان سبحانه أوجد العالمَ كله وجود شبحٍ مُسوّى لا روحَ فيه ، فكان كمرآة غير مجلوّة . ومن شأن الحكم الالهي انه ما سوّى محلاً إلا ويقبلُ روحاً إلهيّاً عبّر عنه بالنفخ فيه ؛ وما هو الاحصولُ الاستعداد[١٦٤] من تلك الصورة المسوّاة لقبول الفيض والتجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال . وما بقي إلا قابل ؛ والقابل لا يكون إلا من فيضه الاقدس . فالامرُ كله منه ، ابتداؤه وانتهاؤه .

١٦١ – ولذلك كان القلب ملتقى العالم الروحاني وعالم المحسوسات والظلال .

١٦٢ – من حديث عن ابي هريرة ان عددهـا تسعة وتسعون اسماً ، ولابن عربي قصيدة في ديوانه عدد فيها ما يربي على الثمانين .

١٦٣ – يرى الله نفسه في ما صنع من مجالي الكون .

١٦٤ – يفترض فيض المعرفة اللدنية النورانية تهيؤاً من القابل .

... فاقتضى الامر جلاءَ مرآة العالم ، فكان آدمُ جلاءَ تلك المرآة ، وروح تلك الصورة ؛ وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورةُ العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم « بالانسان الكبير[١٦٥] » . فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسيّة التي في النشأة الانسانية . فكل قوةٍ منها محجوبة بنفسها لا ترى أفضلَ من ذاتها ، وأن فيها – فيما تزعم – الأهلية لكل منصبٍ عالٍ ، ومنزلةٍ رفيعةٍ عند الله ، لما عندها من الجمعية[١٦٦] الالهية ، مما يرجعُ من ذلك الى الجناب الالهي ، والى جانب حقيقة الحقائق ... والى ما تقتضيه الطبيعةُ الكلية التي حصرت قوابلَ العالم كله ، أعلاهُ واسفلهُ .

وهذا لا يعرفه عقلٌ بطريق نظرٍ فكريّ ؛ بـــل هذا الفنُّ من الادراك لا يكونُ الا عن كشفٍ الهيّ[١٦٧] ، ومنه يُعرَف ما اصلُ صور العالم القابلة لارواحه . فسمّى هذا المذكور انساناً وخليفةً : فأما انسانيته فلعموم نشأته وحصره الحقائقَ كلها . وهو للحقّ بمنزلة انسانِ العين من العين ، الذي يكون به النظر ... فلهذا سُمّيَ انساناً ؛ فانه به ينظر الحق الى خلقه فيرحمهم . فهو الانسان الحادث الازلي ، والنشء الدائم الابدي ، والكلمة الفاصلة الجامعة . قيامُ العالم بوجوده ، فهو من العالم كفَصّ الخاتم من الخاتم ، والعلامة التي بها يختم الملك على خزانته . وسماهُ خليفةً من أجل هذا ، لانه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظُ الختمُ الخزائنَ ... فاستخلفه في حفظ الملك . فلا يزال العالَمُ محفوظاً ما دامَ فيه هذا الانسان الكاملُ .

ثم نقول في الله تعالى : ان له علماً وحياةً ، فهو الحيُّ العالمُ . ونقول في الملك : ان له حياةً وعلماً ، فهو الحيّ العالم . ونقول في الانسان : ان له حياة وعلماً فهو الحيُّ العالم . وحقيقة العلم واحدة ؛ وحقيقة الحياة واحدة ؛ ونسبتها الى العالم والحيّ نسبة واحدة[١٦٨] . ونقول في علم الحقّ : انه قديم ؛ وفي علم

---

١٦٥ – شاعت الكناية في رسائل اخوان الصفاء ان العالم انسان كبير .

١٦٦ – الجمع : ضدها التفريق .

١٦٧ – يريد : ان هذا الضرب من المعرفة يتم بواسطة الذوق والكشف ، لا بواسطة النظر العقلي .

١٦٨ – يريد : ان العلم والحياة قدر مشترك بين الله والملائكة والانسان ، بفارق انهما قديمان في الله ، محدثان في الانسان .

المحدث : انه محدث . فانظر ما احدثته الاضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة ؛ وانظر الى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية ...

ومعلومٌ ان هذه الامور الكلية ... لا تقبل التفصيل والتجزيء ، فان ذلك محالٌ عليها ؛ فانها بذاتها في كل موصوف بها : كالانسانية في كل شخصٍ من هذا النوع الخاص ، لم تتفصّل ، ولم تتعدد بتعدّد الاشخاص ... واذا كان الارتباطُ بين مَن له وجودٌ عيني ، وبين من ليس له وجود عيني قد ثَبُت ... فارتباط الموجودات بعضها ببعض ؛ أقربُ أن يُعقل لانه ، على كل حالٍ ، بينها جامع[١٦٩] .

... ولا شكّ ان المحدَث قد ثبُت حدوثه وافتقارُه الى محدِث ... ؛ فوجوده من غيره ... ولما اقتضاهُ لذاته ، كانا واجباً به ... واقتضى ان يكون على صورته في ما ينسبُ إليه من كل شيء من اسمٍ وصفةٍ [ما عدا الوجوب الذاتي[١٧٠]] .

ثم لتعلم أنه لما كان الامرُ على ما قلنا من ظهوره بصورته ، أحالنا تعالى في العلم به على النظر في الحادث ، وذكرَ انه أرانا آياته فيه ، فاستدللنا بنا عليه . فما وصفناه بوصفٍ إلا كنا نحن ذلك الوصف ... فلما علمناه بنا ، ومنا ، نسبنا اليه كل ما نسبناه إلينا . وبذلك وردت الاخبارات الالهية على ألسنة التراجم إلينا . فوصف نفسه لنا بنا . فاذا شهدناه ، شهدْنا نفوسنا ، واذا شَهِدَنا شهد نفسهُ[١٧١] .

ولا نشكُّ أنّا كثيرون بالشخص والنوع ، وأنا وان كنا على حقيقة واحدة تجمعُنا ، فنعلمُ قطعاً ان ثمّ فارقاً به تميزت الاشخاصُ بعضها عن بعض ؛ ولولا ذلك لما كانت الكثرة في الواحد .

---

١٦٩ – يرتبط قوله هذا بمبدإ وحدة الوجود في ترابط الموجودات المنظورة ، واتصالها بالمعقولات .

١٧٠ – المحدث صورة علته تشتمل على صفاته جمعاء الا صفة الوجوب الذاتي ، لان الله وحده واجب بذاته .

١٧١ – تدور هذه الفقرة على صورة الله منعكسة في « الأنا » الذي تلقى صفاته .

... ثم لتعلمْ ان الحق وصف نفسه بأنه ظاهرٌ باطنٌ، فأوجدَ العالمَ عالم غيبٍ وشهادةٍ لندرك الباطنَ بغيبنا، والظاهرَ بشهادتنا ... فالعالمُ شهادةٌ، والخليفة غيبٌ، ولذا تحجب السُّلطان. ووصفَ الحقُّ نفسه بالحُجب الظلمانية، وهي الاجسام الطبيعية؛ والنورانية، وهي الارواحُ اللطيفة. فالعالم بين كثيف ولطيف [١٧٢] ... وما صحَّت الخلافــةُ إلا للانسان الكاملِ، فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره، وانشأ صورته الباطنة على صورته تعالى؛ ولذلك قال فيه: «كنتُ سمعَهُ وبصره»، وما قال: «كنتُ عينه وأذنَهُ»؛ ففرّق بين الصورتين. وهكذا هو في كل موجودٍ من العالم بقدْرِ ما تطلبــه حقيقةُ ذلك الموجود [١٧٣]؛ ولكن ليس لاحــدٍ مجموعُ ما للخليفة، فما فاز إلا بالمجموع.

ولولا سَرَيانُ الحق في الموجودات بالصورة، ما كان للعالم وجودٌ؛ كما انه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية، ما ظهر حكمٌ في الموجودات العينية. ومن هذه الحقيقة كان الافتقارُ من العالم الى الحق في وجوده.

فقد علمتَ حكمة نشأة جسد آدم، أعني صورته الظاهرة. وقد علمت نشأة روح آدم، أعني صورته الباطنة؛ فهو الحقُّ الخلق [١٧٤] ... ثم انه سبحانه ... أطلعهُ على ما أودع فيه [في الله]؛ وجعلَ ذلك في قبضتيه: القبضة الواحدة فيها العالم، والقبضة الاخرى فيها بنوه [١٧٥].

ولما أطلعني الله ... في سرّي على ما أودع في هذا الامام الوالد الاكبر، جعلتُ في هذا الكتاب منه ما حدّ لي، لا ما وقفتُ عليه [١٧٦]، فان ذلك لا يسعه كتابٌ ولا العالم الموجودُ الآن.

١٧٢ – اشرنا في البحث الموجز الى ان الجسد يتلطف بتلطف الروح العارف.
١٧٣ – تتنوع صورة الله في القلب، تبعاً لتهيؤ القلب القابل.
١٧٤ – الحق: اشارة الى روحانيته ولاهوته؛ والخلق كناية عن جسمانيته وناسوته.
١٧٥ – اي: انه جمع بين مبدأي الوجود الحاضر والاستمرار في الآتي.
١٧٦ – باعتبار ان ما وقف عليه هو من الاسرار.

من الفتوحات المكية

اعلم ان هذا الباب [177] اشرف ابواب هذا الكتاب ؛ هو الباب الجامع لفنون الانوار الساطعة ... والاحوال الحاكمة ، والمقامات الراسخة ، والمعارف اللدنية ، والعلوم الالهية ... وكل ما يعطيه الكشف ويشهد له الحق الصرف. ضمنتُ هذا الباب جميع ما يتعلق بأبواب هذا الكتاب .

الامام المبين او الانسان الكامل :

الامامُ المبينُ هو الصادق الذي يميز مجلى ما أحاط به العلم ، وتشكّل في الكيفُ والكم ، وحلّت به الاعراض ... فانفعَلت له الاوعية [178] ... ما له وجودٌ الا بما يحملهُ ، ولا يفصِل الا بما يقبلهُ ؛ هو المحصي لما عُلِمَ وجُهِلَ ، وفصَّل وأُجمل . لكلّ صورةٍ فيه عينٌ وله في كل صورة كونٌ ... منه ظهَرنا ، ومنه نهيُنا وأمرُنا ؛ ومن ذلك سرُّ الظرف المودَعِ في الحرف ... هو معنى المعاني المظهرُ لاختلافِ الاشكال والمباني . يحوي اللهَ وجوده ، ويغني عن شهودِ الحق شهودُه [179] ....

منه أُمر ، ومنه حُكم ، وفيه حُقٌ ، وفيه خلق ... أبان للآذان ما ستَرَ الجنان ؛ نطق عن الغيب بما لا شك فيه ولا ريب ... تختلِفُ أشكاله ومعارجُه وتخفى على المتتبِّع آثاره ومدارجُه . كائنٌ بائنٌ ، راحلٌ قاطنٌ ... هو القمر والشمسُ ، والعالمُ له كالجسد للنّفْس .

اللوح والقلم والعارفون :

العبدُ محلُّ التجلي ، والليلُ زمانُ التجلي ... ولما نزل [الحق] الى

....

١٧٧ - الباب التاسع والخمسين بعد الخمسمائة في معرفة الاسرار والحقائق .

١٧٨ - يقصد اوعية القلوب القابلة التي تتلقى صور الحق .

١٧٩ - اي : يستعاض به عن الحق لانه احتواه .

فرشه [١٨٠]، والملائكةُ حافّون من حول عرشهِ، سجد القلبُ الى الأبد[١٨١]... هو واحدٌ وإن تكثّر ... فلما انفجر عمودُ صبحِ الروح ... أزالَ التّهم، ونفرَ الظلم، وتجلّى الكيفُ والكم . وكم تجلى له من مثلِ هذا وهو لا يعلم، لما خبُثت السريرةُ، واعمى الله البصيرة... فلما وقع الالتباسُ، تفاضَل الناس. ومن ذلك الحكم في اللوحِ والقلم[١٨٢]: طلب اللوحَ مِن علّته مَنْ يَشفيه، فشفاه القلمُ بما أودعه فيه ؛ فهو ميدانُ العلوم ، ومحلُّ الرسوم : العلومُ فيه مفصلة ، وقد كانت في القلم مجملةً ... وانهُ ليس من نعوت الكمال أن يكونَ في علم الله إجمالٌ ؛ والاجمالُ في المعاني محال . ومحلُّ الاجمال الاقوالُ والالفـــاظ . فاذا جعلَ قولَ عبدٍ قولَـهُ اتّصفَ عند ذلك بالاجمال، وكان من نعوت الكمال... ولكلّ علمٍ رجال : فكمالُ العارفِ علمهُ بتفصيل المعارف[١٨٣] .

معرفة الحق ومعرفة الذات :

[قال] مَنْ عرف نفسَه عرف ربّه، فمن عجزَ عن معرفةِ نفسه عجز عن معرفة ربّه . وقد تكون المعرفة بالشيء العجزَ عن المعرفةِ به ؛ فيعرفُ العارفُ أن هذا المطلوب لا يعرف . والغرضُ من المعرفة بالشيء أن يميّز من غيره ... وما بقي الشأن الا في امرين : اذا كان العجزُ عن معرفتها فبأي شيء يتميّز كل واحدٍ عن الآخر : عجزُنا عن معرفةِ نفوسنا ، وعجزُنا عن معرفةِ ربّنا ، فما الفارقُ بين العجزين ؟ فهل نفسُك عـينُ ربّك ، كما ورد في الخبر ؟ .. فما لك فارقٌ الا الافتقار[١٨٤] .

الاشكال ظلال ، والعارف ظل الله :

ظلالُ الاشخاص اشكالها ؛ فهي أمثالها ... ولولا الانوار التي بازاء الاشخاص

....

١٨٠ – كناية عن العالم .

١٨١ – اذ شاهد نورانية الحق وصفاته .

١٨٢ – هذه التعابير القرآنية كثيراً ما استعملها ابن عربي في الفتوحات المكية فجاءت اقسام عديدة من هذا الكتاب الضخم شروحاً وتعليقات لبعض المدلولات التي حملتها الآيات والاحاديث.

١٨٣ – لان من عرف المجمل وقصر عن التفصيل عدّ علمه نقصاً وباطلا .

١٨٤ – اي ليس من فارق بين نفسك وبين الحق الذي هو الله غير افتقارك اليه في وجودك.

ما ظهرتِ الظلال[١٨٥] ... وانما اظهار اللهِ الظلالَ عن أشخاصِها بالانوار المحصورة، ضربُ مثالٍ لانوار العقائد المحصورة . فإلهُ كلّ معتقد محصورٌ في دَليله[١٨٦] . فأرادَ الحق منك ان تكونَ معه كظِلـّك معك. .إن حرَكتَك عينُ تحريكه، وانّ سكونَك لكذلك . فالظلُّ تحرّكه الشمسُ، كذلك فلتكن مع الله . فان الامرَ كما شاهدته فيك . فهو المؤثر فيك[١٨٧]. هذا عينُ الدليل لمن كـُشِفَ الامرُ وعلمهُ ذوقاً .

النفس الناطقة :

كانت النفسُ الناطقة في نفسِ النـَّفـَس الذي وقعَ به النفخُ . فكانت عين النـّفـَس المنفوخ في هذه الصورة العنصرية . وهي صورةٌ نشأت من ارضٍ ذلول ، فذلـّت بذِلةِ أصلها ، لكونِ مزاجها اثـّر فيها ... والاعزُّ خالقها ، أقسَمَ ليخرجنَّ الاعزُّ منهـــا الاذلَّ ليُعزَّه بولايةٍ هي أحسنُ من هذه المدينة[١٨٨] ؛ وهي النشأةُ الأخرى ، طاهرةٌ مطهّرةٌ ، مساعِدة له على ما يُريد منها من التنوعِ في الصور ، والتجلي في أيّ صورةٍ شاء ، كما هو في نفسه .

معرفة الحق : معرفة الذات :

مَنْ أرادَ ان يرى الحقَّ فليرَ نفسَه . فكما انه من عرفَ نفسهُ عرف ربه، فكذلك من رأى نفسه فقـد رأى ربّه ، او من رأى ربّه فقد رأى نفسهُ . فعند العارفين ان الشرع أغلقَ في هذا القول بابَ العِلم بالله ، لعلمه بأنه لا يصِل احدٌ الى معرفةِ نفسه. فان النفسَ لا تـُعقلُ مجردةً عن علاقتها بهيكلٍ تدبرُه، منوّراً كان او مُظلماً . فلا تـُعقل إلا كونها مدبّرةً ماهيتها ، ما تعقل وما تشهد مجردةً عن هـــذه العلاقة ... فأشبهُ العلمِ بالله العلمُ بالنفس... وكلُّ من قالَ بتجريدِ النّفسِ عن تدبير هيكلٍ ما ، فما عندَه خبر بماهيـّة النفس .

....

١٨٥ – يريد بها وجود عالم الاشباح .
١٨٦ – في كل قلب صورة اله .
١٨٧ – بمعنى ان الحق هو المؤثر ، والقلب هو القابل .
١٨٨ – قصد الدنيا وادرانها .

مطالعات للتوسع

ابن عربي : **فصوص الحكم .**

ابن عربي : **ترجمان الاشواق .**

ابن عربي : **الديوان .**

ابو العلاء العفيفي : **محيي الدين ابن عربي .**

ابو العلاء العفيفي : **مقدمة فصوص الحكم .**

ر . ا . نيكلسون : **في التصوف الاسلامي .**

زكي مبارك : **التصوف الاسلامي .**

الباب الثاني

الفلسفة العربية في الشرق الإسلامي

تمهيد في
الجسر بين الكلام والفلسفة

الكلام والفلسفة

تختلف الفلسفة عن الكلام موضوعاً وغرضاً؛ فموضوع الكلام ، كما مرّ معنا ، التحقيق في بعض المسائـل التي نجمت عن اختلاف وجهة النظر في بعض المفاهيم العقائدية ، وهدفه تأييد هذه المفاهيم بالبيّنات ، واثباتها بالادلة . اما الفلسفة فموضوعها الكون بجملته : تحاول معرفة مادته الاصلية ، وتعليل نشوئه وتطوره ، واستكشاف النواميس التي تقرر مجراه وتسدد اتجاهـه ، واستطلاع مستقبل احواله ومصير كيانه – كل ذلك عـلى سبيل الاستقراء التقديري والاستدلال الافتراضي ، ومن اجل ادراك الصحيح الواقع ، ومعرفة الحق الخالص .

ولقـد بان لنا من بحث الكلام ان اربابه ، ولا سيما شيوخ المعتزلة ، كانوا السابقين الى درس الفلسفة . لكنهم اذ قرأوا ما نقـل الى العربية من مؤلفاتها ، حصروا اهتمامهم في ما اتصل منها بمسائل الكلام من قريب او بعيد ، ولم يمعنوا في خوض بحورها ، ولا غاصوا في اعماق اغوارها .

على ان نهضة العرب الفكرية – كما رأينا في فصل سابق – لم تكن محصورة في نطاق الكلام ، بل امتدت الى سائر حقول العلم ، واسفر نشاطها عن ولادة علوم جديدة ، وتبني علوم اخرى ، مضوا في تحقيق مسائلها وتدوين قضاياها ، حتى وصلوا بها الى مدى مرموق من الرقي والتقدم .

وكان بديهياً ، اذ وقفوا على علوم الأعاجم الرياضية والطبيعية ، ان لا يتنكبوا عن مباحثهم الفلسفية ، لاسيما وبعض ما فيها يتصل ، من جهة ، ببعض ما ورد في نصوص الشريعة ؛ ويرتبط ، من جهة أخرى ، بكثير من مقررات العلم . وكان بديهياً ايضاً ان لا يجري جمهور مفكريهم مجرى المتكلمين في قصر نشاطهم على مباحث معينة ، بل ان يحملهم طموح الفكر وحب المعرفة على الانطلاق في ارجاء الكون ، وريادة مجاهله الفكرية . لكن هذا لم يحصل على سبيل الطفرة ، بل تمّ تباعاً ، وبكثير من المعاناة وكد الذهن .

ان حكاية هذه الريادة الفكرية هي حكاية الفلسفة العربية بجملتها ، والذي يعنينا منها الآن هو هذا الجسر الذي عبر عليه الفكر العربي من ضفة الكلام الى عدوة الفلسفة .

بين الكلام والفلسفة

بين الكلام والفلسفة مرحلة متوسطة عبر بها الفكر العربي من مذهب المتكلمين ، في تأييد مقررات الشريعة بالادلة العقلية ، الى مذهب فلاسفة العرب ، في التوفيق بين اصول التعليم الديني ومبادىء النظر الفلسفي . وقد بدا لنا ان هذه المرحلة المتوسطة تتمثل على أتمّ وجه في آثار أبي يعقوب الكندي (٨٦٦) فيلسوف العرب الاول . فقد شارك الكندي اهل السنّة في بعض المبادىء الكلامية المحافظة ، وذهب مذهب المعتزلة في بعض آرائهم الاجتهادية ، وتخطاهم جميعاً الى النظر في قضايا تجاوزت مسائل الكلام ، هي اقرب الى المباحث الفلسفية الصرفة ، فشق بذلك الطريق الى البحث الفلسفي المجرّد . وجهد الكندي هذا ، في توجيه الفكر العربي هذه الجهة ، يتجلى في ثلاث محاولات كبرى : الاولى توسيع نطاق البحث النظري ؛ والثانية استحداث التعابير ووضع التعاريف الفلسفية ؛ والثالثة التقريب ، من نحو كلي ، بين اصول الشريعة ومبادىء الفلسفة .

١ . **توسيع البحث الفلسفي** : نشأ الكندي نشأة علمية ، فطلب العلم اولاً

في الكوفة حيث كان ابوه والياً للعباسيين . ثم استأنف تحصيله على مشاهير العلماء في البصرة ، وارتحل اخيراً الى بغداد ، واتصل بعلمائها وكبار ساستها ، وفيهم المأمون بالذات . وفي بغداد وعى آراء المعتزلة ، وأسهم في نشاطهم الفكري مناقشاً ومؤلفاً . على انه حافظ في ذلك كله على استقلاله الفكري ، فلم يتابعهم في كل ما ذهبوا اليه ، ولا وقف من بحث المسائل الفلسفية عند الحد الذي انتهوا اليه ، بل خالفهم في امور نحا فيها نحو المحافظين من اهل السنّة ، وتخطاهم في امور فلسفية صرفة كان السابق الى اثارتها . لم يجعل الكندي نقطة الانطلاق في تفكيره مسائل خالفت الفلسفة فيها الشريعة ، فنبذ القول الفلسفي ليؤيد النص الديني ، او أوّل النص الديني ليوفق بينه وبين المبدإ الفلسفي ؛ بل انطلق يعالج المعضلات الفلسفية على اعتبار انها قضايا فكرية . فنظر اولاً في مدلول الفلسفة ، ثم بحث في مشتملاتها ، فتحدث عن الفاعل الحقيقي والفاعل المجازي ، وتطرق الى الكون والفساد ، والجوهر والعرض ، وماهية النوم والرؤيا ؛ وتكلم في ماهية النفس ومآلها ، وقوة العقل وانواع الادراك . وله في هـذه المواضيع وامثالها رسائل هي – على ايجازها – عظيمة الفائدة ، وافرة الحظ من الطرافة والاصالة . وبيِّنٌ ان الباحث في مثل هـذه المواضيع قد تخطى بعيداً نشاط المعتزلة الذي دار في حدود مسائل دينية فلسفية معينة ، هي من قبيل ما بسطناه في فصل الكلام والفرق الكلامية .

٢ . **استحداث التعابير والتعاريف :** لا شبهة في ان شيوخ المعتزلة سبقوا الكندي الى وضع الكثير من التعابير العلمية للاوضاع الفلسفية . لكن الكندي ، اذ استفاد مما وضعوه او عرّبوه ، لم يجد ذلك كافياً بحقه ، لما قدمنا من انتشار نشاطه في نطاق اوسع . لذلك لم يلبث ان وجد نفسه مضطراً الى وضع الكثير من التعابير الجديدة ، فكان له من سعة علمه بالعربية ، ودقة ادراكه لشؤون الفلسفة ، ما جعله واسع الحيلة في مواجهة هـذه المعضلة . وقد استعان باحياء التعابير المهجورة آناً ، واستحداث المشتقات آناً آخـر ؛ وبالتعريب تارة ، والنحت والمجاز طوراً ؛ حتى ملك الموضوع ، وانقاد له البحث فيه بكثير من السهولة واليسر .

ومن هذا القبيل اجتهاد الكندي في وضع التحديدات والتعريفات للمقولات

الفلسفية . فهو ، بعد ان عرّف الفلسفة بالذات ، وأبان عن أقسامها الكبرى ، واوضح اغراضها الرئيسة ، اخذ في وضع الحدود والتعاريف . ولئن كان زملاؤه المتأخرون قد اجروا في بعض تعابيره وتعاريفه شيئاً من التعديل ، اقتضاه تطور العلم واتساع المعرفة ، فان الخدمة التي أدّاها عن طريق تسهيل البحث وضبط المدلول العلمي لا تخفى على الناقد المدقق . ثم عمد الكندي الى جمع هذه التعاريف في رسالة خاصة سماها « رسالة في حدود الاشياء ورسومها » .

٣ . **التقريب بين الشريعة والفلسفة** : ولعل اهم خطوة خطاها الكندي ، بالنسبة الى الاعتبار الاساسي في الفلسفة العربية ، العمل على تقريب الشقة ما بين الشريعة والفلسفة . فالفكرة الاساسية التي انبثقت منها الفلسفة العربية هي الوحدة الجوهرية بين الشريعة والفلسفة. وأما مادة هذه الفلسفة الناشئة، فمستمدة من الشريعة ومن الفلسفة ، على سبيل التقريب والتوفيق ، وعن طريق التعليل والتأويل. والدور الهام الذي نحن بصدده هو دور الانتقال من المحاجّة الكلامية الى التحقيق الفلسفي .

ويتجلى هذا الدور المتوسط على وجهه الافضل في مجهود الكندي الفلسفي . فالكندي كان السابق الى بحث الصلة القائمة بين الشريعة والفلسفة من نحو كلي ؛ وكان علماء الكلام قبله قد قصروا اهتمامهم على مسائل معينة ، قارنوا فيها ما بين مدلول النص الشرعي ومقررات النظر الفلسفي ؛ والفرق بين الامرين عظيم . فقد كانت نقطة الانطلاق في ابحاث المتكلمين تحقيق مسائل معينة ، وقد انتهى هذا التحقيق ، بحسب تعليم المعتزلة ، الى ان مدلول الفلسفة في كل من هذه المسائل لا يختلف جوهراً عن غرض الشريعة . اما الكندي فقد جعل نقطة انطلاقه التقريب بين التعليم الديني ككل والمبدإ الفلسفي ككل . ثم أورد القضايا الكلامية والفلسفية ، على سبيل التمثيل والتفصيل ، وعلى انها فروع من أصل وأجزاء من كل . لذلك رأينا الكندي يعكس سياق البحث الذي جرى عليه المتكلمون ، فينطلق مجدداً من هذا الاعتبار الاساسي ، لينتهي الى المسائل الجزئية التي انبثق منها الكلام . وعلى هذا الاعتبار كان الكندي واضع الحجر الاساسي الاول في صرح « الفلسفة العربية » .

من الكلام . . . ومن الفلسفة

ولئن كان فضل الكندي عظيماً في تعيين موضوع الفلسفة العربية ، فان محاولته التوفيقية بالذات كانت محاولة ساذجة ، اذ قامت على التقميش لا على التنسيق . فقد عمد ، بعد ان تضلع من الشريعة واستوعب مبادىء الفلسفة ، الى تبني بعض مقررات الفلسفة ، مما يسهل التوفيق بينها وبين النص ، وألف منها ومما يقابلها في الشريعة مذهباً زعم انه وفـّق به بين الشريعة والفلسفة .

هذا الجمع بين الشريعة والفلسفة اقامه الكندي على اساس وحدة الهدف ، اذ **الفلسفة** كما عرّفها : **علم الاشياء بحقائقها** ، واذاً فغايتها ادراك الحقيقة ؛ والشريعة من جانبها **تعلم الانسان ما هو حق** . والعمل بمقتضى الحقيقة والحق واجب في الفلسفة وفي الشريعة ، وهو الخير . فالمبدأ الجامع بين الشريعة والفلسفة والحالة هذه هو معرفة الحق وعمل الخير . على انه اذ جمع بينهما على اساس وحدة الغاية ، فرّق بينهما على اعتبار اختلاف الوسيلة . فالحق في الشريعة مصدره الوحي الذي انسكب في قلوب الانبياء ، فأدوه للناس تعبيراً واضحاً . امـا الحقيقة الفلسفية فوليدة الجهد الفكري والنظر الاستنباطي ، وهي لذلك معرضة للخطإ ، مشوبة الغموض والابهام . وعنده ان الشريعة تساعد على جلاء الغامض من الفلسفة ، كما تساعد تفصيلات الفلسفة على فهم مقررات الشريعة ، فـلا غنى لطالب الحق الاشمل عنهما معاً .

واما الخلاف الناجم بين ارباب الشريعة واصحاب النظر الفلسفي فعلـّته - في مـا يرى الكندي - سوء التفسير من الجهة الاولى ، وخطأ القياس من الجهة الثانية . وذلك على اعتبار ان وسائل المعرفة متنوعة بتنوع المواضيع ، متعددة بتعددها . فبالحواس تعرف الاعراض المحسوسة والظواهر المادية ، وبالعقل تدرك القواعد الرياضية والنواميس الكونيـة ، وبالاشراق والالهام تستوعب المبادىء الروحية والحقائق الالهية . والخطأ انما يجيء من استخدام وسيلة مـا في غير الموضوع الخاص بها . فاعتبار الحسيّات بالنظر الاشراقي - مثلاً - يؤدي الى ما

يؤدي اليه اعتبار الروحيات بالوسائل الحسية من خطإ . لذلك اخطأت المجسمة عندما استمسكت بمدلول النص الحرفي في قضيـــة الصفات ، واخطأت المعتزلة حيث تـكلفت اخضاع الخوارق لقياس العقل ، ممـا حملها على انكار المعجزات . والكندي يذهب مذهب المعتزلة في تأويل الصفات الالهية ، وفي الاستدلال على وجود الخالق بدليل الاحداث ودليل التدبير ؛ وهو ينحو نحو اهـل السنّة في اثبات خلق العالم من لا شيء ، واخضاع ناموس السببية للارادة الالهية . ولذلك قلنا عن مذهبه التوفيقي إنه اقرب الى التقميش منه الى التنسيق .

هذه هي الخطوة الجبارة التي حققها الكندي عندما سار بالفكر العربي مـن مسائل الكلام المتفرقـة الى ابحاث الفلسفة المتماسكة . وقبل ان نسترسل في الحديث عن الفلسفة التوفيقية التي سلك سبيلها – من بعده – فلاسفةُ العرب ، لا بد لنا من ان نلم بالمذاهب الفلسفية اليونانية التي ثقفوها ، فغدت مصدراً هاماً من مصادر تفكيرهم الفلسفي .

الفصل الأول

التراث الاغريقي في الفلسفة العربية

لما كانت الغاية من الاشارة الى فلسفة الاغريق هي التمهيد للفلسفة العربية بمعناها الحصري ، فاننا مقتصرون منها على تحديد عدد من القضايا التي سوف تعِنُ لنا في أحاديثنا الآتية عن ينابيع الفكر العربي .

سبق الفلسفة مرحلتان فكريتان ؛ الاولى : مرحلة الاساطير او الميثولوجيا ، وهي التي نسبت الاحداث الى كائنات روحية زعمت انهـــا متصرفة بقدرات الناس ؛ والثانية مرحلة الدين ، وقد ردت الاحداث الى ارادة إلهية مطلقة تحدث عنها الانبياء . ثم كانت الفلسفة التي اعتمدت العقل او القوى الباطنية الانسانية في ادراك كنه الاشياء ، وتفهُّم علل الطبيعة . ولا ريب بأن اليونان قد ألموا بحصاد الشعوب القديمة الفكري ، غير أن الفلسفة اتخذت شكلها المنسق على أيديهم . وكان مولدها ، في القرن السادس قبل الميلاد ، على الساحل الغربي من آسية الصغرى ، وهو يومئذٍ في حوزة سلطانهم .

ونشير اولاً بايجاز الى بعض المذاهب اليونانية القديمة لاسيما التي عرفها العرب ، كما وردت في تضاعيـــف ابحاثهم ومصنفاتهم ؛ ثم نخلص الى بسط المذاهب الكبرى التي تأثر بها فلاسفة العرب واعتمدوها في تنسيق آرائهم وبناء مذاهبهم .

المذاهب الفلسفية الاولى

المذهب الايوني[1] . – وهو مثـــال الفلسفة المادية ، والمحاولة العلمية الاولى لتفسير الكون وتعليل نشأته ؛ ظهر على يد طاليس (٦٢٤ – ٥٥٠ ق. م ؟) في الاقليم الساحـــلي الغربي من آسية الصغرى المعروف « بأيونيا » ، وذلك في مستهل القرن السادس قبـــل الميلاد . وخلاصة هذا المذهب ان الماء قوام جميع الموجودات ، وان اختلافها يرجع الى اختلاف حالة الماء ، وكميته فيها . والماء يتنقل بين الحالات الاربع للاجسام : السائلة والجامدة والغازية والنارية . وكل ما في الكون ينضوي تحت احدى هـــذه الحالات ، او هو متنقل بينها. وعليه فأربابه يذهبون الى ان الماء مصدر الموجودات ، واليه مصيرها ؛ والى ان الارض قرص من الماء جامد . وعن الماء نشأت كل العناصر المركبة . ويلاحظ اتباع هذا المذهب ان الحياة توجد حيث وجد الماء ، وانها معدومة حيث انعدم .

المذهب الفيثاغوري . – وهو مثال الفلسفة التجريدية الروحية . أسسه فيثاغورس ، وهو من أعلام القرن السادس ق . م ومذهبه ذو شقين : فلسفي نظريّ ، واجتماعي عملي . ففي الاول يحاول تعليل ماهية الكون بقوله : ان الاشياء في الكون تعرف بأوصافها ، لكنَّ هذه الاوصاف مختلفة ، متباينة ، متحوّلة ؛ واذاً فالاوصاف لا تصلح اساساً للعلم . الا ان ثمة صفة واحدة ثابتة عامة لجميع الاشياء هي الصفة العددية . ولذا اعتبروا ان العدد هو جوهر الوجود ، واستدلوا على ذلك بان العدد لا يزول بزوال الاشياء ، وأن الوجود في نظامه عائد اليه . والاعداد جميعها ناشئة عن الواحد ، متفرعة منه الى ما لا نهاية له . وكذلك الكائنات ، فهي جارية في وجودهـــا وتفرعها على غرار

---

١ – من أعلام هذا المذهب « طاليس » وهو محسّب الخسوف الذي حصل عام ٥٨٥ ق. م، ومعلم المصريين قياس ارتفاع الهرم بقياس ظله ؛ ومنهم ايضاً انكسامينس (٥٨٨ – ٥٢٤ ق. م؟) الذي رد أصل الموجودات الى الهواء .

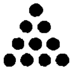
العدد[٢] . وأما مبدأهم الاجتماعي ، فقائم على قولهم بان النفس عنصر خالد ، وانها أشرف من المادة ، مترفعة عنها ترفُّع العدد عن المعدود ، ولذلك قضى مذهبهم بالزهد في شؤون الدنيا ، واعتزال المجتمع لصون النفس عن فساده ؛ وكبت رغباتها المادية ، وحملها على التأمل في الحقائق المجرَّدة والاعتبارات الروحية . وانتهوا الى ان تطهير النفس انما يتم بدرس الفلسفة وتحصيل العلوم .

المذهب الذري . – وهو مثال الفلسفة الطبيعية ؛ مؤسسه ديمقريطس ، من رجالات القرن الخامس ق . م . ويسمى ايضاً مذهب « الجوهر الفرد » . وفي زعم اهله ان الكون مؤلف من ذرّات ؛ فلو حللنا المادة الى جزئياتها لانتهينا الى وَحدات لا تقبل التقسيم هي الجواهر الفردة او الذرّات . وتبلغ هذه الجواهر من الدقة حدّاً يتعذر معه ادراكها بالحواس . وهي عنصرٌ واحد متجانس في جميع العناصر ، ولكنها تختلف فيها عدداً وشكلاً وحجماً ووضعاً ؛ والى هذا الاختلاف ترجع الفروق بين العناصر الاربعة ؛ وهو السر في تعدد اجناس الموجودات وانواعها، وعندهم ان الذرّات غير متلاصقة بعضها ببعض، بل يفصل بينها فراغ يمكّنها من الحركة المستديمة . فمبدأهم اذاً يرتكز على وجود ازليين اثنين : الذرة والفراغ .

والنفس ايضاً خاضعة لهذا المبدإ ، فهي مؤلفة من ذرّات مستديرة سريعة الحركة . ومن هذا النوع الذّري تتألف الاجسام النارية المنتشرة في الفضاء كالكواكب والنيّرات وسائر الاجرام السماوية والكائنات الروحية ، فهو ارقى انواع الذرات ، وادقها ، واسرعها حركة ، واحكمها تركيباً ، واتمها وضعاً ، مما يجعلها تتمتع بكيان اكمل وبقاء اطول . اما الكون ، فيعللون نشأته بقولهم :

---

٢ – قسموا الاعداد الى شفعية ووترية ، وقدسوا العدد « عشرة » لكونه يتألف من مجموع الاعداد الاربعة الاولى (١ + ٢ + ٣ + ٤ = ١٠) . ولم يميزوا في بادىء الامر بين النقطة والعدد ، فكوّنوا من النقاط الاربع الاولى صورة هرم قدسوه على هذا الشكل :



وجعلوا صورة المربع ⁘ رمزاً للعدالة لان ٢ × ٢ = ٤ . وكانت لهم نظريات فلكية علمية قبسها العرب عنهم ؛ منها : ان الافلاك في دورانها تحدث انغاماً متآلفة في تفاوتها ، وان الكون بأسره يسير في « سمفونية » هذه الافلاك .

ان الذرات كانت تائهة في الفضاء فتصادمت ، وجذب كبيرُها صغيرَها ، فكانت العوالم .

وقد ذهب بعض تلامذة ديمقريطس الى ان الذرات كانت تتحرك بارشاد قوة طبيعية ، فجاء الكون بهذا الارشاد على ما هو عليه من نظام . وزعموا ان السعادة حالة صفاء نفسي يؤدي اليها الاعتدال في العيش .

المذهب الانكاري . – ويعرف ايضاً بالسفسطائي ؛ مؤسسه « بروتاغوراس » من اعلام القرن الخامس قبل الميلاد . وهو قائم على الشك بوسائل المعرفة ، وبكفاءتها لادراك الحق المجرّد . يرى اربابه ان المعرفة الانسانية تأتي عن طريق الحواس ، والحواس تختلف باختلاف الافراد ، وتتباين بتباين ظروف الادراك . وعليه ، فالصور المدركة للشيء الواحد لا بدّ من ان تتعدد بتعدد المدركين ، وتعدد حالات الادراك . لذلك تستحيل معرفة حقيقة الشيء . فابطلوا بذلك الحقيقة المجردة ، واقاموا مكانها حقيقة نسبية جعلوا مقياسها المدرِكَ نفسَه . فلا خير هناك ولا شر بالمعنى المطلق المجرد ، وكذلك لا حسن ولا قبيح ؛ وانما خير او شر ، وقبح او حسن باعتبارات تابعة للتصوّرات الفردية ؛ فالخير خير بالنسبة اليك ، وقد يكون شرّاً بالنسبة الى سواك ، وهكذا ... وعلى هذا القياس سائر الاوصاف . وقالوا بان الاشياء لا وجود لها ، ولو سلمنا ان لها وجوداً ، فادراكها متعذر علينا بما لدينا من وسائل . ولو سلمنا بان هذا الادراك ممكن لظلَّ نقله من مدرك الى آخر محالاً ؛ وعليه فالمعرفة الحقيقية مستحيلة والتعليم ممتنع[٣] ، وعندهم ان التعليم في العالم الماديّ هو الاقناع ، ومعرفة العالم الروحي غير ممكنة ، اذ ليس لدينا وسائل صالحة لمعرفته . واذاً فهو في حكم غير الموجود .

٣ – وضع جورجياس السفسطائي ، احد اتباع بروتاغوراس ، مؤلفاً عنوانه : « الطبيعة او اللاوجود » أقام الدليل فيه على المبادىء التالية : ١ – لا شيء موجود ؛ ٢ – ان وجد الشيء فمعرفته متعذرة ؛ ٣ – واذا عرف فابلاغه الغير متعذر .

منهب سقراط[٤] . – نرى بوادر الاتجاه الالهي في فلسفة سقراط لمّا انبرى يطلب معرفة الحقيقة المطلقة . وكان مكتوباً على معبد « دلفي » هذه الحكمة القديمة : « اعرف نفسك بنفسك »، فاتخذها سقراط شعاراً له وقاعدة لفلسفته . وكان غرضه معرفة الاخلاق، فدحض آراء السفسطائيين الذاهبين الى ان الاخلاق اعتبارات شخصية ، مبيناً ان للاخلاق أُسساً ثابتة . قال السفسطائيون ان قوام المعرفة الحواس ، والحواس نسبية ، فجعل هو العقل اساساً المعرفة ، لانه يدرك الافكار العامة والكليات . وبذا كان سقراط موجدفلسفة المعاني او الماهيات . وهذه الماهيات العامة هي عنده قوام المعرفة . واذاً فللحقائق الخارجية وجودها لأنها تُدرَك بالعقل المشترك العام لا بالحواس الخاصة الشخصية ، وبمقدورنا ان نصوغ لكلّ نوع من الموجودات تعريفاً جامعاً لصفاته الجوهرية ، ونحصل على مقاييس معينة للحقائق الخارجية ؛ ونستطيع بالتالي ان نصوغ للفضيلة تعريفاً يقوم على اساس ادراكنا العقلي . هذه هي نظرية المعرفة القائمة على الادراكات العقلية دون الحسية . بذلك اكتشف سقراط « الحد والماهية » ، وكان لاكتشافه اكبر الاثر في مصير الفلسفة ، اذ راح يسأل : ما الفضيلة ؟ وما الحكمة ؟ ليضع اساساً للاخلاق .

قال شيشرون : ان سقراط أنزل الفلسفة من السماء الى الارض . وأساس النظرية الاخلاقية عند سقراط توحيد الفضيلة والمعرفة ، فالعمل الاخلاقي مؤسس على المعرفة ، ويجب ان يصدر عنها . بل ان الفضيلة والعلم شيء واحد ، اذ يستحيل على من يعرف الخير معرفة صحيحة ان لا يعمله ، كما يستحيل على صانع الخير ان لا يعرفه .

٤ – ولد سقراط في اثينا بحدود عام ٤٧٠ ق. م. وكان ابوه صانع تماثيل ، وامه قابلة . وكان يعتقد انه يحمل رسالة سماوية . عرف في الجيش برباطة جأشه ، ثم بصدق وطنيته . ودخل مجلس الشيوخ فعرف بنزاهته ، وحرية رأيه ، وثباته في عقيدته . وأروع ما انتهى اليه سقراط موته في سبيل معتقده . فكان الموت باب الحياة اذ سما به الى الشواهق الانسانية. على ان سقراط لم يدون شيئاً ، وانما تفتحت انوار اقواله في اذهان تلامذته ؛ فترك لنا افلاطون في حوار « فيدون » مقاطع صوّر فيها موت سقراط ، وأثبت بعض آرائه في المعرفة وخلود الروح ، نجدها في المنتخبات .

وذهب سقراط الى ان « لا فضيلة الا المعرفة » ؛ واستنتج من ذلك استنتاجين ؛ الاول : ان الانسان لا يستطيع عمل الخير ما لم يعلمه . وكلّ عمل لم يصدر عن علم بالخير فليس خيراً ولا فضيلة ، فلا بدّ من ان يكون العمل الخيّر مبنيّاً على العلم . والثاني : ان علم الانسان علماً تامّاً بان الشيء خيّر يحمله حتماً على عمله ؛ وان معرفته بضرر شيء تحمله حتماً على تركه ، فكل الشرور ناشئة عن الجهل ، لان الانسان يريد الخير لنفسه ويكره الشر .

وقال سقراط بخلود الروح ، وعدّها عنصراً يختلف عن عنصر الجسد ، فالجسد يفسد وينحلُّ ويفنى ، أما الروح فخالدة باقية .

المذاهب الفلسفية الكبرى

منهب افلاطون[٥] . – تمتاز فلسفة افلاطون عن تفكير سابقيه في انها غير محصورة بجانب واحد ، او منحًى واحد من مناحي الكون ، فهي نظام جامع شامل يتعرض للوجود بأسره . واننا نشير في ما يلي الى نظرية **المعرفة** ، **والمثل** ، والى آرائه في **الله** وصلة العالم به ، **والنفس الانسانية** ، **والطبيعة** ، **والاخلاق** **والاجتماع** ؛ اي من وراء الطبيعة ، الى الطبيعة ، الى الاخلاق فالاجتماع .

١ . **نظرية المعرفة** : هدّم سقراط نظرية السفسطائيين بقوله ان المعرفة تكون بالعقل لا بالحواس . ولما كان العقل جوهراً بسيطاً مشتركاً بين الناس ، كانت المعرفة أمراً مطلقاً لا نسبيّاً . وتبعه تلميذه افلاطون في انه لا يجوز اعتبار الحواس وحدها اساساً للمعرفة ، وانه لا بد من توسّط العقل لتصحيح الادراك

....

٥ – ولد افلاطون سنة ٤٢٧ ق . م . في اسرة آثينية عريقة . وكان ينظم الشعر التمثيلي ، فلما أدرك العشرين عرف سقراط فلزمه حتى موته . وهزّه موت استاذه ، فهام في ميغارى ، ثم قصد مصر ، فجنوبي ايطاليا مرتين . وعاد الى آثينا عام ٣٨٧ ق . م . وانشأ على ابواب المدينة قبالة بستان أكاديموس جمعية دينية علمية عرفت بالاكاديمية . وقد صاغ فلسفته بأسلوب الحوار على لسان سقراط ، جمع فيه بين التحليل المستقصي ، والخيال الشعري الذي يدور على الاساطير والاستعارات .

الخاطىء . ولم يقف افلاطون عند هذا الحد ، بل رأى ان لهذه الحقيقة العقلية وجوداً ذاتياً مستقلاً أصيلاً ، مما حداه الى القول بالحقائق الكلية ، او نظرية المثل . ولكن هل الى معرفة هذه الحقائق الكلية من سبيل ? أجل ! ان النفس قبل ان تحل في الجسد كانت تعيش في عالم المثل العقلي مدركة لجميع الحقائق ؛ ولما التصقت بالجسد نسيت ما كانت تعرفه ، فاستعانت الفلسفة على تذكرها . واذاً فالمعرفة هي تذكر الحقائق الازلية . وما وظيفة المعلم او المرشد الا تسهيل سبيل التذكر . ولما كانت الكليات واحدة لا تتغير ، لزم عنه ان المعرفة ايضاً واحدة ثابتة .

واعتقد افلاطون ان الحوار هو الطريق المثلى للبحث في الفلسفة ، اذ به يرتفع العقل من المحسوس الى الماهية والمعقول ، من اسفل الى اعلى ، وبه يهبط . أما انواع المعرفة فأربعة :

أ – الاحساس ، وهو ادراك عوارض الاجسام او اشباحها ؛

ب – الظن ، معرفة دون اليقين ، وهو بمثابة قلق في النفس يدفعها الى طلب العلم ؛

ج – الاستدلال ، وهو المعرفة اليقينية المؤيدة بالبراهين ؛

د – التعقل ، وهو ادراك الماهيات المجردة ، واسمى درجات المعرفة .

٢ . نظرية المثل : ان المحسوسات حادثة ، فاسدة ، متغيرة ، ناقصة ؛ ولكنها ، على تغيّرها ، تمثّل صوراً كلية هي الاجناس والانواع ؛ وكل ما هو حادث له علة ثابتة احدثته ، والعلل تنتهي عند علة واحدة . والعلة النهائية هي الماهيات الكاملة الثابتة ؛ والمحسوسات أشباح وظلال لهـذه الماهيات ؛ ولعالم المحسوس مثاله في عالم المعقولات . وفي عالم الكليات مثالٌ كامل للانسان يشترك فيه افراد الانسانية على تفاوت ؛ ومثال للصفات ، كالجمال والخير ؛ ولسائر انواع الموجودات مُثُلها ايضاً . والاجسام المادية تشارك المثل ، ولكنها ملتصقة بالمادة ، ولذا فهي تشبهها ولكنها ليست اياها . ان المثال هو الشيء بالذات ؛ والجسم شبح لهذا المثال ، وفي المثال تجتمع كالات النوع الى اقصى حد ، ولا تتحقق في الاجسام الا متفاوتة ؛ فليست النار المحسوسة ناراً بالمعنى الأتمّ الأمثل ، وانما هي شيء شبيه بالنار بالذات . ولذا كانت المُثُل مبادىء المعرفة ، ومرتكز العلم الحقّ .

ولكن كيف تسنى لنا ان نعرف هذه المثل ؟ ذلك ان النفس اكتسبت هذه المعرفة في حياة سبقت الحياة الارضية ، لان النفس كانت بصحبة الآلهة قبل حلولها في الجسد ، بلا لون ولا شكل ، تشاهد عالم « ما بعد الطبيعة » . وارتكبت إثماً بشوقها الى معرفة عالم المادة فهبطت الى البدن ؛ فهي اذا أدركت اشباح المثل بالحواس تذكرت المثل ، كأن تتذكر مثال الخير عندما ترى الخيرات الجزئية ، ومثال الجمال عندما ترى الجمال النسبي ، « فالعلم تذكر والجهل نسيان » . ومَثَلُنا في هذا العلم مثل أُناس جُعلوا في كهف مظلم منذ الطفولة ، أوثقوا بالسلاسل ، لا يستطيعون حراكاً ، وخلفهم نار شبَّت على باب الكهف ، فهم لا يرون من واقعهم سوى أخيلتهم وغيرَ اشباح تمرّ . فاذا أُطلق أحدُهم ، ظنّ لأول أمره ان العلمَ هو معرفة الاشباح والظلال . ثم ينظر الى النور فلا يبصر لفرط ما يبهره النور ، وما يلبث ان تعتاد عيناه ضوء النهار ، فيتمكن من النظر الى الاشياء انفسها ، ثم الى الشمس مصدر كل نور » وفي استطاعة الفيلسوف وحده ان يجاوز المحسوس المتغير الى نموذجه الدائم ، وما يزال يرقى في المثل المترابطة من عامّ الى أعمّ ، ومن كامل الى أكمل ، حتى يبلغ مثال الخير .

٣ . **الله** : يثبت افلاطون وجود الله بدليلين اثنين : دليل **الحركة** ، ودليل **النظام** ؛ فيقرر من وجهٍ اول ان الحركات سبع : الجهات الست ، والحركة الدائرية . وان حركة العالم دائرية منظمة لا يستطيعها العالم بذاته ، ولذا فهي ترجع الى علة عاقلة ، وهذه العلة العاقلة هي الله . ومن الوجهة الثانية يقول : ان العالم روعة فنيّة ، وهذا العمل الرائع هو من صنع عقل كامل توخى الخير ، ورتب كل شيء عن قصد . وقدّم برهاناً غير هذين ، بناه على نظرية المثل التي تنتهي الى « مثال الجمال » و « مثال الخير » . و « مثال الخير » هو اقصى حدود العالم المعقول ، وعلة لكل ما هو جميل وخيّر ؛ هو الذي يمنح النفس قوة الادراك ، وهو مبدأ العلم والحق ، الذي تستمد منه المعقولات او المثل ، وجودها وماهيتها . بل هو اسمى من الماهية ، هو الله . والله روح عاقل ، محرّك ، منظم ، جميل ، خيّر ، عادل ، كامل ، بسيط لا تنوُّع فيه ، ثابت لا يتغيّر ، حاضر مستمر ، يُعنى بالعالم وعنايته تشمل الكليات والجزئيات . اما الشر فهو نقص في الوجود ، او هو خير أقل ؛ ووجوده السلبي ضروري لوجود الخير الايجابي . ويعتبر

افلاطون ان الايمان بالله وبعنايته يُسعف على صيانة النظام في المجتمع ، ومن أنكر الله ساءت أعماله ، وأخلّ بالنظام ، فاستحق العقاب .

٤ . **النفس الانسانية** : للعالم نفسٌ كلية تحركه . وللانسان نفسٌ هي علة حركته ؛ وهي متصلة بعالم المثل من جهة ، وبعالم الكون والفساد من جهة أخرى ؛ وتنقسم قسمين :

فالجزء الاعلى او الارقى منها - وبه العقل - بسيط ، خالدٌ يدرك المثل ، ومركزه الرأس ؛

والقسم الاسفل ، اللاعاقل ، يتجزأ ويفنى ، وهو مقسوم بدوره الى شريف ووضيع . وبالشريف تتعلق العواطف النبيلة كالشجاعة ، ومركزه القلب ؛ وبالوضيع تتعلق الشهوات البهيمية ، ومركزه البطن . ويتصل الشريف بالقسم العقلي الاعلى ، ولكنه يختلف عنه بأنه غريزي . وقد خُصّ الانسان وحده بالانواع جميعاً ؛ وللحيوان منها النوعان من القسم الثاني ، وللنبات النوع الاخير من القسم الثاني[٦] .

ثم راح يثبت خلود النفس ، فأعطى أدلة ثلاثة على خلودها :

الاول : **التناسخ** ، وهو عقيدة أُورفية ، فيثاغورية ؛ ومدار قوله في هذا الدليل ان الاشياء تتغير دائرةً بين الاضداد ؛ يتولد الاكبر من الاصغر ، والاحسن من الاسوإ ، وبالعكس ؛ وعلى هذا النمط يصح القول بأن الحياة تبعث من الموت ؛ والا لانتهت الاشياء الى سكون . ويذهب ، من ثمّ ، الى ان النفس كانت قبل وجودها في العالم الارضي ، وستبقى بعد وجودها فيه .

والدليل الثاني : **تعقل المثل** ، وقد مرّ بنا ان النفس عرفت المثل قبل هبوطها الى عالم الطبيعة ، والمثل بسيطة ، والبسيط دائم ثابت ، لا يعروه انحلال . ومرّ بنا ايضاً ان النفس تدرك المثل ، فلا بُدّ من ان تكون شبيهة بالمثل التي تُدركها لان « الشبيه يدرك الشبيه » ، فينجم عنه ان النفس كالمثل .

---

٦ - يشبه النفس بمركبة مجنحة حوذيها العقل وجواداها الارادة والشهوة .

وأذا قيل : ان النفس قد تفنى بعد التناسخ المتتابع المتعدد ، اجاب بدليله الثالث : ان **النفس ماهية** تشارك الحياة بالذات ، ولا تقبل ما هو ضدها . وعليه فهي لا تقبل الموت [٧] .

٥ . **منشأ الطبيعة** : كل حادث انما يحدث بعلة . والعالم المحسوس حادث لأن كل محسوس حادث . وكل حادث لا بد له من محدِث او صانع . والصانع الاول خير تام ، والخير التام لا بد له من ان يفيض من صفاته على ما يصنعه فيأتي شبيهاً به . ولذلك أتت الكائنات الروحية العليا حية عاقلة ، وجاء العالم الاعلى ثابتاً لا يدركه نقص ولا فساد . والعالم ذو نفس وجسم ؛ ونفسه جوهر بسيط ، وهي متحركة تدبّر شؤونه . والجسم مركب من العناصر الاربعة ، وحظه من صفات صانعه اقل واضأل . كان العالم في البدء مادة رخوة غامضة ، قابلة للتغير والتحوّل ، وكانت تتحرك اتفاقاً في الجهات الست . ثم اتحدت ذرات هذه المادة بحسب اشكالها ؛ ومن اتحادها نشأت العناصر الاربعة : النار مؤلفة من ذرات هرميّة ذات اربعة اوجه ، تشبه سن السهم ، وهي أسرع الاجسام ؛ والتراب ، وهو يتألف من ذرات مكعّبة ، وهو أثقل الاجسام ؛ والهواء من ذرات ثمانيّة الأوجه ؛ والماء من ذرات ذات عشرين وجهاً ، نظراً لطواعيته في تبدُّل الاشكال والالوان .

وظلَّت العناصر مضطربة في حركتها ، هائمة على غير نظام ، حتى نظّمها الله ورتّب حركتها . صنع العالم وجعل له نفساً كلية ، وصنع الكواكب فجعل لكل منها نفساً تحرّكه . أما نفوس الكائنات الحية في العالم الارضي فقد استعان نفوس الكواكب ليصنعها .

٦ . **الاخلاق** . وأهم موضوعاتها : اللذة والألم ، الفضيلة والرذيلة ، العدالة والسعادة .

---

٧ – يرى افلاطون ان النفس الغضبية والشهوية فانيتان ، وأن العاقلة وحدها باقية . وفي مبدإ التناسخ أن النفس الصالحة تعود بعد انحلال الجسد الى الكوكب الذي هبطت منه ، حيث تلقى سعادة عميمة ، واما الشريرة فتتقمص رجلاً تاعساً او امرأة او حيواناً ، ولا تزال تعاني الآلام حتى يتاح للعاقلة ان تقهر الغضبية والشهوية .

أ - اللذة والالم : يرى افلاطون أن لذة الشهوة ورغبات الجسد موت متكرر ؛ انها تغذي الرغائب وتنمي الآلام ، فارضاؤها يضاعف الشعور بالحرمان ويزيد الألم . ولذا كانت الحياة الفاضلة ألذ حياة : خفّ الانفعال فيها وضعفت اللذة ، فتضاءل الالم . لذة الجسد هاربة سرعان ما تنقلب شقاء ومرارة . اما لذة العقل فمتجددة دائمة ، متزايدة بتزايد المعرفة . ثم يربط اللذة بمبدإ الخير قائلاً بأن الالم النافع لذة بذاته ، ومن هنا لذة قهر الرغبات ؛ وان اللذة المضرة لا تُعدُّ لذة بوجهٍ من الوجوه . ولذا كانت فكرة اللذة مقيدة بفكرة الخير .

ب - الفضيلة : الفضائل ثلاث تديرها قوى النفس الثلاث : **الحكمة** فضيلة القوة العاقلة ، **والعفة** فضيلة القوة الشهوية ؛ وتتوسط هذين الطرفين **الشجاعة** ، وهي فضيلة القوة الغضبيّة ، تعين العقل على الشهوية فتقاوم اغراء اللذة ومخافة الالم . والحكمة اولى الفضائل ومبدأها ؛ وبها نظفر بسائر الفضائل . وكل فضيلة خلت من الحكمة فضيلة عبدة . وإن من انكر العقل تعذّر عليه بلوغ الفضيلة . والفضيلة عمل الحق صادراً عن معرفة حقة بقيمة الحق ، وهذه هي الفضيلة الفلسفية .

ج - العدالة : بسيطرة النفس العاقلة على الغضبيـة والشهوية ، يتولد في الذات انسجام وتناسب ، وهذا التناسب الفردي هو بذاته العدالة . وتكون العدالة باجتماع الحكمة والشجاعة والعفة لنفس واحدة . والعدالة خير النفس ، والذي يردُّ الشر بالشر يفقد عدالته ؛ والعادل سعيد بعدالته ، ولانه عادل فهو جميل ؛ وتحمُّل القصاص جميل لانه خير ، يستقيم به النظام وتخلص به النفس .

والعدالة إما خلقية واما اجتماعية : فالاولى حاصلة عن التناسب والنظـام في النفس ، والثانية صادرة عن الاولى ، وهي تحقيق النظام بين الافراد ؛ فالعـادل اخلاقياً عادل اجتماعياً . وسنرى تفصيل هذه العدالة الاجتماعية في بحث الجمهورية .

د - السعادة : تقوم السعادة باربعة :

- العلم بعالم المثل ، وهو الفلسفة ؛
- تفهم الارتباط بين عالم المثل وعالم الحس ؛

– التثقف بالعلوم والفنون ؛

– التمتع بلذائذ هذا العالم النقية الطاهرة .

ولا يستطيع الانسان ان يثب الى قمة الفضيلة الفلسفية دفعةً واحدة ، اذ لا بدّ له من المران بالعادات الطيبة الى ان يبلغ دور التأمل العقلي . واسعد الناس البريء من الشر ، ويليه الذي تخلص من شرّه . والعادل سعيد ، ولانه سعيد بعدالته فهو جميل ايضاً . وهكذا ترتبط فكرة العدالة بمبدإ السعادة ، والسعادة بمبدإ الفضيلة ، وكلها معاً بمبدأ الخير .

٥ – الحب الافلاطوني : في النفس قوّة تحركها هي الحب . والحبّ شوق يرفده الحرمان ، تسعى النفس في تحقيقه لتملأ الفراغ الذي تحسه . وهو حركة الحرمان الذي يبتغي الخير ، والحصول الدائم على الخير . يتولد الحب بدءاً بالجمال الخارجي ، وعنده يقف الكثيرون ؛ اما النفس الحكيمة فيستمر شوقها الى سائر الوان الجمال التي في الموجودات ، ثم ترتقي الى الجمال المعنوي في الاشياء ، ثم الى الفنون والعلوم ، حتى تبلغ مثال الجمال المجرّد الذي منه فاض جمال الموجودات ، فتتعشقه وتتوق الى الخلود فيه . وسمو الحياة البشرية يقاس بدرجة ادراكها لهذا الجمال ؛ فالحب الحقيقي هو هذا الحب العقلي النقي السامي ، والمحب الحقيقي هو الفيلسوف الذي حظي بالوصول الى مثال الجمال الاسمي . وهذا الاتجاه يقتضي احتقار الحياة المادية والاقلاع عن حطامها .

٧ – **الاجتماع** : بعد ان بحث افلاطون العدالة في الفرد ، راح يبني نظاماً اجتماعياً تتحقق فيه العدالة الاجتماعية . وهو يرى ان الاجتماع بذاته ظاهرة طبيعية ، اذ انه يتكوّن بداعي الحاجات الفردية ؛ فيوم تعذر على الفرد ان يلبي حاجاته جمعاء ، لجأ الى التعاون والتآلف . وهذا المجتمع الاول الفطري عاش أهله في شيء من الرضا بما يسدّ العوز ، وقد تحددت مطامع أهله ، فتضاءل فيهم النزاع ، وقلت المفاسد .

ثم انقضى زمان ، فانتقل الانسان من طور الضروري الى طور الكمالي المترف ، فاشتدت المنافسة ، وكثرت المطامع ، وتسللت الى المجتمع المفاسد . وفي هذا

المجتمع المتحضّر اندلعت احقــاد المنافسة ، وشبت نيران الحروب ، وزاغ ميزان **العدالة** . فهل من سبيل الى احياء هذه العدالة وتحقيقها ؟ لقد أجـــاب افلاطون على ذلك بكتاب **الجمهورية** ، رابطاً كلامــه على المجتمع البشري بنظام فلسفته الشامل ، فجاء كتابه هذا أجمع كتبه وأكملها [٨] .

أ – الطبقات الثلاث : إن مهمة المدينة مثلثة الاتجاهات : فعلى عاتقها يقع تأمين الادارة والدفاع والانتاج ؛ ولذا لم تكن ُندحة عن وجود طبقــات من السكان ثلاث تقوم كلٌ منهنّ بمهمة خاصة بهـــا . فطبقة **الحكام** تتولى الشؤون الادارية ، وطبقة **الجند** تتولى الدفاع ، وطبقة **العمال** تعنى بالانتاج . وانما كان ذلك كذلك لان هذه الطبقات ينبغي ان تقابل القوى الثلاث التي في النفس الانسانية : فالطبقة الاولى تقابل القوة العاقلة في الفرد ، والثانية تقابل القوة الغضبية فيــه ، والثالثة تقابل القوة الشهوية . وكما يتعين على قوى النفس ان تتعاون ، فتخضع الشهوية للغضبية ، والغضبية للعقلية ، ليتحصل التناسب وتتم العدالة ، كذلك ينبغي لطبقتي الجند والعمال ان تخضعا لطبقة الحكام فتستقيم العدالة الاجتماعية ؛ وذلـــك لان المجتمع انما هو مكون من افراد .

وقد جعل مقاليد الحكم في يـــد الفلاسفة لانهم وحدهم ُيرشدون المجتمع الى العدالة والخير ، اذ انهم – دون سواهم – يدركون معنى الحق والخير ، مهما تحامل القائلون .

ولكن كيف ُيصار الى تكوين هذه الطبقات على الوجه الافضل ؟ لقد بحث افلاطون الامر بحثاً جذريّاً ، وعالجه على ضوء التربية العملية : وانما يكون ذلك اولاً بالقضاء على الضعفــاء ، وعلى المواليد المرضى ، لاستئصال الشقاء ؛ ثم بفصل الاولاد الاصحــاء عن ذويهم ، لتُدرأ عنهم عادات آبائهم الفاسدة ، وليكون إصلاح النشء على نمط موحّد حكيم ؛ واخيراً بفرز الطبقات الاجتماعية على اساس

٨ – وضع افلاطون نظام جمهوريته متأثراً بالفوضى السياسية والاجتماعية التي اجتاحت آثينا ، وذلك على اثر اندحارها في وجه اسبرطة ، بعد حروب طاحنة . وهذا ما حدا فيلسوفنا على ان يستلهم النظام الاسبرطي ، لاسيا ما يتصل منه بالتربية العسكرية وبالاشتراكية الاجتماعية .

الكفاءة . وقد رأى ان يجعل للكفاءة مقياساً عملياً ، فوضع لهذا الغرض نظاماً تربوياً نوجزه في ما يلي :

ب - النظام التربوي : فمن السن العاشرة الى السادسة عشرة يُدرَّب الاولاد على الرياضة البدنية لينشأوا أصحاء الاجسام ، ويُستدرجون الى تذوق الفنون والموسيقى خاصة ، لما لها من تأثير في تصفية النفس ، وخلق الانسجام فيها ، وترويضها على حبّ الجمال . الا انه لا يجوز الافراط في تعليمها خشاة ان تلين النفوس وتضعف . وبعد السادسة عشرة تُزاول الرياضة البدنية ، ويُعمد الى تدريس أصول الدين ، فيرشد النشء الى وجود الله والعقاب ، فتلجم بذلك شهواتهم ؛ والى الايمان بخلود النفس ، فيقفون غير هيّابين في وجه الخطوب والموت ، ويُهدون الى سبل البرّ والاخلاق السامية ، ليصبح الخير جزءاً من طبيعتهم ، فيأتونه على غير تكلف وجهد .

وافلاطون في هذا كله ينفي طريقة الاكراه في التعليم ، ويدعو الى تربية ممتعة ، لان الاكراه يميت في الطالب معنى الحرية . ثم يُقصي من منهج التدريس قصص هوميروس وهزيود ، لانها « مرذولة من حيث المادة ، ومن حيث الصورة » ؛ لقد أفسدت ضمائر الاغريق ، إذ غذّت فيهم معاني النزاع والخصومة والثأر ، وملأت اخيلتهم بالاوهام ، هذا من ناحية ؛ ومن ناحية أُخرى فان الفن يقع في المرتبة الثالثة بعد عالم المثل وعالم الوجود المحسوس ؛ ودليله عليه أن الفن تقليد لمظاهر الكون المحسوس ، ومظاهر الكون المحسوس بدورها ظلّ للمثل ، فيكون الفن تصويراً يُقلد به ظل الحقيقة ، فهو بالتالي يموه الحقّ ، ويشل القوى العاقلة المدركة. ولذا كان من الأولى ، في نظره ، ان يوضع على رأس الشاعر اكليل من شوك ، وان يُشيَّع الى ظاهر المدينة ، ويُنفى .

حتى اذا استكملت جوانب التربية جسماً سليماً وعقلاً رزيناً وخُلقاً قويماً ، أجرى أُولو الامر امتحانات ، فمن رسب من الطلاب انضوى في طبقة العمال ، ومن جاز استأنف دراسته حتى الثلاثين . وفي هذه المرحلة يُعنَون بدرس الرياضيات والطبيعيات ، لانها تستخدم البرهان وتؤكد الروح الفلسفي . ويجرى عليهم امتحانٌ جديد أعسر ، فيتابع الاكفاء الدراسة ، وينضم الراسبون الى

الجندية او طبقة الحراس . ولكن مَنْ كفيلٌ بأن لا ينتقض الجيش فيستولي على الدولة ، والقوة الآن في يده ؟ وليس ثمة من رادع الا الدين . فبه يُعلَّم ان الحكم ليس استغلالاً ، وان الله جعل الجند في خدمة المدينة ، ولم يجعل المدينة لخدمة الجند ، يستغلونها كيفما شاؤوا .

اما الذين جازوا الامتحان الجديد ، وهم قلة ، فيدرسون الفلسفة في شقّيها : الشق النظري في أصول البرهان والفكر السويّ ، والشق العملي في اساليب الحكم واصول السياسة . ويدوم ذلك خمس سنوات ، اي حتى الخامسة والثلاثين .

أما وقد تأهبت هـــذه الفئة للحكم ، فلا بدّ لها الآن من التمرس بالحياة الاجتماعية قبل ان تتولى الحكم . لذا يُحمل اربابها على حياة الاختبار ، فيجابهون عواصف الدهر ونوبه زُهاء خمسة عشر عاماً ؛ ومن ناءَ منهم بعبئه ، عاد فانضم الى طبقة الحراس .

هذا كله ينطبق على الرجال والنساء سواءٌ بسواء ، ففي ميسور المرأة ان تتعاطى الطبّ والموسيقى والرياضة والحرب والفلسفة ، ما دامت الوظيفة قائمة على كفاءة الفرد وخير المجموع . أليس من شأن الدولة ان تهيّء للمجتمع نساءً فضليات ، فيتحسن النسل ويرقى النوع ؟

ج - نظام الحياة في الجمهورية : أما نظام الحياة في الجمهورية ، فقد بناه افلاطون على الوجه التالي : يقتصر الحكام على الحياة البسيطة ، ويتلقون في مقابل تكاليفهم ما يكفيهم مؤونـــة العام يقدّمه لهم الشعب ، ويحظّر عليهم اقتناء الممتلكات وجمع الاموال ، خشاة ان تجمح بهم المطامح ، ويستهويهم حب السلطان والرفاه . وهو بذلك يفصل بـــين السلطة التنفيذية والثروة . ثم انهم يشتركون في موائد الطعام ، ويحيون حياة الجند في معسكراتهم . وليس لهم حق بانشاء أسرةٍ مستقلة ، ولا بتربية أولادهم ، فذلك من شأن الدولة ؛ ولا ان يستأثروا بامرأة ما ، وانما ينتخب لهم افلاطون عدداً من النساء يُخترن من الطبقة العاملة ، او من طبقة الفلاسفة .

وأما الجند فيتمرسون بالحياة القاسية ؛ والمقتنى الشخصي محظور عليهم كما

هو محظور على الحكام ؛ ولا يحق لهم انشاء الأسر المستقلة ، ولا اختيار زوجات معيّنات . ولكن الحكام يقيمون في موسم الاعياد الدينية من كل عام احتفالاً يضمُّ الحراس والنساء ، فيعقدون بين الاكفاء منهم زواجاً مؤقتاً ، غايته تكثير النسل تبعاً لحاجة الدولة . ويُفصل الاولاد منذ الولادة ، ويوضعون في مكان مشترك بحيث لا تميز الامهات ابناءهن .

وأما طبقة الشعب فتتولى شؤون الزراعة والتجارة والصناعة ، ولها حق التملك الشخصي شريطة ان لا تتجاوز قسمةُ الواحد منهم اربعة اضعاف ما يحتاج اليه ؛ وهكذا تحصر الملكية في حدود معقولة ، فلا يثري الشعب ، ولا يتغافل عن مضاعفة الانتاج ، ولا تنقسم الدولة أغنياء وفقراء .

د - صيانة الجمهورية : ان الاخطار التي تُحيق بالجمهورية على نوعين : داخلية وخارجية . وقد حاول أفلاطون ان يتفادى الداخلية منها بابقاء النسل صحيحاً ؛ فحرّم الزواج بين الادنين من الأقارب ؛ وأصرّ على إبراز الاجازة الصحية قبل الزواج ، وعلى مراعاة الانتخاب الجنسي ؛ فاتخذ هذه التدابير الحاسمة ليُهيء المواطن في الجمهورية الفاضلة قبل ولادته . ثم عيّن سنّ الزواج فجعلها للمرأة بين العشرين والاربعين ، وللرجل بين الثلاثين والخمسين ؛ وحكم بالموت على مواليد الزواج غير القانوني ، وعلى ذوي العاهات منهم .

أما الاخطار الخارجية فتُدرأ بتحضير الجيش على الوجه الاحسن ، وتعويده المعيشة الخشنة ؛ وتُمنع اسباب الحروب بالحد من ازدياد السكان ، وبالمحافظة على التوازن الاقتصادي ، والحؤول دون المنافسة بالتجارة الخارجية .

هـ - أساليب الحكم : يلتنبه افلاطون الى ان هذا النظام المثالي عسير التحقيق في عالمنا ، ولكن لا بد من التماسه والحرص عليه ؛ حتى اذا فسد تقلّبت على المدينة نظم من الحكم أخرى ، فآذنت بالانهيار . ذلك ان الحكومة الفاضلة التي يتولاها فردٌ (ملكية) ، او جماعة (ارستقراطية) ، لا تلبث ان يعروها الاضطراب ويتسلل اليها الفساد ؛ اذ يستأثر ارباب الحكم بالمال والسلطان ، فينهشهم الطمع والجشع ، ويتغافلون عن شؤون الدولة وعن مصلحة الشعب [9] ؛

٩ - هذه هي الحكومة الطيمقراطية ، اي حكومة الطامعين .

أو تنقسم الدولة اغنياء وفقراء، فيتحكم اهل الثروة [١٠] بالفقراء؛ وما هي الا ان يثور الفقراء - وقد كثر عددهم، وقويت شوكتهم - فينادون بالمساواة المطلقة، لا يرعون للكفاءة حرمة. ولا يلبث ان يقوم من الشعب قائد طاغية يستولي عليهم، فيبذّر ثروة الدولة ولا يتورع عن الاجرام. وبهذه الاساليب الاربعة تنحلُّ عقدة العدالة، ويتقلص ظل السعادة الاجتماعية.

و - بلوغ العدالة الاجتماعية: ولئن كان قوام العدالة الفردية مبنيّاً على حفظ الانسجام في النفس، بسيطرة القوة العاقلة في الفرد على القوّتين الغضبية والشهوية، وعلى ما فطرته عليه الطبيعة، وما وهبته من الكفاءة، وكلفته من الواجبات؛ فان العدالة الاجتماعية لا تتم الا اذا تولى شؤون الحكم الفلاسفة، وقامت كل طبقة بالمهمة الموكولة إليها، ضمن الحدود التي خُطت لها، واستوى التعاون الكامل بين هذه الطبقات: تعمل معاً لغاية واحدة، بمنهج واحد، من أجل سلامة المجموع، وحفظ التوازن، وبلوغ الخير. وبذلك تتحقق العدالة الاجتماعية[١١].

منهب ارسطو[١٢]. — جاءت فلسفة ارسطو ردّة في وجه الفلسفة الافلاطونية، اذ اتخذ الموجودات الراهنة نقطة انطلاق لتفكيره، ومضى صُعُداً،

١٠ - يسمى حكم الاغنياء النظام الاوليغارشي.

١١ - وضع افلاطون كتاباً كمّل به نظام جمهوريته، هو كتاب «الشرائع»، تحدّث فيه عن روح الشرائع. ثم انتقل الى تحديد عدد الاسر في الجمهورية فجعلها ٥٠٤٠ اسرة، وعين عدد الموظفين في الجندية وفي الطبقة الحاكمة، وحدد مدة ولاية وزير التربية، واعضاء مجلس الشيوخ والشرطة والحاكم. وانتهى الى القول بان الله لا يحكمها مباشرة، فلا بد من الاستسلام للعقل، وللقوانين القويمة التي هي وليدة هذا العقل.

١٢ - كان مولد ارسطو في اسطاغير على بحر ايجه سنة ٣٧٥ ق. م. وكان ابوه نيقوماخوس طبيباً لجد الاسكندر. وكان ارسطو من طلاب الاكاديمية، فبرز فيها، وسماه افلاطون «العقل» لذكائه وسعة اطلاعه، وعينه استاذاً للخطابة. وبعد موت افلاطون غادر ارسطو آثينا. ثم استدعاه فيلبوس ليتعهد بالثقافة ابنه الاسكندر، فثقفه اربع سنوات. وانشأ معهداً في ملعب «لوقيون». وكان يوافيه تلامذته في رواق يلقي فيه الدروس وهو يتمشى وهم يحفون به، فعرف اتباعه «بالمشائين» من اجل ذلك. مات الاسكندر ورُمي ارسطو بالالحاد، فغادر المدينة كي لا تمنى الفلسفة بما منيت به مرة بمصرع سقراط. وانزوى في جزيرة أوبا حيث مات عن ثلاث وستين سنة، وعن ابن من امرأته الاولى يدعى نيقوماخوس.

يشرح ويعلل ، حتى شمل مظاهر الوجود ، وانتهى الى الواحد الازلي الذي هو علة العلل . سار أفلاطون من افتراض هو وجود عالم المثل ، وانحدر منه ليملل الكون ؛ وسار ارسطو من الوجود المادي ، وتصاعد منه الى المبادىء ، في بحث متفرّع ، تضمّن قضايا المعرفة على وجوهها . أما فلسفته فمن أبرز خصائصها انها جامعة شاملة ، وضع لها نهجاً هو المنطق ، جعله بمثابة مدخلٍ لكل علم ومطلب ، ثم راح يستجلي حقيقة الوجود .

ومرادنا في هذه الاشارة الخاطفة أن نعرّف بأهم الموضوعات التي اشتملت عليها فلسفته في ما بعد الطبيعة ؛ وهي ، بعد البحث الذي هدم فيه نظرية المثل : مبدأ السببية ، ومبدأ الهيولى والصورة ، وسر الوجود ، وذات الله ؛ ثم نُلمع الى خطوط فلسفته الطبيعية في الكون والافلاك ، والنفس الانسانية ؛ ونلمّ سراعاً بمبادىء الاخلاق ، وأصول الاجتماع .

١ . **المنطق** : المنطق ، في تحديد ارسطو ، هو علم قوانين الفكر ، والآلة التي بها يقرر منهج العلوم ، ويميز بين الصحيح والفاسد من افعال العقل . وقد جعله في ثلاث درجات : التصور الساذج ، ثم تركيب التصورات وتفصيلها ، فالاستدلال او استخلاص الحُكم . وهذا الاستدلال او الحكم يكون على ثلاثة أنماط : فإما برهاني صادر عن المبادىء العامة ، وإما جدليّ قائم على الظن ، وإما سفسطائي يدور على المغالطة ؛ وقد خصّ كلاًّ منها بكتاب [١٣] .

ومن اشهر كتبه التي ترجمها العرب في هذا الباب كتاب « المقولات العشر » وهي : الجوهر ، والكمية ، والكيفية ، والاضافة ، والمكان ، والزمان ، والوضع ، والحال ، والفعل ، والانفعال . وقد جعله مقدمة لكتاب « العبارة » [١٤] . ونكتفي بالإشارة الى كلامه على الجوهر ، لما ناقض فيه مبدأ أفلاطون ؛ فأرسطو

---

١٣ — هي كتب : البرهان ، والجدل ، والاغاليط . وقد اتهمه المحدثون بأنه اغفل البحث في « منطق العلوم » ، والواقع انه لم يُهمله . بل ان لابحاث « ستوارت مِلّ » في منطق الاستقراء ما يقابلها في المنطق الارسطي . وقد لقبت كتبه المنطقية بأورغانون ومعناها آلة الفكر .

١٤ — وهذا هو معنى لفظة « قاطيغورياس » ومؤداها المقولة .

يقدم الجوهر الجزئي على الجوهر الكلي، لأن الكلي في رأيه لا يوجد الا في الذهن، ولأن الجزئي وحده يوجد حقّاً .

ويبحث كتاب « العبارة » في الاصوات من حيث هي مخارج تؤدي معنى الانفعال، ثم في الاسم والفعل والأداة، ثم في العبارة البسيطة والمركبة، والتقابل والتضادّ . ويتضمن كتاب « التحليلات » الكلام على القياس والبرهان من حيث هما أداة للعلم توقفنا على المبادىء ، والمبادىء لا تُدرك الا بالتحليل . ويتناول المقدمات ونتائجها ، والاطراف والحدود الوسطى وضروبها المنطقية ، والموضوع والمحمول ، والكلية والجزئية من حيث هما موجبتان او سالبتان ؛ ويركب الأقيسة على مختلف وجوهها ، ويزنها بسلامة النتائج . وخلاصة القواعد التي استنّها في باب القياس : ان للقياس ثلاثـــة حدود ، في كل منها مقدمة كلية موجبة ؛ واذا كانت المقدمة جزئية كانت النتيجة جزئية كذلك ، أو كانت المقدمة موجبة كانت النتائج موجبة كذلك . ويذكر لواحق القياس في الاستقراء والتمثيل ، وفي اساليب البرهان المستقيم ، والبرهان الخُلْف .

وللجدل في المنطق شأن اول ، وقـــد حدده ارسطو بقوله : « الجدل هو الاستدلال ايجاباً او سلباً في مسألة واحدة ، على ان يُجتنب الوقوع في التناقض ؛ وبه تكون الحجة في الدفاع عن النتيجة » . ولا بدّ ، لسلامة الجدل ، من ان تُقرر له مقدّمات مقبولة بداهةً . ومن شأن الجدل ان يُعين على معرفة المبادىء الأولية في العلوم ، فهو محكّ لحقائق العلم ، ورياضة للعقل الباحث .

وأما كتاب « الاغاليط » ففيه عرّف المغالطة او الطريقة السفسطائية .

ويدعي ارسطو في نهاية هذا الكتاب أنه اول الباحثين في علم القياس والبرهان والجدل . والواقع ان هـــذه الاساليب كانت ، قبل ارسطو ، نتفاً مبثوثة في تضاعيف ما ألفه السلف ، وأنه هو الذي جعلها علماً بذاته ، واساساً لكل علم وفلسفة .

٢ . **ما بعد الطبيعة** : سمّى ارسطو هذا الموضوع « الفلسفة الاولى » ، وكان مراده فيه ان يبحث المبادىء الكلية التي يعلل بها وجود الكون . غير أن تسمية « ما بعد الطبيعة » لم تُعرف إلا قُبيل الميلاد بنحو نصف القرن ، يوم نُشرت

كتب ارسطو ، فجُعل موضوع « الفلسفة الاولى » ما بعـــد الفصل المتعلق بـ « الطبيعة » ، فسمّي علم « ما بعد الطبيعة » .

والمرجح ان هذا القسم من فلسفة ارسطو قـــد نشأ على اثر تحليله لنظرية استاذه افلاطون في المثل ، فبيّن اخطاءه ، وردّ عليه في بعض المواطن ؛ وإليك عدداً من هذه المآخذ :

أ - تهديم المثل : يزعم افلاطون ان الاشياء الراهنة صورة للمثال ، وان المثال يُشاركها في الوجود ؛ فقوله لا يعدو ان يكون عبارة شعرية ، لا توضح لنا اساس الوجود ، ولا تظهر العلاقة بين العالم المحسوس وعالم المجردات الازلية ، ولا تبيّن كيف كانت نشأة العالم . وهذه قضية من اهم القضايا الفلسفية ؛

- يزعم افلاطون ان الاشياء صور المثل ، والمثل ثابتة لا تتغيّر ، والعالم بخلافها متغيّر متحرك ؛ فكيف يجوز اعتبار الاشياء المتغيرة صورة لمثل ثابتة ؟

- ضاعف افلاطون الموجودات اذ افترض وجود عـالم آخر ، فزاد الامور ارتباكاً ، وما أعان على حلّها ؛ فمثَلُه مثل رجل عَسُر عليه إحصاء كمية من الاشياء ، فضاعف عددها لينقاد له حلُّها !

- بين الفرد من البشر وبين مثـال الانسان « قَدر مشترك » تُحتم وجوده نظرية افلاطون ؛ فإن كان لهذا القدر المشترك وجود ، فــلا بدّ له من مثال ، يسميه ارسطو « الانسان الثالث » . ولا محيص أن يكون بينَ هذا الانسان الثالث وبين الفرد من الناس قدرٌ مشترك آخر له مثاله ايضاً ، وهكذا دواليك . . فبديل ان يتضاءل عدد المثل ، كلما ذهبنا صعداً في التجريد نحـــو مثال الخير ، نرى هذا العدد يتضاعف الى ما لا ينتهي ، وهذا محال ؛

- يفترض افلاطون ان ماهيــة الاشياء كائنة في المثل ، اي خارج الاشياء ، وماهية الشيء لا توجد الا فيه .

ثم انكر ارسطو وجود الحقائق الكليــة بوجود خارجي مستقل : فالعدل والحرارة والانسانية ، كمعانٍ كلية ، ليست قائمة بنفسها في الخارج ، وانما الموجود هو العمل العادل ، والشيء الحار ، والانسان الفرد .

ب – مبدأ السببية : يُعتبر هذا المبدأ من أهم الاسس التي ركز عليها ارسطو فلسفة مـــا بعد الطبيعة . والسببية ، في رأيه ، علل أربع : مادية ، ومحركة ، وغائية ، وصورية ؛ يحددها كما يلي :

العلة المادية . – هي المادة التي يتكوّن منها الشيء ، كمثل الخشب يتكون منه السرير ، والشبه يتكوّن منه التمثال ؛

العلة المحركة . – هي القوة التي تعطي الشيء شكلاً جديداً ، فالنجار هو العلة المحركة التي تجعل الخشب سريراً ، والمثّال هو العلة المحركة التي تصيّر الشبه تمثالاً . والحركة ، في رأيه ، تشمل كل تحوّل او تغيير ؛

العلة الغائية . – هي القصد ، او هي الغاية التي تتجه العلة المحركة نحوها في العمل الذي تأتيه ؛

العلة الصورية . – ما به يكون التمثال تمثالاً ، والسرير سريراً ؛ وهي روح الشيء في اتخاذه وجوداً مختلفاً عن وجود غيره من الاشياء .

وعليه نقول : ان لكل معلول علةً اوجدته بموجب نظام خاص . وما من شيء يحصل اتفاقاً ، ولا وجود للخوارق ، ولا للصدف . وكل مـــا في الكون خاضع لهذا الناموس الشامل ؛ غير ان هـــذه العلل لا تسير الى ما لا نهاية ، وهي منتهية الى علة موجودة بذاتها ، لم تنشأ عن علة خارجة عنها . ويسمي ارسطو هذه العلة « **السبب الاول** » .

ج – الهيولى والصورة : ولكن هذه العلل تعمل معاً متوحدة غيرَ متفرقة ، وكل شيء يصدر عنهـــا معاً مجتمعة . ثم راح ارسطو يتمحصها ، فاستقام له ان العلل الاربـــع تتحوّل الى علتين اثنتين : اذ نظر الى العلل الصورية ، والمحركة ، والغائية فرآها ترجع كلها الى علة واحدة هي الصورة : فالعلة الصورية والعلة الغائية شيء واحد ، لان الغاية هي تحقيق الصورة ، والمحركة والغائية شيء واحـــد ايضاً ، لان المحركة تحرك الى غاية معينة ؛ فينتج عنه ان العلل الثلاث (المحركة والغائية والصورية) يمكن ان ترد الى علة رئيسة واحدة سمّاها ارسطو

« الصورة » . وبذلك تتحصل عندنا **الصورة** من جهة ، والمادة او **الهيولى** من جهة أخرى . والصورة والهيولى عماد فلسفة ما بعد الطبيعة في نظام ارسطو .

ثم استوى لديه أن كل ما في العالم الراهن مكوّنٌ من هـــذه الازدواجية المنصهرة : هيولى في صورة ، وصورة في هيولى لا تنفصلان ، ولا وجود لاحداهما مستقلة في العالم الخارجي عن الاخرى . ولا يكون فصل بينهما الا في الذهن .

ولكن ، ما هي الصورة هذه ؟ الصورة هي مجموع صفات الشيء : هي لونه ، ثقله وخفته ، جماله وقبحه ؛ وهي العلاقة القائمـــة بين مختلف اجزائه . ليست الصورة اذاً الشكل وحده ، وانما الشكل ميزة واحدة من مميزاتها .

أما الهيولى فلا تُحدُّ ولا توصف إلا بواسطة الصورة . هي ما تلحق به الصفات الصورية . وإن كان هـــذا هكذا ، فمعناه ان الاشياء في الكون المحسوس لا تختلف ما بينها بالهيولى ، وانمـا يختلف الشيء عن الشيء بالصورة ، وبخصائص هذه الصورة . فالذهب والحديد والتراب لا تختلف إلا اختلافاً صورياً . فالهيولى هي كل شيء أردت ، وهي موجودةٌ **بالقوة** ، ولا توجد **بالفعل** الا عند اتحادها بالصورة .

د - <u>الوجود والخلق ؛ القوة والفعل :</u> إن اندماج المادة بالصورة لا يتم الا بدافع الغاية . فلولا الغاية لما كان هذا التحول . كانت المادة موجودة بالقوة ؛ ولمـا اتصلت بالصورة وجدت في العالم الخارجي المحسوس ، فغدت موجودة بالفعل . والمثل على ذلك مثل البيت : فان سكنى البيت هي الغاية من بنائه ، وهـــذه الغاية سبقت بناءَ البيت ، لأنها كانت في الذهن قبل بنائه . فحقيقة الخلق اذاً هي جمع الهيولى والصورة ، وتحوّل ما كان موجوداً بالقوة الى موجود بالفعل .

ولما كان كل ما في الوجود يسعى الى غاية حتمية لا يحيد عنها ، وكان لكل ما في الوجود وظيفة عليه ان يؤديها ، صحّ ان يُقال بأن اتحاد الهيولى بالصورة لا يحصل اتفاقاً ، وانما يجذبه عامل حتمي ، هو عامل الغاية ؛ فكل شيء في الكون يتحول الى غايته .

وهو يرى ان الله علة العالم ؛ فالعالم اذاً معلول علته الله . ولسببٍ ما ، رأى

الله ان يبرز العالم الى الوجود ، فأوجده . فالله متقدم على العالم لأنه علته . هو أول في المرتبة ، والعالم ثانٍ . غير أنه يتقدم على العالم تقدماً فكرياً لا زمنياً . هو أول في الفكر ، ليس إلا ؛ لأن العالم أزلي ، قديم في الزمان . وما دام العالم أزلياً لا بداية له ، فهو أبديٌ لا نهاية له . ونهايته – لو كانت له نهاية – صورة مجرّدة .

واستقام لأرسطو ان الموجودات في العالم على مراتب ؛ فالذي منها في مرتبة عالية غلبت صورته على هيولاه ، وما هو منها في مرتبة دنيا غلبت هيولاه على صورته . فالصورة علامة وجود وكمال ، والهيولى دليل النقص الذي آخره العدم . فاذا ما بلغنا الذروة العليا وجدنا صورة لا هيولى لها ، وهذه الصورة هي الوجود المحض ؛ واذا وصلنا الى اسفل الحضيض ، بلغنا هيولى لا صورة لها ، هي العدم المحض . غير ان هذين الأقصيين لا يوجدان إلا وجوداً ذهنياً ؛ هما معنيان مجردان ، لا يكونان في العالم المحسوس ، لأن كل ما في عالم المحسوسات هيولى وصورة ممتزجتان ، على تفاوت في النسب .

هـ – الله غاية الغايات، والمحرك الاول : بجاذب الغاية يندفع كل ما في الوجود ؛ انه يتغير ، ويتحرك نحو غاية أعلى منه . وكلما اقترب الموجود من الصورة الكاملة قلّت فيه نسبة الهيولى ، وقرب من الكمال . وفي ذروة الكون صورة مجردة هي الوجود المحض ، والكمال المحض ، يدعوها ارسطو « الله » . والله هو العلة الصورية والغائية والمحركة ، ونحوه يتحرك كل ما في العالم . واذا كان الله صورة بلا هيولى ، فمعناه انه فكرة مجردة ، وانه عقل ؛ واذا كان هو العلة الغائية ، وكل ما في الوجود يسعى إليه ، فمعناه انه هو منتهى الغايات ، وانه لا يتحرك الى غاية خارجة عنه ؛ وانما هو غاية ذاته ، وغاية غايات ما في الكون . واذا كان الله العلة المحركة ، فمعناه انه يجذب العالم الى غايته ، وانه « محرك هذا العالم » ، ولو كان متحركاً لتحرك هو ايضاً نحو غايةٍ تجذبه ، ولكنه قد تقدّم بأنه غاية الغايات ، فهو محرّك لا يتحرك ، وهو المحرك الاول .

ويذهب ارسطو الى ان الله عقل ، وانه يفكر في ذاته ، لا في شيء خارج

ذاته ، فهو المفكر والمفكَّر فيـــه ؛ وتفكيره الدائم في نفسه ينبوع سعادته الدائمة[15] .

٣ . **نظام الطبيعة** : وأهم مباحثه في هذا الباب : الحركة والمكان والزمان ، وسلسلة المخلوقات ، ونظام الافلاك .

أ - الحركة والمكان والزمان : قلنا إن الحركة بتحديدها هـي سير الهيولى الى الصورة . ولا يتأتى لها هذا السير إلا ضمن المكان والزمان . ولذا لم تكن نـُدحةٌ عن ربط مبدإ الحركة بهذين المبدأين ؛ والحركة اربعة انواع :

- حركة **الكون والفساد** : وهي حركة كل ما في العالم الارضي ، لان كل ما في هذا العالم يخرج الى الوجود ثم ينحل ؛
- حركة **الكيف** : وبها يكون تغير الصفات في الشيء الواحد ؛
- حركة **الكم** : وتكون بتبدل الموجود زيادة او نقصاناً ؛
- حركة **الانتقال** ، او **النقلة** : وهي انتقال الشيء من مكان الى مكان .

ويرى ارسطو ان خاصة المكانية تشمل الوجود بأسره ؛ وعليه فـلا وجود للفراغ . وقد اثبت اولاً ان وجوده ليس ضرورياً ، ثم عاد فأثبت ان وجوده محال ، اذ لو كان الفراغ موجوداً لاحتاج الى مكان يوجـــد فيه ، ولَـوُجِـدَ شيئان في المكان نفسه في زمنٍ واحـــد ، ولأمكن الجسم الاصغر ان يحتوي الاكبر ، وهذا محال . وقد حدّد المكان بقوله : هـو السطح الباطن من الجسم الحاوي ، المماسّ للسطح الظاهر من الجسم المحويّ ، اي انه موضع التقاء الجسم الحاوي والجسم المحتوى .

أما الزمان ، فهو مقياس الحركة ، ولولا الحركة لما كان للزمان معنى . ولا

....

١٥ - شغلت قضية تفكير الله بذاته ، وعدم تفكيره في العالم الذي صنع ، قسماً غير يسير من الفلسفة العربية ؛ وكانت احد اسس النزاع الذي قام بين الفلاسفة والمتكلمين كما سيتضح في ما بعد .

غَـنية عن وجود عامل تـُقاس به هذه الحركة ، وهـــذا العامل هو العقل . وعليه نقول : إن الزمان هو قياس العقل للحركة . واذاً فالزمان يفترض وجود العالم ، لتكون الحركة ، كما يفترض وجـــود العقل الانساني الذي يقيس هذه الحركة . فينشأ ان الزمان لم يكن له وجود قبل ان كان العالم والانسان . ولكن ارسطو قد اثبت ان العالم أزلي ، وأن الانواع والاجناس أزلية ايضاً ، وأن الانسان ازلي ، فيكون الزمـــان قديماً ، لا محالة ، لان مقياسيه : العالم والعقل ، قديمان .

سلم الكائنات : لارسطو مباحث في الطبيعة هي حصيلة العلم القديم . وقـــد ضمنها كتاباً هو كتاب « السماء » ، تناول فيه تباعاً : العالم ، والعناصر الاربعة ، والافلاك .

فالعالم في رأيه جسم متناهٍ قديم واحد ، لا يفسد فيه غـــير الجزئيات ، متحرك بحركة دائرية [16] أزلية ، يحده سطح ، وليس خارجه خلاء . هـــو عالم التحوّل والكون والفساد ، لأن الموجودات تسير من الضد الى ضده ، والعناصر التي يتألف منها متضادة مـــا بينها . والعالم افلاك مُتغالفة مركزها الارض . والارض ، في نظره ، ونظر العلماء في زمانه ، كروية الشكل [17] ، ولكنها ساكنة .

ثم رأى ان الكائنات سلسلة متدرجة متكاملة ، كل نوع منها يشتمل بالفعل على ما كان موجوداً بالقوة في النوع الذي هو دونه ، ويحمل بالقوة أصول ما يتحقق بالفعل في النوع الذي هو فوقه . وما هو مضمر في الجنس الادنى يتجلى في الجنس الاعلى . فالعالم بأسره درجات متواصلة ، متصلة ، متكاملة ، يتبدل فيه الافراد ويسلم النوع .

وقد جعل الكائنات طبقاتٍ ثلاثاً :

---

١٦ – اعتبر ارسطو ان الحركة الدائرية ازلية لان الحركة فيها مساويـــة لنفسها في جميع النقاط ، ولا تصادف طرفاً يقسمها .

١٧ – أجمع علماء الاغريق على ان الارض كروية الشكل ، وان محيطهـــا يبلغ ٧٣٠٠٠ كيلومتر . وقد اثبت ارسطو كرويتها باختلاف منظر السماء اذا نُظرت من بلدان مختلفـة ، وبظل الارض المستدير على سطح القمر في وقت الخسوف الجزئي .

١ – كائنات لاعضوية : جعلها في ادنى سلـّم الوجود ؛ تضاءلت الصورة فيها تضاؤلاً فكادت تكون هيولى . وهي مندفعة بقوة خارجية تحركها ، وغاية خارجية تسعى إليها ؛

٢ – كائنات عضوية : وهي ذات نظام أرقى من نظام الاولى ، وتمتاز عنها بأنها تشتمل على قوة داخلية تنظمها ، هي **النفس** ، وبأن لها غاية ذاتية تقوم على تحقيق النوع بالتغذية والنسل . والكائنات العضوية تقسم بدورها الى ثلاثة اقسام : **النبات ، والحيوان ، والانسان .**

ويقتصر النبات على التغذية والنسل ، وأدنى النبات الفطر لقربه من الكائنات اللاعضوية ، واعلاها النخيل لقربه من الحيوان .

والحيوان يشارك النبات في التغذية والنسل ، وله عليه ميزة الحس والحركة ؛ ادناه يقرب من النبات ، كالحلزون ؛ واعلاه يقارب الانسان ، كالقرد .

والانسان شريك النبات بخاصتي التغذية والنسل ، وشريك الحيوان بخاصتي الحس والحركة ، وله عليهما ميزة العقل والنفس العاقلة . وعليه ، فالخاصة الانسانية المميّزة هي العقل ، والعقل وحده عنصر الخلود فيه .

٣ – الافلاك : تتكوّن من مادة الاثير ، وهو العنصر الخامس الذي لا ضدّ له. وقد رأينا ان سبب الفساد في عالم ما تحت القمر يرجع بالاساس الى هذا التضاد بين العناصر الاربعة التي يتكوّن منها ، بانتقال الموجود من الضدّ الى ضده ؛ اما الاثير فثابت باقٍ . ولذا كانت الكواكب ثابتة باقية لا ينتابها الفناء .

والكواكب كروية الشكل ، أهمها سبعة سيارات مرتبة من أعلى الى اسفل كما يلي : زُحل ، المشتري ، المريخ ، الشمس ، الزهرة ، عطارد ، القمر ؛ وما تبقى من النجوم ثابت يقع وراء الكواكب المذكورة . ولكل كوكب سيار فلك ، والافلاك كلها شفيفة . ويضاف الى هذه الافلاك السبعة فلكان آخران ، هما فلك الكواكب الثابتة ، والفلك المحيط الذي سماه السماء الاولى . والفلك المحيط غلاف العالم ، واول ما حرّك الله ؛ يدور من المشرق الى المغرب فوق الارض ، ويدور من المغرب الى المشرق تحت الارض ، وتستغرق دورته الواحدة يوماً كاملاً ؛

بدورانه يكون الليل والنهار ، وبه تستكمل الشمس دورتها حول الارض .

٤ – **النفس** . لارسطو كتاب في النفس يقع في ثلاث مقالات ، عرض فيها آراء الفلاسفة حول هذا المبحث ، ثم حدّد قواها في الحسّ والحركة والتعقل على اعتبار ان هذه القوى وظائف مختلفة لقوة واحدة .

فنسبة النفس الى الجسد ، في رأيه ، كنسبة الصورة الى الهيولى ، على نحو ما هي الموجودات في العالم المحسوس. ويعنيه من امر النفس أنها، في عالم الطبيعة، أكمل صورة ، لان العقل من خصائصها ، ولانها مرتكز المعرفة ، تدركها بانطوائها على ذاتها . ولئن تعذّر ادراك هذه النفس من حيث هي ، فان ثمة افعالاً تصدر عن الكائن الحي تـُعين على فهمها ، وعلى الاحاطة بها . ومن هذه الافعال عددٌ من الانفعالات كالفرح ، والمحبة ، والغضب . غير ان هذه الانفعالات ليست وليدة النفس وحدها ، وانما يشاركها فيها الجسم ، فتتبدل بعض اوضاعه بتنوع هذه الانفعالات ، وتنشأ الافعال عنها مجتمعَين .

وفي تحديده ماهيةَ النفس اثبت انها ليست جسماً : لان طبيعة ادراكاتها لا تشبه طبيعة العناصر الاربعة التي تتكوّن منها الاجسام ، ولان نوع ادراكها مستمر لا يتجزأ . ثم هو ينتهي الى ان النفس « واحدة بالفعل ، كثيرة بالقوة » ؛ وهي على حد قوله : « كمال اول لجسم طبيعيّ آلي[١٨] » .

ثم ان النمو والحسّ والعقل تدل على وجود النفس لانها مظاهر الحياة . وللنفس النامية وظيفتان : النمو ، والتوليد . ويُحدّ النمو بشكل النوع . وأما التوليد فبه يكون دوام النوع [١٩] . واما الحس فهو نتيجة التفاعل الحاصل بين الشيء المحسوس والقوة الحساسة . والحواس آلات فيها دلالة الحياة . ويعنى ارسطو بتحليل ادراكاتها تحليلاً مفصلاً ، يكفينا منه الوقوف هنا على الترتيب

١٨ – يعني : « بالكمال الاول » ، ان النفس صورة الجسد الجوهرية ؛ واراد بقوله : « لجسم طبيعي » ان يميز الكائن الحيّ عن غير الحيّ ؛ و « آلي » : لكونه ذا اعضاء .

١٩ – يبدو من كتاب « تكوين الحيوان » ان ارسطو كان يعتقد بالتولد الذاتي ، اي بتولد بعض الحيوانات بقوة المادة .

الذي وضعه لملكات النفس ، وقد بوّبها بحسب نوع الادراك على الوجه التالي :

١ ـ الادراك الحسي : وهـــو يتم بواسطة الحواس الظاهرة وانفعال الحس بصفات الشيء الخارجية من لون وشكل ؛

٢ ـ الحس المشترك : ملكةٌ تجمع الادراكات الحسية المختلفة تقابل ما بينها وتقارن ، لتصل الى معرفة المحسوس على وجه أصح ؛

٣ ـ المخيلة : القوة التي تتجمع فيها صورة الاشياء بعد زوالها من أمام الحواس؛

٤ ـ الحافظة : من شأنها ايضاً حفظ الصور ، الا انها تمتاز على المخيلة بانها ، مع حفظها الصورة ، تدرك أنها صورة حصلت من ادراك حسي سابق ؛

٥ ـ الذاكرة : والفرق بينها وبـــين الحافظة ان الصور التي في الحافظة يستحضرها العقل عن غير قصد واختيار . أما الذاكرة فتحضر صور المحسوسات امام العقل بشكل ارادي ، واعٍ ، مختار ؛

٦ ـ المفكرة : والعقل هو أرقى ملكات النفس . وهو القوة المفكرة ، وقد جعله أرسطو نوعين : العقل **القابل** وهو فكر بالقوة ، والعقل **الفاعل** وهو فكرٌ بالفعل . والعقل الفاعل درجتان : المنفعل ، ويسميه عقلاً بالملكة ، وهو الذي يدرك الجزئيات؛ والفاعـــل وهو الذي يدرك الماهيات بان يستخلصها من الجزئيات . ولما كان العقل خارجاً عن « قوة المادة » ، كان وحده العنصر الخالد . ومجموع هذه الملكات ، وهذه القوى ، هي النفس ، واحدة لا تتجزأ .

٥ . **الاخلاق :** يرى ارسطو ان غايات الانسان عديدة يرمي بعضها الى بعض ؛ وان هـــذه الغايات الفردية تتجمع في غاية نهائية ، هي السعادة . لكنّ الناس يختلفون في تحديد فكرة السعادة : فهي عند البعض مادية ؛ وعند البعض الآخر عقلية او روحية ؛ وعنـــد سواهم حياة اللذة او الخلاص من الألم . واختلافهم في فهم السعادة يرجع الى اختلافهم في فهم الخـــير . اما هو فيقول : اذا رأينا ان لكل شيء في الوجود وظيفة وغاية يسعى بطبيعته اليها ،

فالخير للانسان ليس في لذتــه الحسية فقط ، لان الحسّ خاصة حيوانية ؛ اما الخاصة التي تميز بها الانسان فهي خاصة العقل . فالخير بالنسبة للانسان هو العمل العقلي ؛ ومبادىء الاخلاق مبنية على الحياة العقلية ، قائمة على الممارسة والمران. ويعتبر ارسطو ان للظروف الخارجية تأثيراً بعيداً في السعادة . فالفقر والمرض وسوء الحظ تعوق الانسان عن الوصول اليها .

وأما الفضيلة فنوعان : نوع راق يوجد في حياة العقل والتفكير الفلسفي ، ونوع آخر يتعلق بالتغذي والحس ؛ والفضيلة في هــذا النوع تكون باخضاع الشهوات ورغبات الحس لحكم العقل . أما رقي النوع الاول فيعود الى سببين : الاول انه فضيلة العقل ، والعقل خاصة انسانية ؛ والثاني انه فضيلة فيها تشبّه بالله ، لأن حياة الله هي حياة العقل الخالص . ولا يتغلب العقل على عامــل الشهوة الا بالمران ، واكتساب العادات الطيبة لتكوين الانسان الأحسن. ويذهب الى ان الزّهاد الذين يستأصلون الشهوة من أساسها مخطئون ، لان استئصالها هدمٌ لعنصر من مكوّنات الانسان : فالشهوة مادة الفضيلة ، والعقل صورتها . وبهدم الشهوة تنهدم المادة ، ولا قوام للصورة بلا مادة . ولذا كانت الفضيلة في الوسط ، وهو الاعتدال . ونشأت من هذا نظريته المعروفة بنظرية **الاوساط** ، ومؤداها ان الفضيلة وسط بين رذيلتين. ولكن كيف يُعرف هذا الوسط ؟ وما هو الاعتدال ؟ إن مقياسها الأوحد هو الفرد . ولذا كانت الفضائل مختلفة باختلاف ظروف الحياة ، متعددة بقدر ما يحيط بالانسان من احوال . ومن باب التمثيل على نظرية الاوساط يقول : ان الشجاعة وسط بين الجبن والتهوّر ، والكرم وسط بين البخل والاسراف . ولم يطبّق هذه النظرية على « العدالة » لكونها فضيلة اجتماعية لا فردية ، فاكتفى بالقول انها نقيض رذيلة الظلم .

ويعيب ارسطو على سقراط رأيه في الفضيلة ، فالتفكير الصحيح لا يستتبع العمل الصالح حتماً ؛ ويضيف ان الانسان يدرك الخير والشرّ ، وهو حرّ في اتيان احدهما .

٦. **المجتمع او الدولة :** ان الوحدة السياسية في رأي ارسطو هي « الدولة ». وهو يوافق افلاطون في ان مهمة الدولة هي تربيــة الافراد على الفضيلة ، وان

غايتها اسعادهم. ويخالفه فيقرر ان الدولة تقوم اصلاً على نظام الاسرة ؛ والقرى والمدن تتألف من مجموعة أُسر ؛ والدولة من مجموعة مدن . وكان افلاطون يدعو الى هدم الاسرة ، اذ اعتبر الدولة اساس الوحدة الاجتماعية [20] .

أ – الفرد والمجموع : ليس الفرد وحدة اصلية ، ولم يكن المجتمع لحمايته وإسعاده . ولا يسلّم ارسطو بان المجتمع هو الوحدة الاصلية ، ولا بعدم وجود كيان مستقل للفرد باعتبار انه وسيلة لسعادة المجموع ؛ بل يذهب الى ان كلاً من الفرد والمجموع له حياته الخاصة ، وحياته المشتركة مع سائر الافراد . فالمجتمع ، في رأيه ، جسم عضويّ ، لكل عضو فيه وظيفة خاصة ، وغاية خاصة ؛ وللجمهرة كلها مهمة مشتركة وغاية مشتركة .

ب – نظام الدولة الامثل : لا يعيّن ارسطو نظاماً خاصّاً تقوم عليه الدولة ، بل يرى ان النُظُم المثلى تختلف باختلاف البيئة والزمان . فالنظام الواحد قد يلائم أمة ما في زمان دون زمان ، او يلائم أمة دون أمة . ويشير الى ثلاثة انظمة هي بترتيب الافضلية كما يلي :

١ – الحكم الفردي : ويشترط فيه الكفاءة والعدالة ؛

٢ – الحكم الارستقراطي : ويشترط فيه النزاهة والاخلاص ؛

٣ – الحكم الجمهوري : ويشترط فيه المساواة المطلقة .

وان هي فاتتها هذه الشرائط انقلب الاول الى حكم استبدادي ، والثاني الى حكم اوليغارشي ، والثالث الى حكم الغوغاء .

ج – المرأة والزواج : في اعتقاد افلاطون ان المرأة كالرجل كفاءة ، الا انها اقل منه خبرة . اما ارسطو فيعتقد انها مخلوق ضعيف البنية والعقل ، وانها بحكم طبيعتها احط من الرجل كفاءة ومرتبة . ولذلك يرى انها لا تستطيع العيش مستقلة ، بل تحتاج الى مُعين يرشدها . فيجمل بها ان تلزم البيت ، وتقصر عنايتها على الشؤون المنزلية ، وتترك ميدان العمل الخارجي للرجل .

---

٢٠ – يرى ارسطو ان هدم الاسرة من شأنه ان يقتل الطموح ويخرب الدولة .

د - التربيـة : الدولة في مذهب ارسطو هي التي ترسم مناهـج التعليم طبقاً لمقتضيات شكل الحكم ؛ وتنشىء الاجيال الطالعة على طاعـة القانون واحترام الدولة ؛ وتدرّبهم على الحرية المقيدة بالقانون الدولي . ويعتقـــد ان الحياة الاجتماعية تهذب الفرد وترقي مداركه وتمرسه بالنظام . ويقـــول ان الانسان اجتماعي بالطبع ، وممارسة الحياة الاجتماعية وظيفة مـــن وظائفه الطبيعية . ولذلك يرى ان الانسان المنعزل عن المجتمع اشبه بالحيوان .

المذاهب اليونانية المتأخرة

منهب الرواقيين . - لم تفنَ الفلسفة اليونانية بموت ارسطو ، وانما استمرت في الرواقيين ، والابيقوريين ، والتشكيكيين ، منبعثة من آثينا الى روما ، الى الاسكندرية .

أما الرواقيون[٢١] فذهبوا الى أن الفضيلة هي غاية الفلسفة ، فاستحال المنطق والطبيعة على يدهم الى منطق جديد مؤداه : « كيف اعيش » . وقـد نقضوا فلسفات من سبقهم موجهين الفلسفة وجهة الحياة العمليـــة . فالنفس لم تعرف شيئاً قبل حلولها في الجسد ، وانما هي صفحة بيضاء تنطبع عليها صور المحسوسات ، ومن هذه الصور الجزئية يستمد الذهن المبادىء والكليات . وقد ردُّوا الموجودات جمعاء الى عنصر واحد هو النار ، وبنوا على اساسه مبدأ الحلول ، قائلين بأن الله ، او العقل المطلق ، هو النار الاولى ؛ وقـــد انبثّ في العالم بأسره ، فنفس العالم نفسه ، وجسم العالم جسمه ، وكل كائن حيّ قبسٌ منه . ولسوف تصهر النار هذا العالم ، فيعود الى ما كان عليه ؛ ثم يعود الاله « زوش » فيخرجه الى وجود جديد شبيه بوجوده الاول ، خاضع للنواميس نفسها ، مشتمل على الحقائق عينها .

وفي رأيهم ان الحياة حرب بـين العقل والشهوات ، ولا تتحقق الفضيلة إلا

---

٢١ - سموا كذلك نسبة الى الرواق المزخرف الذي انشأ فيـــه « زينون » القبرصي (٢٦٤ ق . م) هذا المذهب ، وتبعه فيه رهط مـــن مفكري الاغريق والرومان ، وفيهم سينيك ، والامبراطور مارك اوريل ، والخطيب شيشرون ، واكبرهم آبيكتاتوس (٥٠ - ١٣٠ م) .

بتغلب العقل ؛ عندئذ تسود الطمأنينة نفس الفرد ، ويكتنف المجتمعَ الحبُّ ، وتغمره العدالة ؛ وينتشر ذلك من الفرد الى الأمة ، فالى العالم قاطبة . امـــا الدين بمعناه الصحيح فـــلا يكون إلا بالخضوع لقوانين الكون ، وصفاء القلب ، وخدمة المجتمع بعزيمة ماضية . فالدين والفضيلة شيء واحد ، والدين والفلسفة شيءٌ واحد .

منهب الابيقوريين . – والى جانب الرواقيين قام الابيقوريون [٢٢] يعلمون ان غاية الانسان هي بلوغ السعادة ، ومن شأن الفلسفة ان تعين عـلى تحقيقها وقوام الفلسفة المعرفة ، والمعرفـة مرتكزة على فهم الطبيعـة بالادراك الحسي . واعتبروا ان السعادة تتم باللذة . ولكن اللذة الحسيّة يعقبها الألم ، وبقدر مـــا تكون اللذة الحسية شديـــدة ، يكون الالم الذي يعقبها شديداً . ولذا كانت السعادة الحقيقيـــة بطلب اللذة العقلية المتجددة الدائمة ، وكان الاعتدال وسيلة للابتعاد عن الألم . وقد اعتبروا الصداقة أرقى فنون اللذة الانسانية . ولم يحافظ هذا المذهب على مستواه العالي بعد ابيقور ، بل انزلق ، على يد جماعة من تابعيه ، الى مهاوي اللذة الحسية ، وعاث فساداً في اخلاق الشبان .

منهب المشككين . – ونشأ مذهب ثالث هو المذهب التشكيكي او المذهب **اللا اداري** ؛ ورائد اصحابه ان يتفهموا سر الموجودات ، ومكنون العلاقة التي تربطنا بها . وكيف ترانا ندرك سرّها ومعرفتنا حسيّة مقصورة على الظواهر ، وادراكنا للاشياء مختلف ، وطبائعنا وعقولنا ، ومظاهر الاشياء وتأثرنا بهذه المظاهر مختلفة كلها ، متفاوتة ؟ ان كل ما نعلمه منها يؤخذ على سبيل الاحتمال لا على سبيل القطع .

ولو اننا اعتمدنا البراهين العقلية نفسها ، لرأيناها باطلة فاسدة ايضاً ، اذ البراهين تُبنى على المقدّمات ، والمقدّمات على البراهين ، وهكذا دواليك حتى

---

٢٢ – نسبة الى المؤسس أبيقور ، من فلاسفة القرن الثالث قبـــل الميلاد . بلغت مؤلفانه المئات ، واشهر ما تبقى لنا منها كتاب « في الطبيعـة » ، و « القانون » في المعرفة ، و « الخير الاسمى » في الاخلاق . وقد ظل مذهبه منتشراً زهاء ستة قرون .

نقع في دور وهُراء . وكذلك هي الحال في كل ما نعلم ، نتوهم اننا نعلم ، ونعلم ان ما ندركه ليس باليقين .

لقد انبثت هذه الآراء جزئيّاً او كليّاً في الفكر العربي ، إلا أنها لم تُصِبْ من الانتشار والتغلغل ما أصابه ارسطو المعلم الاول ، والفلسفة الاسكندرانية ؛ امـا ارسطو فلأنه دائرة معارف العصور القديمة ، واما الفلسفة الاسكندرانية فلأنها كانت مجتمع الروح والعقل، والدين والفلسفة، والايمان والمنطق، والتصوف والعلم ؛ فتولد فيها اقليم فكري مزجيّ ، مماثل للاقليم الذي تولدت فيه ونشأت منه الفلسفة العربية بمعناها الحصري . ولذا آثرنا ان نتوقف عنـد مقتضب من مبادئها .

مذهب الاسكندرانيين[٢٣] . – كانت الاسكندرية ملتقى المذاهب جمعاء ؛ فيها شرحت الفيثاغورية ، والافلاطونية ، وما فيهما من مناحٍ روحية ؛ وفلسفة ارسطو ومـا تضمنته من آراء عقلية ومادية ؛ والأورفية وما نزعت إليه من تقشف وزهد وقولٍ بخلود النفس ؛ والفيثاغورية الجديدة ومبدأها في صدور الكون تبعاً لفلسفة العدد ، ورأيها في الكشف والتأمل والاتصال . قال أحدهم : « في شوارع الاسكندرية ومدارسها ومعابدها التقى الشرق والغرب، واصطبغت اليهودية بالصبغة اليونانية ، وتلتها المسيحية » .

٢٣ – قامت اولاً على يد « فيلون » اليهودي (٢٥ ق. م. – ٥٠ م) ، وكان يؤمن بوحي التوراة، ويقدمه على الفلسفة اليونانية، ويعيدها اليه . وفي مذهبه ان النفس تصل الى الله بالكشف والرياضة الروحية ، وأن العالم قد فاض عن الله كما يفيض الضياء عن مركز النور . وهو واضع حجر الزاوية في اللاهوت اليهودي .

وخرج من الاسكندرية في القرن الثالث اكبر مجدد لهذه الفلسفة وهو افلوطين (٢٠٥ – ٢٧٠ م) . ولد في ليكوبوليس (اسيوط) من اعمال مصر الوسطى، ثم يمم الاسكندرية ، فتتلمذ لأمونيوس سكاس احدى عشرة سنة . وكان امونيوس مسيحياً عـدل الى الوثنية اليونانية . ثم التحق افلوطين بالجيش الروماني في الشرق ، حيث ألم بالفكر الفارسي والهندي . وبعد اندحار الجيش قفل الى انطاكية واستقر فيها زمناً ، ثم ارتحل الى روما . وشرع يؤلف بعد ان ناهز الخمسين من العمر ، يملي وتلميذه فرفوريوس الصوري يدون . وقد جمع تلميذه اربعاً وخمسين رسالة من التي أمليت عليه ، ومدارها « نجاة النفس من سجنها المادي » ، فقدم لهـا بترجمة لافلوطين ، وجعلها ستة اجزاء، وضمن كل جزء منها تسع رسائل، فسمي الكتاب لذلك بكتاب «التاسوعات». ويعتبر جامعاً لتعاليم هذا المذهب .

فلا بدع ، والحالة هذه ، ان يجيء هـذا المنحى الفكريّ مزيجاً من الفلسفة والايمان، اذ يعمد الى الفلسفة لبلوغ المعرفة ولتطهير الروح من ادران المادة ، مما حدا بعضهم الى تسميته بـ **الافلاطونية المستحدثة** . وإليك أهم مبادىء هذا المذهب :

أ – الله والعالم : لم يوجد العالم نفسه بنفسه ، وانما احتاج الى علة توجده . ولا ريب بأن هذه العلة أزلية لا بداية لها في الزمان ، وأبدية لا نهاية لها ؛ وهي غير محدودة . ولما كانت غير محدودة ، وكان العقل الانساني محدوداً ، نشأ عنه ان العقل عاجز عن ادراك هذه العلة . وهي خارجة عن مقياس الاعتبارات الارضية ؛ ولذا فهي لا توصف بالاوصاف الانسانية المحدودة . وهذه العلة هي آخر ما يُنتهى اليه ؛ هي العلة الاولى ، وعلة العلل ؛ هي الله .

ثم أُثيرت قضية أخرى : إن الله واحد ثابت ، والعالم متعدد متحول ؛ فكيف يصدر العالم المتعدد المتحول عن الواحد الثابت ؟ او صحّ هـذا المبدأ لوجب أن يصدر العالم عن جهاتٍ مختلفة من الله ؛ ولو كانت لله جهات لكان محصوراً في مكان . وعليه اقتضى ان يكون الله جوهراً بسيطاً ، بعيداً عن الجسمانية ، وان يكون بينه وبين العالم وسيط هو « اللوغوس » او « الكلمة » .

ولكن كيف صدر العالم عن الله ؟ لم **يخلق** الله العالم خلقاً ، لأن الخلق يفترض سابق ارادة ، وسابق تفكير . وخلق العالم عن تفكير وارادة يعني ان الله ، بعد خلقه العالم ، قد تبدل تفكيره فيه وارادته ، وهذا معناه ان الله متغير ، وهو محال . أضف ان خروج العالم عن الله بطريقة الخلق يعني حصول نقص فيه تعالى ، اذ كان العالم في ذاته ثم خرج منها ؛ والله منزه عن النقص . لذلك قال افلوطين ان الكون صدر عن الله على سبيل **الفيض** . كان العالم منذ الازل ، وسيبقى ما بقي مصدره . وعليه فالعالم قديم أبدي .

ب – الفيض : من طبيعة الله حصول انبثاق مستمر يشبه انبثاق النور من الشمس . وفيضان النور عن الشمس يجري على قانونٍ طبيعي فلا يقتضي تغيراً فيها . وكما يحمل النور خصائص الشمس ، كذلك يحمل العالم خصائص الله . وكما ان النور ، كلما ابتعد تضاءلت فيه هذه الخصائص ، كذلك هي حال الكون ،

تضعف خصائصه الالهية تباعاً بابتعاده عن مصدره ؛ وما تزال تضعف وتندر حتى تكاد تنعدم في اسفل الكون المادي . لذلك قال إن المادة المحسوسة ذات وجود سلبي ، لانعدام الكمالات الالهية فيها ؛ واعتبرها سبب الشرور ، ومصدر النقص .

ثم ان هذا الانبثاق يتم على درجات :

١ – انبثق عن الله جوهر واحد ، لأنه لا يصدر عن الواحد الا الواحد . وهذا الجوهر هو **العقل الكلي** . وفيه تجتمع جواهر الموجودات اجتماعاً معنوياً .

٢ – وعن العقل صدرت **النفس الكلية** او الكونية . هي أقل منه كمالاً ، وهي نفس الكون بأسره . تتناوبها نزعتان : نزعة عقلية تشدّها ارتفاعاً نحو العقل ، ونزعة مادية تشدها انحطاطاً نحو المادة وعالم النقص والفساد . ولذا اعتبرها وسطاً يلتقي فيه عالم العقل وعالم المادة .

٣ – وعن النفس الكلية صدرت **النفوس الجزئية** . وكما ان النفس الكلية هي صورة العالم ، كذلك النفوس الجزئية هي صورة الكائنات الفردية . وعنها صدرت ايضاً الهيولى أو المادة المعنوية ، واتحدت المادة المعنوية بالصور التي هي النفوس الجزئية ، فنشأ عن ذلك عالم الطبيعة المحسوس .

ج – انجذاب العالم نحو مصدره : قلنا ان نفس العالم ملتقى النزعتين العقلية والمادية ، فهي بداعي النزعة الاولى منجذبة الى مصدرها يحدوها الشوق والحنين ، لكنّ المادة تعوقها عن الرجوع ، لأنها تدنست بالشهوات ونسيت حقيقتها العلوية . حتى اذا تيسر لها ان تميت الرغبات الارضية وتقهر المادة ، تذكرت أصلها السماوي ، وتاقت الى الرجوع اليه والاتحاد به ؛ فاذا تمّ لها ذلك ، ظفرت بالاتصال فالاتحاد ، وشملتها غبطة الفناء القصوى [٢٤].

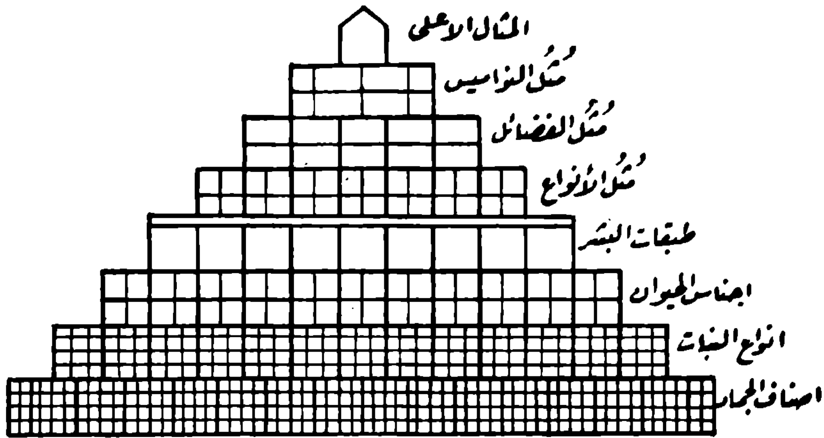
وعليه فان الرجوع يكون على درجات : التحرر من سلطان المادة ، فممارسة

....

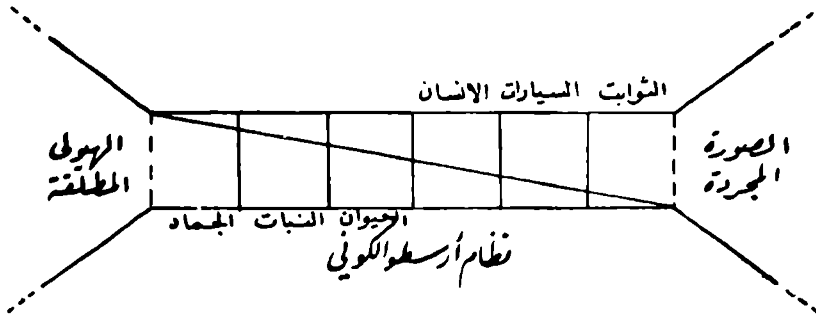
٢٤ – يزعم فرفوريوس انه بلغ حال الفناء مرة واحدة ، وان استاذه افلوطين بلغها اربع مرات .

الفضائل ، فالاحاطة بالحقائق الفلسفية ، فالسمو عن عالم المحسوسات، فالاتصال بالله والاتحاد به .

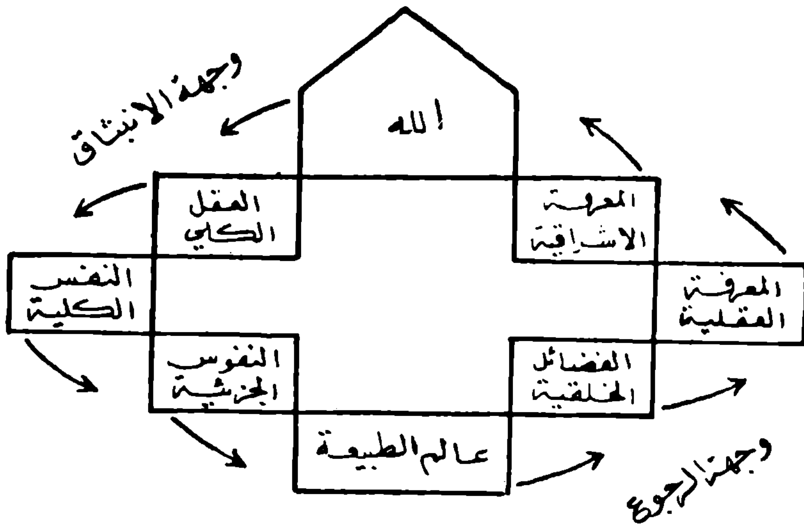
والرسوم الثلاثة على الصفحة المقابلة تمثل النظم الكونية اليونانية الكبرى ، جمعنا بينها في صفحة واحدة تسهيلاً للمقارنة .



نظام أفلاطون الكوني



نظام أرسطو الكوني



نظام أفلوطين الكوني

نصوص مختارة

من آثار افلاطون

١ ـ من محاورة أوطيفرون
(ترجمة زكي نجيب محمود)

في حوار أوطيفرون الذي يدور في دهليز كبير القضاة بين سقراط واللاهوتي أوطيفرون يعرض افلاطون للتهم التي وجهت الى سقراط بانه يفسد الشباب ، ولكن هذه التهم قد وردت في حجج اقريطون وفي دفاع سقراط كاملة بعد أن رفع « ملتيس » امره للقضاء على الاسس التالية : انه معلم مأجور، ان الراعية النبيّة في معبد دلفي أجابت بأن سقراط أحكم الاثينيين ، وانــه يفسد الشباب، ويبشر بالالحاد. وأبى سقراط استعطاف القضاة، فحكم عليه بالموت. رقد رأينا ان نختار مقطعاً من رأيه في الموت ، وان نتبعه بمقاطع اخرى من حوار « فيدون » في سبيل المعرفة ، ونظرية التذكر ، وخلود الروح .

ماهية الموت :

... بارقٌ من الامل يبشرني بأن الموتَ خيرٌ ؛ فإما ان يكونَ الموت عدماً وغيبوبةً تامة ، واما ان يكون ، كما شاع في الناس ، تغيّراً وانتقالاً من هذا العالم الى عالم آخر . وهَبوا ان الموت انعدامُ شعور ، ورقدةُ نائم... ففي الموت نفعٌ ، لا نزاعَ فيه ؛ اذ لو أُتيح للانسان ان يقضي ليلة واحدة لا يخامرُه فيها امتعاضٌ ، ولا تُزعجه أحلامه ، ثم وازن بينها وبين لياليه وأيامه الماضية ، وسُئِل لأجاب : ليس بين اعوامي التي قضيتُها يومٌ واحــدٌ او ليلةٌ

واحدة أبهج من تلك الليلة وأسعد ... ان اعظم الملوك لن يجد بين أيامه ولياليه مثيلاً لها . فيا طيبَ الموت ! إن كان هذا الموت ، ولو كان الخلودُ ليلةً واحدة .

وإن كان الموت ارتحالاً الى موضع آخر ، حيث يرقدُ جميعُ الموتى ، فأيّ خيرٍ أعظمُ من هذا الخير : ... بأن يبلغ الراحل ذلك العالمَ ، فيخلصَ من القيّمين على العدل في هذا العالم ، ويلتقي هناك قضاةً بالمعنى الحقّ ... فيا طيبَ ذاك الارتحال !.. إن كان هذا هو الموت حقاً فذروني أمُتْ مرةً تلوَ مرة ... الى مكانٍ أُحدّث فيه ... الابطال القدامى الذين أنزل بهم القضاءُ الظالم حُكمَه ، فجرّعوا الموتَ . وإخالُ أني لو قارنتُ بآلامهم آلامَ نفسي لألفيتُني في حُبور وهناء .

... ولسوف يُتاح لي ، فوق هذا كله ، ان أتابع بحثي في معرفة الحق ... ويكون شأني في العالم الآخر شأني في هذا العالم ... أعظِمْ بها غبطةً لا تُحدُّ ... وسعادةً عزّت في دُنيانا هذه !

اذاً فابسموا للموت ، ايها القضاة ، واعلموا يقيناً ان الرجلَ الصالح لن يُصاب بسوءٍ في حياته ، ولا بعد مماته ؛ لن تُهمِله الآلهة ، ولن تُهمِلَ ما يتصل به . أزفت ساعتي وما هي وليدةُ الصدفة العمياء ... الموتُ مع الحرية خيرٌ لي ...

ما أثارَ المدّعون غضبي ، ولا الحاكمون عليّ ؛ لم يقصِد أحدُهم لي خيراً يأتيه من أجلي ، ولكن إساءتهم لم تنل مني ، ولذا فأنا أعاتبهم رفيقَ عِتاب .

ورجائي عندكم والتماسي ، أيها الصحبُ ، اذا ما شبّ أبنائي ، أن تنزلوا العقابَ بهم . أحب أن تؤذوهم كما آذيتكم انا كلما بدا منهم بالثروةِ اهتمام ، أو بأيّ شيء ، أكثرَ من اهتمامهم بالفضيلة ؛ او كلما ادعوا انهم شيء ، وكانوا في حقيقة الامر لا شيء ... فان فعلتم ذلك يكن قد نالني العدلُ على ايديكم ونال أبنائي .

لقد أزفت ساعةُ الرّحيل ، وسيمضي كلٌّ منا الى سبيله : أنا الى الموت ، وانتم الى الحياة ، والله وحده يعلم أيّهما هو الخير .

... ثم التفتَ الينا باسماً وقال : لا أستطيعُ ان أُقنع « أقريطون » أنني سقراطُ ذاتهُ ، ذلك الذي كان يتحدَّث ويوجّه الحوار ؛ انه يحسبني سقراطَ الآخر الذي سيشهدُه عما قليل جثةً هامدة ...

ولما فرغ من هذه العبارةِ ، نهضَ ودخلَ الحمّام يصحبُه « أقريطون » . وأشار هذا بأن ننتظر ففعلنا ، نتحدثُ ونفكر في امر الحِوار وهَولِ المصاب . ثكلنا به كمن يُثكل بابنه ، وكاليتامى كدنا نقضي ايامنا الباقية . فلما اغتسل ، أتوه بأبنائه [الثلاثة] ، ونساء اسرته ... ؛ فحادثهن وأوصاهن ... ثم صرفهن وعاد إلينا .

ولما دنت ساعة الغروب ... جاء السجّان ... ووقف إلى جانبه وقال : لا أتهمك يا سقراط بما عهدتـُه في غيرك ... رأيتك أنبلَ وأرقَّ وأفضل من كل من جاء قبلكَ الى هذا المكان... لا تنقم عليَّ ، اذ ليس الذنبُ ذنبي ، كما تعلم. وداعاً ! حاول ان تحتمل راضياً ما ليس من وقوعه بُدّ ... ثم انفجرَ بالبكاء .

... ورفع [سقراط] الكأسَ الى شفتيه ، وجرعَ السمَّ حتى الثمالة ، وقد أخذَه الاغتباط ، فبكيتُ بكاءً غزيراً ، وسترت وجهي ، ورحت أندبُ نفسي ... ولم يحتفظ منا بالهدوء غير سقراط. وجعل يتمشى ، حتى أخذ بساقيه الخَور... فاستلقى على ظهره ... وكان الرجل الذي ناوله السمّ ينظر الى ساقيه حيناً بعد حين . ثم ضغط على قدمـــه وسأله إن أحسَّ ، فأجاب أن لا ... وبَرد وتصلّب ... فكشف عنه الخادمِ ، وكانت عينـــاه مفتوحتين ... فأقفلهما « أقريطون » .

٢ – من محاورة فيدون

سبيل المعرفة – نظرية التذكر – خلود الروح

<u>سبيل المعرفة :</u>

سقراط : ... وبعد فماذا عسانا ان نقول عن السبل الحقيقية التي تقتضيها المعرفة ؟

ان كان ثمة ما يدعو الجسم للمساهمة في تحصيلها ، فهل يكون عائقاً لها ام معيناً عليها ؟

أعني هل يأتينا السمع والبصر بحقيقة ما ، أليسا هما دليلين خاطئين كما لا يفتأ ينبئنا الشعراء ؟

فان كانا خاطئين ومبهمين فماذا عسى ان يقال عن سائر الحواس ؟

سمياس : يقيناً .

سقراط : واذن فمتى تدرك الروح الحقيقة ؟ — لانها ان أشركت معها الجسم فيما تحاول ان تبحثه ، فهي مخدوعة لا محالة .

سمياس : نعم ، هذا صحيح .

سقراط : أفلا يجب اذن ان ينكشف لها الوجود بوساطة الفكر ، ان كان له أن ينكشف ؟

سمياس : نعم .

سقراط : وأحسن ما يكون الفكر حينما ينحصر في حدود نفسه ، حتى لا يشغله شيء من هذه – فلا أصوات ولا مناظر ولا ألم ولا لذة مطلقاً – وذلك انما يكون عندما يصبح الفكر أقل اتصالاً بالجسد ، فلا يصله منه حس ولا شعور ، بل ينصرف بتطلعه الى الكون .

سمياس : هذا جد صحيح .

سقراط : وفي هذا يزدري الفيلسوف البدن ، فتفر منه روحه ، وتود ان تنعزل بنفسها .

سمياس : هذا صحيح .

سقراط : حسناً ، ولكن بقي شيء آخر يا سمياس ، أثمــة عدل مطلق ام ليس له وجود ؟

سمياس : لا ريب في انه موجود .

سقراط : وجمال مطلق وخير مطلق ؟

سمياس : بالطبع .

سقراط : ولكن هل حدث لك ان رأيت واحداً منها بعينيك ؟

سمياس : يقيناً لم أره .

سقراط : ألم تدركها قط بأية حاسة جثمانية اخرى ؟ ألم يأتك علمها قط خلال أعضاء الجسد ؟ أليس الذي يريده عقله على ان يتصور ذات الشيء الذي هو بصدد بحثه أضبط تصور، انما يسلك بذلك أخصر السبل التي تؤدي الى معرفة طبائعها الكثيرة ؟

سمياس : يقيناً .

سقراط : أما مَنْ يظفر بمعرفتها أسمى مـــا تكون نقاء ، فهو ذلك الذي يسعى اليها واحدة واحدة ، فيتناولها بالعقــل وحده ، دون ان يأذن للبصر ، او لغيره من الحواس الاخرى ، بالتطفل او التدخل في مشاركة العقل ، وهو منصرف الى التفكير ؛ بل ينفذ بأشعة العقل ذاتها ، بكل صفائها ، الى ضوء ما فيها من حقائق ، بعد ان يكون قد تخلص من عينيه وأذنيه ، بل ومن كل جسده ، الذي لا يرى فيه الا عنصر تهويش ، يعوق الروح عن ادراك المعرفة ما دام متصلاً بها - أليس أرجح الظن ان يظفر مثل هذا الرجل بمعرفة الوجود ، ان كانت معرفته في مقدور البشر على الاطلاق ؟

سمياس : ان في ذلك يا سقراط لحقاً رائعاً .

سقراط : أوليس لزاماً على الفلاسفة الحق اذا هم اعتبروا ذلك كله ان يغوصوا في افكارهم ، فاذا ما التقوا تحدث بعضهم الى بعض عن تفكيرهم بمثل هذه العبارة : إنّا قد اهتدينا الى سبيل من التأمل قمينة ان تنتهي بنا وبالجدل الى

هذه النتيجة : وهي انه ما دمنا في أجسادنا ، وما دامت الروح ممتزجة بهـــذه الكتلة من الشر ، فلن تبلغ شهوتنا حد الرضى ، وانها لشهوة الحقيقة ؛ ذلك لأن الجسد مصدر لعناء متصل ، علته هذه الحاجة الى الطعام ؛ وهو كذلك عرضة للمرض الذي ينتابنا فيحول بيننا وبين البحث عن الحقيقة ، وهو كما يقول للناس ابداً لا يدع لنا السبيل الى تحصيل فكرة واحدة ، لما يملأنا به من صنوف الحب والشهوات والمخاوف والاوهام والاهواء ، وكل ضرب من ضروب الجهالة ، والا فمن أين تأتي الحروب والمعارك والاحزاب ان لم تكن آتية من الجسد وشهوات الجسد ؟ فالحروب يثيرها حب المال ، والمال انما يجمع من أجل الجسد وخدمته ، ومن جراء هــذا كله يضيع الوقت الذي كان ينبغي ان ينفق في الفلسفة ... وقد دلت التجاوب جميعاً على انه لو كان لنا ان نظفر عن شيء ما بمعرفة خالصة ، لوجب ان نتخلص من الجسد ، ولزم على الروح ان تشهد بجوهرها جواهر الاشياء جميعاً ... وأحسب اننا في هذه الحياة الحاضرة نسلك اخصر السبل الى المعرفة ، لو كنا نبذل نحو الجسد أقل ما يمكن بذله من عناية وشغف ، فلا نصطبغ بصبغة الجسد ، بـــل نظل اصفياء الى الساعة التي يشاء فيها الله نفسه ان يحل وثاقنا ، فاذا ما تطهرنا من ادران الجسد ، وكنا انقياء ، وتجاذبنا مع سائر الارواح النقية اطراف الحديث ، تعرفنا انفسنا في الاشعة الصافية التي تضيء في كل مكان ، فلا ريب ان ذلك هو ضوء الحقيقـة ، فلن يؤذن لشيء دنس ان يدنو مما هو طاهر ، انه لن يسع محبي الفلسفة الحقيقية - يا سمياس - الا ان يفكروا في هذه الالفاظ وأشباهها ، وان يقولها بعض لبعض ، أفأنت موافقي على ذلك ؟

سمياس : يقيناً يا سقراط .

سقراط : ولكن ان صح هذا يا صديقي ، فما أعظم الامل اذن في انني اذا ما بلغت غاية رحلتي ، فلن يقلقني هذا الهم الشاغل الذي صادفني واياكم في حياتنا الاولى ؛ اما وقد تحددت ساعة رحيلي ، فذلك ما أرحل به من رجاء ، ولست في ذلك فريداً ، بل هكذا كل رجل يعتقد ان عقله قد تطهر .

سمياس : يقيناً .

سقراط : وماذا يكون التطهير غير انفصال الروح عن الجسد ، كما سبق لي القول ، واعتياد الروح ان تجمع نفسها وتحصرها في نفسها ، بعيداً عن مطارح الجسد جميعاً ، وانعزالها في مكانها الخاص ، في هذه الحياة كما في الحياة الاخرى ، ما استطاعت الى ذلك سبيلاً ، وفكاكها من اغلال البدن ؟

سمياس : هذا حد صحيح .

سقراط : وماذا يكون ذلك الذي يدعى الموت سوى هذا الانفصال نفسه ، وتحلل الروح من الجسد ؟

سمياس : لا شك في ذلك .

سقراط : والفلاسفة الحق وحدهم دون غيرهم ينشدون خلاص الروح ويتمنون ان يكون . أليس انفصال الروح وفكاكها من الجسد هو موضوع بحثهم الخاص ؟

سمياس : هذا صحيح .

سقراط : انه لتناقض مضحك ، كما قلت بادىء الامر ، ان ترى اناساً يحاولون بالدراسة ان تكون حياتهم قريبة من حالة الموت ما استطاعوا ، فاذا ما أدركهم الموت أشفقوا منه .

سمياس : يقيناً .

سقراط : اذن يا سمياس ، فما دام الفلاسفة الحق لا ينفكون يعدّون انفسهم للموت ، فالموت عندهم ، دون الناس جميعاً ، أهون الخطوب . انظر الى الامر على هذا النحو : كم يبلغ منهم التناقض ان يناصبوا الجسد عداوة متصلة ، وان يتمنوا لو خلصت لهم الروح وحدهـا ، فاذا ما اجيبوا الى ذلك ، كان منهم السخط والجزع ، في مكان اغتباطهم بالرحيل الى ذلك المكان ، حيث يؤملون ، اذا ما بلغوه ، ان يظفروا بما قد احبوا في الحياة ، وان يتخلصوا في الوقت نفسه من مرافقة عدوهم ... أبعد ذلك يشفق من الموت مَنْ هو للحكمة محب صحيح ، ويعتقد كذلك ان لن تتاح له بحق الا في العالم الادنى ؛ أليس يقابل الرحيل

بالبشر ؟ انه يا صديقي لا بد فاعل ان كان فيلسوفاً حقاً ، لأنه سيوقن يقيناً ثابتاً انه لا يستطيع ان يلتمس الحكمة في نقائها الا هناك فقط ، دون اي مكان آخر ، وان صح هذا فأبلغ به من أحمق ، ان كان يفرق من الموت .

سمياس : لا ريب في انه فاعل .

سقراط : وأنت اذا رأيت رجلاً يجزع من اقتراب الموت، كان جزعه دليلاً قاطعاً على انه ليس محباً للحكمة ، ولكنه محب للجسد ، وربما كان في الوقت نفسه محباً للمال ، او القوة ، او كليهما ...

سيبيس : اني موافقك يا سقراط على معظم ما تقول ، ولكن الناس أميل الى عدم التصديق فيما يتصل بالروح . انهم يخشون ألا يكون لها مستقر اذا ما فصلت عن الجسد ، وانها قد تذوي وتزول في يوم الموت ذاته – فلا تكاد تتحلل من الجسد حتى تنطلق كالدخان او الهواء ، ثم تتلاشى في العدم . فلو قد تستطيع ان تتماسك اجزاؤها ، وان تظل كما هي بعد ان تكون قد خلصت من شرور الجسد ، لرجونا يا سقراط ، محقين فيما نرجو ، ان ما تقوله حق ؛ ولكنا بحاجة الى كثير من البراهين ووفير من الحجج ، لاثبات انه اذا مات الانسان فروحه تظل مع ذلك موجودة ، وتكون على شيء من قوة الذكاء .

سقراط : هذا حق يا سيبيس ، فهل لي ان اقترح حديثاً قصيراً عما يحتمل لهذه الاشياء من وجوه ؟

سيبيس : لست اشك في اني شديد الرغبة في معرفة رأيك عنها .

سقراط : لا احسب ان لأحد ممن سمعني الآن ، حتى ولو كان احد اعدائي القدماء من الشعراء الهازلين ، ان يتهمني بالخبط في الحديث عن موضوعات لا شأن لي فيها . فأذنوا ان شئتم بأن نمضي في البحث .

ان مشكلة ارواح الناس بعد الموت : أهي موجودة في العالم الادنى ام غير موجودة ؟ يمكن مناقشتها على هذا النحو : يؤكد المذهب القديم الذي كنت اتحدث عنه ، انها تذهب من هذا العالم الى العالم الآخر ، ثم تعود الى هنا حيث تولد من الميت ، فان صح هذا وكان الحي يخرج من الميت، لزم ان تكون ارواحنا في العالم الآخر ، لأنها ان لم تكن ، فكيف يمكن لها ان تولد ثانياً ؟ ان هذا

القول حاسم ، ولو كان ثمة شاهد حقيقي على ان الحي لا يولد الا من الميت ؛ اما اذا لم ينهض على هذا دليل ، فلا بد من سوق أدلة اخرى .

سيبيس : هذا جد صحيح .

سقراط : اذن فدعنا نبحث هـذه المسألة ، لا بالنسبة الى الانسان وحده ، بل بالنسبة الى الحيوان عامـة ، والى النبات ، وكل شيء يكون فيه التوالد ، وبذلك تسهل اقامة الدليـــل . أليست كل الاشياء التي لها اضداد تتولد من اضدادها ؟ أعني الاشياء التي كالخيّر والشرّير ، والعادل والجائر – وهناك من الاضداد الاخرى التي تتولد من اضدادها ، عدد ليس الى حصره من سبيل ، وانما أريد ان أبرهن على ان صحة هذا القول شاملة لما في الكون من اضداد ، اعني مثلاً ان اي شيء يكبر ، لا بد انه قد كان اصغر قبل ان اصبح اكبر .

سيبيس : صحيح .

سقراط : وان اي شيء يصغر ، لا بد انه قد كان يوماً أكبر ثم صار أصغر .

سيبيس : نعم .

سقراط : وان الاضعف يتولد من الاقوى والاسرع من الابطأ .

سيبيس : جد صحيح .

سقراط : وهل هذا صحيح عن الاضداد كلها ؟ وهل نحن مقتنعون بأن جميع الاضداد ناشئة من اضداد ؟

سيبيس : نعم ...

سقراط : ساعمد الآن إلى احد زوجي الاضداد اللذين ذكرتهما لك فاحلله... فحالة النوم تضاد حالة اليقظة ، ومن النوم تتولد اليقظة ، ومـــن اليقظة يتولد النوم ، وعملية التولد هي في احدى الحالين ادراك النعاس ، وهي الاستيقاظ في الاخرى . افأنت متفق معي على هذا ؟

سيبيس : اني جد متفق !

سقراط : اذن فهب انك اخذت بهذه الطريقة نفسها تحلل لي الحياة والموت. اليس الموت يضاد الحياة ؟

سيبيس : بلى .

سقراط : وهما متولدان احدهما من الآخر ؟

سيبيس : نعم ...

سقراط : اذن فهاك سبيلاً جديدة تؤدي بنا الى النتيجة بان الحي يخرج من الميت كما يخرج الميت من الحي سواءً بسواء ، فان صح هـذا فلا بد ان تكون ارواح الموتى مستقرة في مكان ما ، ستعود منه مرة اخرى ، وقد اقمنا على ذلك فيما اظن دليلا مقنعاً .

سيبيس : نعم يا سقراط ، فيظهر ان هذا كله يتبع بالضرورة ما سلمنا بـه من قبل .

سقراط : ولم يكن ذلك الذي سلمنا بـه يا سيبيس معوجاً ، وتستطيع ان تتبين ذلك ، فيما اظن ، على هذا النحو : لو كان التولد يسير في خط مستقيم فقط ، فلم تكن في الطبيعة دورة او تعويض ، فـلا تبادل بين الاشياء اخذاً ورداً ، لاتخذت الاشياء – كما تعلم – في نهاية الامر صورة بعينها ، ولتحولت الى حالة بعينها ، ولما تولد منها بعد ذلك شيء .

سيبيس : ماذا تعني بهذا ؟

سقراط : اي عزيزي سيبيس ، لو كان كل شيء تناولته الحيـاة صائراً الى الموت ، ثم لا يعود الى الحياة ثانياً ... لانتهى الامر بكل شيء الى الموت ، فلا يبقى ثمـة شيء حي – والا فكيف يمكن ذلك ان يكون ؟ اذ لو كانت الاحياء صادرة من شيء غير الاموات ، وكان الاحياء يدركهم الموت ، اليس حتماً ان يبتلع الموت آخر الامر كل شيء ؟

سيبيس : ليس عن ذلك منصرف يا سقراط ، واني لأحسب ان مـا تقوله انت حق خالص .

سقراط : نعم يا سيبيس ، اني كذلك احسبه حقاً خالصاً ، ولسنا بذلك سابحين في خيال فارغ ، ولكني ثابت الايمان بحقيقة العودة الى الحياة ، وبأن الاحياء يخرجون من الموتى ، وبأن ارواح الموتى ما برحت في الوجود ، وبأن الارواح الخيّرة اوفى من الارواح الشريرة جزاءً .

سيبيس : كذلك لو صح مذهبك العزيز يا سقراط ، بان المعرفة ليست الا تذكراً ، لاقتضى ذلك بالضرورة زمناً سالفاً تعلمنا فيه مـا نحن الآن ذاكروه ، وقد كان هذا التذكر يستحيل ، لو لم تكن ارواحنا قبـل حلولها في الصور البشرية ، كائنة ً في مكان ما ، واذن فهذه حجة اخرى تؤيد خلود الروح .

سمياس : ولكن حدثني يا سيبيس ، ما البراهين التي تساق لمذهب التذكر ؟ فلست جازم اليقين بانها الآن تحضرني .

سيبيس : منها برهان ساطع تقيمه الاسئلة ، فاذا أنت ألقيت على شخص سؤالاً بطريقـة صحيحة ، أجابك من تلقاء نفسه جواباً صحيحاً . فكيف استطاع ان يفعل ذلك، ما لم تكن لديه من قبل معرفة ومنطق مصيب ؟ واكثر ما يكون ذلك وضوحاً حينما يعرض عليـه شكل هندسي ، او اي شيء من هذا القبيل .

سقراط : ان كنت لا تزال شاكاً يا سمياس سألتك : أفلا يجوز ان توافقني اذا ما نظرت الى موضوع على نحـو آخر ؟ أعني اذا كنت لا تزال متردداً في التسليم بأن المعرفة عبارة عن تذكـّر ؟

سمياس : لست شاكاً ، ولكني اردت ان تُعاد الى ذاكرتي نظرية التذكر هذه ، ولقد بدأت اذكرها واقتنع بها مما قاله سيبيس ، غير انني ما زلت أتمنى لو أدليتم بما لديكم فوق ما أعلم .

سقراط : هذا ما سوف أدلي به ، ولعلنا - ان لم أكن مخطئاً - متفقون على ان ما يتذكره الانسان لا بد ان يكون علمه في زمن سالف .

سمياس : جد صحيح .

سقراط : فما طبيعة هذا التذكر ؟ انما أريد بهذا السؤال ان اتساءل : ألا يحق لنا القول بانه اذا لم يقتصر علم انسان على ما قـد رآه او سمعه او سلك الى ادراكه اية سبيل اخرى ، بل عرف شيئاً آخر معرفة ً تـُباينُ تلك ، أفليس هو بذلك انما يتذكر شيئاً يختلج في عقله ؟ ألسنا على ذلك متفقين ؟

سمياس : ماذا تعني ؟

سقراط : أعني ما قد أوضحه بهذا المثال الآتي : ليست معرفتك القيثارة كمعرفة الانسان سواء بسواء .

سمياس : هذا صحيح .

سقراط : ولكن ما شعور المحبين اذا ما رأوا قيثارة او لباساً او اي شيء آخر مما كان المحبوب يستخدمه عادة ؟ أليسوا من رؤية القيثارة يكوّنون في عين العقل صورة للفتى صاحب القيثارة ، وهذا تذكر ، وكل من يرى سمياس قد يتذكر بنفس الطريقة سيبيس، وهناك من هذا الضرب اشياء لا يحدها الحصر .

سمياس : نعم انها موجودة حقاً ولا حصر لعددها .

سقراط : وهذا الشيء وما اليـــه هو التذكر ، وهو في الاعم الاغلب عملية لكشف ما قد طواه النسيان بفعل الزمن والاهمال .

سمياس : هذا صحيح .

سقراط : ثم ألا يجوز كذلك ان تتذكر انساناً من رؤية قيثارة او صورة لجواد ؟ او قد تبعثك صورة سمياس على تذكر سيبيس ؟

سمياس : هذا حق .

سقراط : أو قد تنساق كذلك الى تذكر سمياس نفسه ؟ .

سمياس : هذا حق .

سقراط : وقد يكون التذكر في هذه الحالات جميعاً منبعثاً من اشباه الشيء او مما يباينه ؟

سمياس : هذا صحيح ...

سقراط : ثم الا يلزم ان نسلم بانني ، او اي احد آخر ، حين ينظر الى شيء فيدرك انه انما ينشد ان يكون شيئاً آخر ، ولكنه مقصّر من دونه ، عاجز عن بلوغه - فلا بد ان قد كانت لدى مَنْ يلاحظ هـذا معرفة سابقة بذلك الشيء الذي كان هذا الاخير احط منه ، كما يقول ، وان كانا متشابهين ؟

سمياس : يقيناً .

سقراط : ثم اليست هذه حالنا في موضوع المتساويات والتساوي المطلق ؟

سمياس : تماماً .

سقراط : اذن فـــلا ريب اننا كنا نعرف التساوي المطلق قبل ان نرى المتساويات المادية لاول مرة ، وفكرنا في ان كل هــذه المتساويات الظاهرة ، انما تنشد ذلك التساوي المطلق ، ولكنها تقصّر من دونه ؟

سمياس : هذا صحيح .

سقراط : ونحن نعلم كذلك ان التساوي المطلق لم يعرف الا بواسطة اللمس ، او البصر ، او غيرهما مـــن الحواس التي لا تمكن معرفته بغيرها ؛ واني لاؤكد هذا عن كل ادراك كلـّي من هذا القبيل .

سمياس : نعم يا سقراط ، فكل واحد من هذه المدركات لا يختلف عن الآخر في شيء مما يدور حوله الحديث .

سقراط : واذن فمن الحواس تنبعث المعرفة ، بـل كل الاشياء المحسة تنشد مثال التساوي ، ولكنها تقصر من دونه – اليس ذلك صحيحاً ؟

سمياس : بلى .

سقراط : اذن فقبل ان بدأنا في النظر ، او السمع ، او الادراك بأية صورة اخرى ، لا بد ان قد كانت لدينا معرفة بالتساوي المطلق ، والا لما استطعنا ان ننسب اليه المتساويات التي نشتقها مـــن الحواس ؟ فهذه كلها تسعى نحو ذلك التساوي المطلق فتقصر من دونه ؟

سمياس : تلك يا سقراط نتيجة مؤكدة للعبارات التي سلف ذكرها .

سقراط : ثم الم نأخذ في النظر والسمع واكتساب حواسنا الاخرى بمجرد ان ولدنا ؟

سمياس : يقيناً .

سقراط : اذن فلا بد أنا قد حصّلنا معرفة المتساوي المثالي في زمن سابق لهذا؟

سمياس : نعم .

سقراط : اي قبل ان نولد فيما أظن ؟

سمياس : صحيح .

سقراط : واذا كنا قد حصّلنا هذه المعرفة قبل ان نولد ، وكانت لدينا عند الميلاد ، اذن فقد كنا قبل الميلاد ، وفي ساعة الميلاد نفسها نعرف كذلك ، فضلاً عن المتساوي ، والاكبر والاصغر ، سائر المثل جميعاً ، فنحن لا نقصر الحديث على المتساوي المطلق ولكنه يتناول الجمال ، والخير ، والعدل ، والقداسة ، وكل ما نطبعه بطابع الجوهر في مجرى الحوار ، حينما نلقي اسئلة ونجيب عن اسئلة ، أفنستطيع ان نؤكد اننا قد كسبنا معرفة هذه كلها قبل الميلاد ؟

سمياس : هذا صحيح .

سقراط : ولكن ، اذا نحن بعد كسب المعرفة ، لم ننسَ ما كنا قد كسبنا ، فلا بد أنا قد ولدنا ومعنا المعرفة دائماً ، وسنظل ابداً على علم بهــــا ، ما دامت الحياة - لان العلم هو كسب المعرفة وحفظها ، لا نسيانها - أليس النسيان يا سمياس هو فقدان المعرفة ، لا أكثر ولا أقل ؟

سمياس : جد صحيح يا سقراط .

سقراط : اما اذا افتقدنا عند الميلاد تلك المعرفة التي حصّلناها قبل ان نولد ، ثم كشفنا فيما بعد ، بواسطة الحواس ، ما قد كنا نعلم من قبل ، أفلا يكون ذلك ، وهو ما نسميه تعلّماً ، عملية لكشف معرفتنا ؟ ثم ألا يجوز لنــا بحق ان نسمي هذا تذكراً ؟

سمياس : جد صحيح .

سقراط : لأنه من الواضح ، اننا اذ ندرك شيئاً بواسطة البصر ، او السمع ، او أية حاسة اخرى ، لا نصادف صعوبة في ان ينشأ لدينا من هذا الشيء تصورٌ لشيء آخر ، يشبهه او يباينه ، كنا قد أُنسيناه ، وكان قد ارتبط بذلك الشيء...

سمياس : يقيناً .

سقراط : ولكن متى كسبت أرواحنا هذه المعرفة ؟ لم يكن ذلك بعد ان ولدنا بشراً ؟

سمياس : لا ، ولا ريب .

سقراط : واذن فقبل ذلك ؟

سمياس : نعم .

سقراط : اذن يا سمياس ، لا بد ان ارواحنا كانت موجودة قبل ان تصوّر في هيئة البشر ؛ ولا بد أنْ قد كان لديها ذكاء لما كانت بغير ابدان ؟

سمياس : حقاً يا سقراط ، ما لم تفرض ان هـــذه الآراء قد أوتيناها في ساعة الميلاد ، لأنه لم يبقَ الا تلك اللحظة وحدها .

سقراط : نعم يا صديقي ، ولكن متى افتقدناها ؟ فهي لا تكون لدينا عندما نولد – وقد سلمنا بهذا . هل افتقدناها في اللحظة التي فيها اخذناها ، أم في وقت آخر غير هذا ؟

سمياس : لا يا سقراط ، لقد ادركت اني انما كنت انطق هراء لا أعيه .

سقراط : اذن ، أفلا يجوز لنا يا سمياس ان نقول ما نردده دائماً ، وهو اذا كان ثمة جمال مطلق، وخير مطلق ، وسائر الذوات التي اكتشفنا الآن انها سبقتنا في الوجود ، وكنا نقيس اليها كل أحاسيسنا ونقارنها بها – زاعمين أنْ قد كان لها وجود سابق ، فان لم يكن ، ذهبت كل قوة في قولنا – فليس من سبيل الى الشك بأنه اذا كان لهذه المثل المطلقة وجود قبل ان تولد ، فلا بد ان ارواحنا كانت كذلك موجودة قبل ميلادنا، فان لم تكن المثل موجودة ، لم تكن الارواح موجودة كذلك .

سمياس : نعم يا سقراط ، اني مقتنع بأن لوجود الروح قبل الميلاد هـــذه الضرورة نفسها ، وانت انما تتحدث من الروح عن كنهها : فقد انتهى بنا التدليل الى نتيجة يسرني انهـــا تتفق مع ما أرتئيه . فلست أرى شيئاً يبلغ في

بداهته مبلغ قولنا ان الجمال والخير وسائر المثل التي كنت تتحدث عنها الآن توّاً، لها وجود غاية في الحق والتجريد ، واني لمقتنع بالدليل .

سقراط : حسناً ، ولكن هل اقتنع سيبيس اقتناعك هذا ؟ لأنني لا بد ان أقنعه كذلك .

سمياس : أظن سيبيس مقتنعاً ، فاني أحسبه قد آمن بوجود الروح قبل الميلاد ، على الرغم من انه أبعد الكائنات عن التصديق . ولكن دليلاً لم يقم بعد على استمرار وجود الروح بعد الموت ، بحيث يقنعني انا ، فلا أستطيع ان اتخلص من شعور الدهماء الذي كان يشير اليـه سيبيس - ذلك الشعور بأنه اذا مات الانسان ، فقد تتبعثر الروح ، وقد يكون ذلك نهايتها ، فلو سلمنا بأنها قد تتولد وتنشأ في مكان غير هذا ، وقد تكون موجودة قبل حلولها في الجسم البشري ، فماذا يمنع ان تبلى وتفنى ، بعد ان حلت فيه ثم خرجت منه ثانياً ؟

سيبيس : هذا جد صحيح يا سمياس، اما ان ارواحنا كانت موجودة قبل ان نولد ، فهو الشطر الاول من الحديث ، ويظهر أن قد قام الدليل عليه ، واما ان الروح ستبقى بعد الموت كما كانت قبل الميلاد ، فهو الشطر الآخر ، الذي لا يزال يعوزه الدليل، ولا بد له من التأييد .

سقراط : اي سمياس وسيبيس ! لو انكما أضفتما التدليلين احدهمـا الى الآخر ، اعني هـذا وما سبقه ، الذي سلمنا فيه بأن كل شيء حي قد ولد من الميت ، لرأيتما أنا قد فرغنا من اقامة هذا الدليل ، لأنه لو كانت الروح موجودة قبل الميلاد ، وانها اذ تجيء الى الحياة واذ تولد ، لا تكون ولادتها الا من الموت او الاحتضار ، أفلا يجب عليها بعد الولادة ان تستمر في وجودها ، ما دام لا بد لها ان تولد مرة اخرى؟ لا ريب في أنا قد فرغنا من اقامة البرهان الذي ترجوان؛ ولكني مع ذلك ، احسبك انت وسمياس ، لا ترغبان في أن تَخْبرا هذا الدليل أكثر من ذلك ، فقد استولى عليكما ما يستولي على الاطفال من فزعٍ ، خشيةَ ان يذرو الهواء الروحَ حقيقة ، ويبعثرها عند فراقها الجسد ، وبخاصة اذا كتب لإنسان ان يموت في جوٍّ عاصفٍ ، ولم يقدّر له الموت حيث السماء ساكنة .

٢ ـ من كتاب الجمهورية

(ترجمة حنا خباز)

معنى العدالة :

سقراط : ... احسنت البيان ، يا سيفالس ، ولكن ماذا تفهم بالعدالة ؟ وماذا تقول فيها ؟ أتحدُّها بأنها ليست أكثرَ ولا أقلّ من صدقِ المقالِ ، وردّ ما للغير ؟ أم تقولُ ان الفعل الواحدَ يُحسب في بعض الأحـــوال عدلاً ، وفي بعضها تعدياً ؟

... يلزم ان نختارَ من جمهور الحكامِ الافرادَ الذين ظهر لنا ، بعد المراقبة المفروضة ، أنهم يمتازونَ بالغيرة على القيام بكل عمل مُفيد للدولة مدى الحياة ؛ وينبذون ما يحسبونه ضارّاً .

غلوكون : نعم ، هؤلاء هم الاشخاصُ المناسبون .

سقراط : فأرى لزاماً ان نُراقبهم في كل اطوار الحياة ، لنرى هل هم حكامٌ ثابتون في هذا اليقين؟ ولا تزحزحهم عنه قوّةٌ ولا رقيةٌ لاطراحه، بل يحرصون على الاقتناعِ بأنهم يجب ان يفعلوا الافضل للدولة ؟

غلوكون : عن اي اطراحٍ تتكلم ؟ ..

سقراط : ... يجب ان ننشد أفضل الحكام ذوي الاقناعِ الداخلي ، بأنهم يجب ان يفعلوا ما يحسبونه أفضل لمصلحة الدولة ؛ ونراقبهم منذُ حداثتهم ... فمن غلب هواهُ عواملَ ضلاله ، وغلبتْ ذاكرتُه بواعثَ النسيان ، فإياه نختار للحكم ؛ ومن لم يكن كذلك نبذناه قصيّاً ... وعلينا ان نمتحنهم بالاعمال والآلام، ونرقب خوضهم معمعانها لنرى ظاهرات صفاتهم ... فمن جاز الامتحان المرةَ بعد المرة ، حدثاً وشاباً وكهلاً ، وخرج من ... التجربة سليماً ، فـــهو الذي نختارُه حاكماً ومُدبراً ، ويجب إكرامه في حياته وفي مماته ... ومـــن كانت صفاتهم نقيضَ ذلك نرفضهم .

الحكم حسب الجدارة :

سقراط : ... يجب اقصاءُ مَنْ سفُل مِن مواليد الحكام الى فئةٍ أدنى ، ورفعُ مَن تفوّق من انسال العامة الى مصافّ الحكام . والقصد من كل ذلك تأهيلُ كل فردٍ من سكان المدينة لممارسة الفن الذي أهلته الفطرةُ له ، فيتمكن بذلك من إنجاز عمله ، ولا يكونُ متعدّد الذاتية ، بل انساناً واحداً . وعلى هذا القياس تكونُ المدينة كتلة واحدة غير منقسمة .

... وليست أوامرنا هذه واجباتٍ ثقيلة ... ولكنها تهونُ اذا اعتصم حكامنا بالنقطة المهمة جرياً على القول: مدينةٌ مكتفيةٌ خيرٌ من مدينة عظيمة.

غلوكون : ... ويا طولها مدة على المشتاق إلى الايضاح .

سقراط : ... إن القانون الذي وضعناه في بدء تأسيسنا الدولة هو العدالة . فقد قررنا ، وأعدنا القولَ مراراً ... أنه على كلٍّ من ابنـــاء الدولة ان يلوذَ بشيءٍ واحدٍ تميلُ إليه فطرته ... فيظهر ، يا صديقي ، أن العدالة هي اقتصارُ الانسان على ما يخصهُ ... واذا تقيّد كلٌّ منهم بعمله الخاص المنوط به ، مُعرضاً عما لا يعنيه في دوائر الصناعة ، والحرب ، والحكم ، فذلك التصرُّف عدالة ، وبه تكون المدينة عادلة

غلوكون : أسلم كل التسليم .

سقراط : ... اذا تصوّرنا العدالة في الوسط الكبير أولاً ، هانَ علينا ادراكها في الوسط الصغير – في الفرد الواحـــد من الناس – وقد رأينا الدولة افضل وسطٍ نختاره لهذا الغرض . لذلك انشأنا المثل الاعلى من الدول ، عالمين أن العدالة تستقرُّ في افضلها . فلننتقل إذاً من المثل الذي وضح لنا في الدولة الى تطبيقه على الفرد ؛ فاذا طابقت النتيجةُ فيه النتيجةَ في الدولة ، نَعِمَتْ ؛ واذا اختلفتْ فيه عنها في الدولة بأمرٍ من الأمور ، عُدنا الى الدولة لاستئناف الامتحان . وبوضع الدولة والفرد جنباً الى جنب ، والجمع بينهما ، تسطعُ منهما شرارة العدالة ... ومتى سطعت أنوار العدالة أمام عقولنا حكمنا في حقيقتها .

مطالعات للتوسع

عبد الرحمن بدوي : **ربيع الفكر اليوناني .**

عبد الرحمن بدوي : **خريف الفكر اليوناني .**

يوسف كرم : **تاريخ الفلسفة اليونانية .**

احمد امين وزكي نجيب محمود : **قصة الفلسفة اليونانية .**

عبد الرحمن بدوي : **سقراط .**

عبد الرحمن بدوي : **افلاطون .**

عبد الرحمن بدوي : **ارسطو .**

زكي نجيب محمود : **محاورات افلاطون .**

افلاطون : **جمهورية افلاطون** (ترجمة حنا خباز) .

ماجد فخري : **ارسطوطاليس .**

الفصل الثاني

إخوان الصفاء

(اواسط القرن العاشر)

عصر الاخوان وأهدافهم

ملامح العصر. – القرن العاشر للميلاد من اغنى العصور العربية بالمتعارضات، واحفلها بالاحداث والمفاجآت؛ فقد تجلى في منحاه السياسي منتهى الضعف من ناحية، وغاية القوة من ناحية اخرى؛ وصمد فيه التهتك والتبذل، في وجه التعبّد والزهد؛ وعاش الاستئثار والطغيان، الى جانب الايثار والتضحية؛ وسار النشاط الديني المحافظ، الى جانب الجهد الفلسفي الجامح؛ وغبر الجهل المطبق، يطيف بمعاقل العلم الزاهر .

فيه بلغت الخلافةُ من الضعف مبلغاً استغلّه الولاة الطامعون، فثاروا على الخليفة، واستقلوا عنه بولاياتهم؛ وفيه نشط العلويون على اختلاف فرقهم، فألّفوا الاحزاب المتطرفة، وأثاروا الحركات العنيفة، وفاز منهم فريق باعلان خلافة مستقلة في القاهرة، هي خلافة الفاطميين .

وقد نشطت فيه مجدداً الحركةُ الفكريةُ التي بعثها اعلامُ المعتزلة، وذلك بعد ان بطش المتوكلُ برجالها، وقصّ الاشعريُّ من جوانح تعاليمهم؛ والتقت في دور امرائه مجالس الطرب والعربدة، بحلقات العلم والادب .

وبالجملة فقد ساءت فيه النيات ، وانحطت الاخلاق ، وفُقد الامن ، واشتدّ الضنك ؛ وتولدت فيه الفلسفة الخلُقية الكريمة على يــد مسكويه ، ونبتت في ارجائه الفلسفة الاجتماعية المثلى ، في نتاج الفارابي ، ورسائل الاخوان .

المؤسسون والمكان والزمان. – ألـّف اخوان الصفاء جمعيتهم على ان تكون جمعيةً سرية ؛ ولذلك لم يكن من السهل ان نعلم عن زمان ظهورها وملابسات تكوينها الشيءالكثير . على اننـــا نعثر في كتاب « اخبار الحكماء » للقفطي (١٢٤٨) ، على حديث جرى بــين ابي حيّان التوحيدي (١٠٣٣) ووزير صمصام الدولة بن عضد الدولة ، في حدود سنة ٩٨٣ ، ذكر فيه اسماء خمسة من الاخوان كانوا القيّمين عليها ، ولعلهم المؤسسون ، وهم : زيد بن رفاعة ، وأبو سليمان المقدسي ، وابو حسن الزنجاني ، وابو احمد المهرجاني ، والعوفي [١] . ويبدو مما يسوقه ابو حيان من الاهمية لزيد بن رفاعة انه كان المتقدم بينهم ، والموجه والمرشد ، ولعله رئيسهم ؛ ويُستَنتج من قرائن اخرى ان مدوّن الرسائـــل واحد ، من ذلك وحدة اسلوبها ، وترابطُ اجزائها بالاشارة الى ما سبق ذكره ، والتنبيهُ على ما سيُذكر ، واحياناً بالحرف الواحد ؛ فاذا صحّ ذلك فلعله المقدسي. فقد ورد في احد المصادر « والفاظ هذا الكتاب للمقدسي » .

اما مركزُ الجماعة فقد كان ، كما أشار ابو حيان ، مدينة البصرة . والبصرة حاضرة علم قديمة ، نشأ فيها عدد من الحركات السياسية والعلميـــة والفكرية والروحية [٢] . فليس ببعيد ان تكون الجماعة قــد اختارتها منشأً او مركزاً ، لا سيما وهي ، مع بعدها عن بغداد عاصمة العباسيين ، كانت على صلة متينة بسائر الحواضر الكبرى . وقد عهدنا الحركات غير الموالية تنشأ في حواضر آهلة بعيدة عن قلب البلد .

ولكن متى نشأت هــذه الجمعية ؟ ان المفهوم من حديث ابي حيان ، وهو

١ – القفطي ، اخبار الحكماء ، القاهرة ١٣٢٦ هـ ، ص ٥٨ – ٦٠ .

٢ – منها الحركة اللغوية التي رئيسها سيبويه ، والحركة الفكرية التي نشأت حول واصل بن عطاء – اي المعتزلة . والتجدد الروحي الذي انبثق من تعليم الحسن البصري ، ويرد الصوفية اليه اصلهم . وكانت ، الى ذلك ، من اهم مراكز الحركة السياسية الاسماعيلية .

أقدم سجل عندنا ، ان الجمعية كانت قد استكملت نظامها سنة ٩٨٣ ، وان رسائلهم كانت قد دوّنت واستنسخت، وانتشرت في اسواق الكتب، وتداولتها أيدي جماعة كبيرة من القراء . ولا يحتمل ان يكون ذلك كله قد تمّ في فترة قصيرة ، لا سيما ورسائلهم الاحدى والخمسون قد اشتملت على جميع علوم العصر، ولو على وجه الاختصار ، وذلك يتعذر ان يتم في قصير من الاوان .

واذ استعصى العلم بتاريخ نشأتها على وجه الضبط ، كان لا بد من اللجوء الى الترجيح ، وذلك باعتماد القرائن التاريخية . فقد أزال البويهيون سلطة الجند التركي عن الخلافة العباسية في بغداد ، وأقاموا فيها حكمهم سنة ٩٤٥ . وكان حكم الاتراك مؤيداً أبداً لمذهب اهل السنّة ، شديداً بحق النشاط الفلسفي . ومصداق ذلك ما عرفناه من موقفهم من فرقة المعتزلة ؛ فمن غير المحتمل ان تكون نشأة الجمعية في مثل هذا العهد الصارم. أما البويهيون ففرسٌ على مذهب الشيعة ، وقد عُرف الشيعة الفرسُ بالتساهل الفكري في عهد نفوذهم الاول ، زمن المنصور والرشيد والمأمون والمعتصم، فنشطت المعتزلة في ظل سلطانهم، وانتشر تعليمها ؛ وكذلك كانوا في عهدهم الثاني هذا . لذلك يغلب على الظن ان تكون فكرة الجمعية قد اخذت تبرز الى حيز الوجود في مطلع الحكم البويهي ، اي في أواسط القرن العاشر .

الحوافز والاهداف . — ان الذي أورده ابو حيان في حديثه المأثور عن الجماعة ، بشأن الحافز الذي دعاهم الى انشاء هذه الجمعية ، والغرض الذي نشدوا تحقيقه ، هو انهم قالوا : « ان الشريعة قد تدنست بالجهالات ، واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة ، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية » ؛ وانهم زعموا انه « متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال [٣] » . والذي يدور عليه هذا الامر هو انه قد بدا للجماعة أنّ تعددَ الفرق ، وكثرة البدع ، واختلاف المفاهيم ، وتضارب الاجتهادات ، قد أدى الى بلبلة الخواطر ، وإثارة الشكوك ، فضعف سلطان الدين على النفوس ؛ وبان لهم ان رجوعَ الثقة الى النفوس ، وسكونها

---

٣ — القفطي ، ص ٥٩ .

ثانية الى الايمان ، انما يكون عن طريق إبطال المزاعم بالدليل ، وتأييد الحق بالبرهان . والظاهر انهم نذروا أنفسهم لهذا الغرض ، فعمدوا الى العلوم العقلية ، يستعينون بها على تحقيقه . وفي رسائلهم ما يشهد على انهم اتخذوا العلوم وسيلةً لتهذيب النفس وترسيخ الايمان ، وفي هذا تفسير للميوعة التي اتصفت بها ابحاثهم العلمية ، والتي أخذها عليهم ابو حيان ، حيث قال عن رسائلهم انها « مبثوثة من كل فن بلا اشباع ولا كفاية » .

اما الاخوان فيذكرون في مواضعَ عديدةٍ من رسائلهم ان الاوضاع العامة بعد عهد الراشدين قد ساءت ، وان اخلاقَ الناس قد انحطت ، حتى كثر بينهم الخداع والغدر ، وشاع الظلم والتعدي ، « فصار ذلك سبباً لاختفاء اخوان الصفا ، وانقطاع دولة خلان الوفا » . وان سبيلَ الخلاص من شرور الدنيا ، والفوز بسعادة الآخرة ، لا يكون الا بالتعاون ؛ فهم يخاطبون القارىء قائلين : « واعلم يا اخي ... انه ينبغي لك ان تتيقن بأنك لا تقدر على ان تنجو وحدك مما وقعت فيه من محنة هـــذه الدنيا ... لأنك محتاج في نجاتك وتخلصك ... الى معاونة اخوان لك نصحاء [4] » . وأما الهدف الاقصى الذي ينشدونه ، بعد ان تتوثق الرابطة الاخوية ، ويتحقق التعاون التام ، فهو « بناء مدينة روحانية فاضلة » ، تعود بها الحياة الروحية غضة زاهرة ، على نحو ما كانت عليه في عهد الراشدين . وقد قالوا في هذا الصدد : « وينبغي لنا ... بعـــد اجتماعنا على الشرائط التي تقدمت من صفوة الاخوة ، ان نتعاون ونجمع قوى اجسادنا ، ونجعلها قوة واحدة ، ونرتب تدبير نفوسنا تدبيراً واحداً ، ونبني مدينة فاضلة روحانية [5] » . ذلك انهم كانوا قد تيقنوا « انه قد تناهت قوة اهل الشر ، وكثرت افعالهم في العالم في هذا الزمان ، وليس بعد التناهي في الزيادة الا الانحطاط والنقصان ... وان دولة اهل الخير يبدأ اولها من أقوام اخيار فضلاء ، يجتمعون في بلدٍ ، ويتفقون على رأي واحد ودين واحد ومذهب واحد ... ويكونون كرجل واحد في جميع أمورهم ، وكنفس واحدة في جميع تدابيرهم [6] » . وظاهر انهم انما يرمزون بكل ذلك الى انفسهم .

....

٤ - رسائل اخوان الصفا ، القاهرة ١٩٢٨ ، ج ١ ص ٦٢ .
٥ - الرسائل ، ج ٤ ص ٢٢٠ .
٦ - الرسائل ، ج ٤ ص ٢٣٥ .

وهنالك احتمال آخر يستكشف من بعض ما جاء في الرسائل؛ وهو ان الجماعة – وهم من آل البيت – ربما نووا قلب الحكم العباسي ، واعادة الخلافة الى « اصحاب الحق الشرعي فيها » وهم آل البيت . فان مذهب الاخوان الفكري ، على ما يبدو في رسائلهم ، يدنيهم من الشيعة الاسماعيلية ، وهي فرقة سياسية عنيفة ، قامت بحركات كثيرة ، ونظمت محاولات عديدة ، لقلب الحكم والاستيلاء على الخلافة . ولعل الاخوان ، اذ اتعظوا بفشل الوسائل العنيفة ، آثروا ان يهيئوا للانقلاب ببناء جبهة قوية على صعيد فكري موحد ؛ حتى اذا آنسوا من انفسهم قوة ، وسنحت لهم الفرصة المناسبة ، وثبوا وثبتهم ، وقبضوا على ازمّة الامور بيد من حديد . ولقد انجزوا منهج الاعداد الفكري ، اما الانقلاب السياسي فقد زالوا قبل ان يحققوه .

وجه تسميتهم. – عُرفت هذه الجماعة في تاريخ الفكر بـ « اخوان الصفاء » . وقد ذهب الدارسون في تعليل هذه التسمية مذاهب شتى نقف منها عند اثنين : الاول ، ما ذهبوا اليه هم من ان اسمهم مأخوذ من صفوة الاخوة ، اذ قالوا : « فينبغي لنا ايها الاخ ان نعلم انه اذا أردنا أن نكون **اخواناً اصفياء** ، فعلينا ان نبتدىء اولاً بالكشف عن الجهالات المتراكمة التي غشِيتنا من اول الامر ، اذ هي الاصل في الشرور ... وينبغي لنا بعد اجتماعنا على الشرائط التي تقدمت من **صفوة الاخوة** ان نتعاون ، ونجمع قوى اجسادنا ، ونجعلها قوة واحدة ، ونرتب تدبير نفوسنا تدبيراً واحداً ، ونبني مدينة فاضلة روحانية [٧] » .

على ان اجدر ما توصل اليه الباحثون ، رأي المستشرق البحاثة كولدزيهر ، من ان الاسم مأخوذ من باب الحمامة المطوّقة في كتاب كليلة ودمنة . فقد ورد اسم **اخوان الصفاء** في اول هذا الباب ، حيث طلب دبشليم الملك من بيدبا الفيلسوف ان يحدثه عن « اخوان الصفاء كيف يبتدىء تواصلهم ، ويستمتع بعضهم ببعض » . فقد عرف الاخوان كتاب كليلة ودمنة ، واستوقفهم منه باب الحمامة المطوّقة ، اذ وجدوا بينه وبينهم جامع التعاون ، فاختاروا لأنفسهم الوصف الوارد فيه : **اخوان الصفاء** [٨] .

---

٧ – الرسائل ، ج ٤ ص ٢٢٠ .
٨ – الرسائل ، ج ١ ص ٦٣ .

نظام الاخوان ورسائلهم

المبادىء الاساسية . – كانت الجمعية التي ألفها الاخوان ذات نظام خاص ، وصفوه في مستهل القسم الرابع من رسائلهم . ويبدو من تأخير الحديث عن نظام الجمعية انهم ما كانوا ليعلنوا تدابيرهم الا للمتقدمين الراسخين من الاخوان ، اذ كانت الرسائل المتأخرة أعز منالاً من المتقدمة . ويؤخذ من تلك الرسائل ان نظامهم يقوم على ستة مبادىء عامة هي :

أ – التستر والتكتم : فقد نصت رسائلهم على ان اجتماعاتهم ، إنْ في المركز الاصلي ، او في « الفروع المنتشرة في البلاد » ، ينبغي ان تكون في مكان سري ، لا يتسنى لغريب ان يتسلل اليه ؛ وان تبقى احاديثهم ومقرراتهم طي الكتمان ، فلا يطلع عليها احد ، الا ما أجازوا تدوينه ونشره ؛ فهذا يعلن في الوقت الواجب لقوم مختارين . وبيّنْ ان هذا انما هو من قبيل الاخذ بالتقية ، والتقية من مبادىء الشيعة ، وفي ذلك دلالة اضافية على صلة لهم محتملة بالفرقة الاسماعيلية . ولقد جاءت في رسائلهم، بهذا الصدد ، توصيات كثيرة منها قولهم :

« وينبغي لاخواننا ، حيث كانوا في البلاد ، ان يكون لهم مجلس خاص يجتمعون فيه ، في اوقات معلومة ، لا يداخلهم فيه غيرهم ، يتذاكرون فيه علومهم، ويتحاورون في اسرارهم [٩] » . على انهم إذ يوجبون التكتم ، لا يودون ان يحمل ذلك محمل الخوف من أصحاب السلطان السياسي ، بل يخرّجونه تخريجاً آخر ، اذ يقولون : « واعلم ايها الاخ ... أنا لا نكتم أسرارنا عن الناس خوفاً من سطوة الملوك ذوي السلطة الارضية ، ولا حذراً من شغب جمهور العوام ، ولكن صيانةً لمواهب الله – عزّ وجلّ – لنا ، كما أوصى المسيحُ – عليه السلام – فقال : « لا تضعوا الحكمة عند غير اهلها فتظلموها ، ولا تمنعوها أهلها فتظلموهم [١٠] » .

....

٩ – الرسائل ، ج ٤ ص ١٠٥ .
١٠ – الرسائل ، ج ٤ ص ٢١٥ .

أما ما تدور عليه ابحاثهم في هذه الاجتماعات السرية فالعلوم على اختلافها : الرياضية منها والطبيعية ، والخلقية والروحية ؛ فقد قالوا ، بصدد توجيهاتهم الى الاخوان : « وينبغي ان تكون مذكراتهم اكثرها في علم النفس ، والحس والمحسوس ، والعقل والمعقول ... والنظر والبحث عن أسرار الكتب الالهية والتنزيلات النبوية ... وأما أكثر عنايتهم وقصدهم فينبغي ان يكون البحث عن العلوم الالهيـــة التي هي الغرض الاقصى[11] » . وظاهر ان الاخوان ، اذ يشيرون الى مواضيع الابحاث ، يشددون على الناحية الخلقية والنفسية ، وهي مفتاح التوجيه ؛ لكنهم لا يصرّحون باهداف محدودة معينة . ولا يحتمل ان يكون ما ذكروه هو كل ما تناولته أبحاثهم على سبيل الحصر ، اذ ليس في ذلك ما يدعو الى التكتم والتستر . والراجح ان بعض أبحاثهم كانت ذات صلة بالوضع السياسي ومقام الشيعة منه ، مما يزيد احتمال صلتهم بالاسماعيلية ، ولو بالفكرة والهدف الابعد .

ب – التوسع والانتشار : ويعمل الاخوان جاهدين على نشر تعليمهم ، وتوسيع نطاق نشاطهم ، بتأسيس فروع لجمعيتهم في جميع الاقطار الاسلامية ، وانتداب المعتمدين من الاخوان للعمـــل على الاتصال بجميع طبقات الناس ، وكسب الاخوان منها جميعاً . فقد قالوا في هذا الصدد : « ان لنا اخواناً وأصدقاء من كرام الناس وفُضلائهم متفرقين في البلاد ... وقـــد ندبنا لكل طائفة منهم واحداً من اخواننا ... لينوب عنـا في خدمتهم ، بالقاء النصيحة اليهم بالرفق والرحمة والشفقة عليهم[12] » ؛ وقالوا في هذا الموضوع في مكان آخر : « وقد بيّنّا في رسالة قبل هذه كيف تكون صفوة الاخوة وشرائطها ، فتأملها ايها الاخ ، واعرضها على اخوانك وأصدقائك ، ممن ترجو منه الصلاح والنصيحة والمودة ، تُوفَّقْ ان شاء الله » .

على انهم مع شديد رغبتهم في تنمية الجمعية بزيادة عدد الاعضاء ، لم يجعلوا الانضمام اليها متاحاً لمن شاء من الناس ، بل جعلوه موضوعاً لعملية اختيار دقيق .

....

١١ – الرسائل ، ج ٤ ص ١٠٥ .
١٢ – الرسائل ، ج ٤ ص ٢١٤ .

وذلك بعد ان يتعرفوا اخلاق المرشح واحواله بواسطة احد دعاتهم ، ويتفحصوا أمر دينه ونوع تفكيره ؛ وهذا ما أوصوا به داعيهم : « فانظر بعقلك وميّزْ ببصيرتك مَن ترى من اخوانك وأصدقائك ... ممن يمكنك الوصول اليهم بأرقّ ما تقدر عليه من اللطف والمداراة ... فاذا عرفت منهم واحداً ، وآنست منه رشداً ، عرّفنا حاله ، وما هو بسبيله من أمر دنياه ، وطلب معاشه ، وتصرّف حالاته ... فان كان ممن يرغب في العلوم والحكمة والادب وأمر الدين وطلب الآخرة ، علّمناه مما علمنا الله - عزّ وجل - وألقينا اليه من حكمتنا ، وأطلعناه على اسرارنا ، بحسب ما يحتمل عقله ، وتتسع له نفسه ، وتتوق اليه همته [13] » .

ج - اختيار الاخوان : ولما كان التعاون بين الاخوان قائماً على الانسجام الفكري والروحي ، رغبوا في مَنْ يشاكلهم في ميوله ، او مَنْ يتيسّر ترويضه وتدريبه ليصبح واحـــداً منهم . ولذلك آثروا الاتصال بالشبان ذوي القابلية والمرونة ؛ وفي ذلك يقولون مخاطبين الداعي المرسل : « فاذا كان الامر كما وصفتُ ، فينبغي لك ايهـــا الاخ ان لا تشغل باصلاح المشايخ الهرمة ، الذين اعتقدوا من الصبا آراء فاسدة وعادات رديئة واخلاقاً وحشة ، فانهم يتعبونك ثم لا ينصلحون ... ولكن عليك بالشباب السالمي الصدور ، الراغبين في الآداب ، المبتدئين بالنظر في العلوم ، المريدين طريق الحق والدار الآخرة ... التاركين الهوى والجدل ، غير المتعصبين على المذاهب [14] » .

فاذا كان الطالب الجديد متحلياً بجميع هذه الصفات ، الخلقية منها والفكرية والروحية ، كان موضوعاً للاعتبار ، واشتُرِطَ في قبوله - بعد ذلك كله - أربعة شروط تتعلق بموافقته المبدئية على وجهة نظرهم ، اذ قالوا : « واعلم ان المطلوب من المدعوين الى هذا الامر أربعة أحوال :

« أولها : الاقرار بحقيقة هذا الأمر ؛

« والثاني : التصور لهذا الامر بضروب الامثال للوضوح والبيان ؛

١٣ - راجع قولهم في اختيار الاخ في الرسائل ، ج ٤ ص ١٠٧ - ١١٢ .
١٤ - الرسائل ، ج ٤ ص ١١٤ .

« والثالث : التصديق له بالضمير والاعتقاد ؛

« والرابع : التحقيق له بالاجتهاد والاعمال [15] » .

وهي على ما يبدو شرط واحد في اربع مراتب : تصديق المبدأ ، وفهمه فهماً واضحاً ، واتخاذه رأياً وعقيدة ، والعمل المخلص بموجبه نصّاً وروحاً . فإذا استوفى طالب الدخول جميع هذه الشروط ، أقيم له احتفال خاص كُرِّس فيه أخاً ، وقرئت عليه خطبةٌ تقليدية منها : « وقد ترون ايها الاخوان ... انه قد تناهت قوة أهل الشر ... وليس بعد التناهي في الزيادة الا الانحطاط والنقصان ... واعلموا ان دولة اهل الخير يبدأ أولها من أقوام أخيار فضلاء ، يجتمعون في بلد ، ويتفقون على رأي واحد ودين واحد ومذهب واحد ... ويكونون كرجل واحد في جميع امورهم ، وكنفس واحدة في جميع تدابيرهم [16] » ؛ وهو بمثابة تجديد للعهد الذي ارتبط به الاخوان قديمُهم وجديدُهم .

د – ايثار الاخ والحرص عليه : والاخوان يوصون بالعطف الشديد على الاخ ، والحرصِ على استمرار الصلة الطيبة به ، وإيثاره حتى على أدنى الاقرباء ؛ وذلك على اعتبار ان صلة الاخوّة صلةٌ روحية ، في حين ان صلة القرابة ماديةٌ قوامها المصلحة لا غير ؛ وفي ذلك قالوا : « فينبغي ، اذا ظفرتَ بواحد منهم ، ان تختاره على جميع اصدقائك وأقربائك ... فانه خير لك من وَلدك الذي من ظهرك ، وأخيك من أبيك ، وزوجتك التي جعلت كل كسبك لها ، وجميع سعيك من أجلها . فاعرفْ حقه كما تعرف حقوقهم ، بل ينبغي أن تؤثره عليهم كلهم ، لان هؤلاء يحبونك من اجل منفعة تصل منك اليهم ، ويريدونك من أجل مضرة تدفعها عنهم ... فأما هذا الاخ ، فليس يريدك من أجل شيء خارج عن ذلك ، بل من أجل انه يرى ويعتقد انك واياه ، وهو واياك ، نفس واحدة في جسدين متقابلين ، يسره ما يسرك ويغمه ما يغمك [17] » . فالرابطة الروحية التي تقوم بين الاخوان تجعلهم يشعرون شعوراً واحداً ، ويفكرون تفكيراً واحداً ،

١٥ – الرسائل ، ج ٤ ص ١٢١ .
١٦ – الرسائل ، ج ٤ ص ٢٢٥ .
١٧ – الرسائل ، ج ٤ ص ١١٢ .

حتى لكأنهم نفسٌ واحـدة في اجساد متفرقة . وهو منتهى ما يمكن ان يبلغ اليه الوفاق والاتحاد .

هـ - التعاون: وهذا التقارب الروحي يمهد السبيل الى مبدإ آخر ، هو من أهم المبادىء التي يعولون عليها في حفظ كيانهم وانتشار أمرهم وتحقيق أهدافهم. وقد جاء في رسائلهم: « واعلم أيها الاخ ، انه كما ان المعاونة تكون بقوة الاجسام على امور الدنيا ، من أبلغ ما يكون لأبناء الدنيا فيما يريدون ... هكذا نرى ان المعاونة بين اخواننا بالعلوم والمعارف على أمر الدين وطلب الآخرة ، من أبلغ ما يقصدون ... واعلم اننا لا نستعين بأحد من اخواننا على أمر الدين قبل ان نبذل له من المعاونة على أمر الدنيا ... حتى اذا كفيناه ما يهمه من امور دنياه ، وأفرغ لنا قلبه رأجمع لنا رأيه ... فان كان عنده علمٌ ليس عندنا تعلمنا منه » . وانما نشدوا هذا المدى من التعاون لأنهم اعتبروه ضرورياً « للخلاص من شرور الدنيا ، والفوز بنعيم الآخرة » ؛ وهو غاية ما ينشدون .

و - مراتب الاخوان: وأعضاء الجمعية ، بحسب نظام الاخوان ، في اربع مراتب ، رمزوا اليها بتعابير غير واضحة ، وميزوا بينها بأوصاف غير صريحة :

الاولى : مرتبة ذوي الصنائع ، وهم الملقبون بالابرار الرحماء ؛

والثانية : مرتبة الرؤساء ذوي السياسة ، وهم الملقبون بالاخيار الفضلاء ؛

والثالثة : مرتبة الملوك ذوي السلطان ، وهم الملقبون بالفضلاء الكرام ؛

والرابعة : مرتبة ارباب التسليم ومشاهدة الحق .

والظاهر ان تنضيد هذه المراتب انما هو على اساس التقدم العلمي والنضج الروحي ؛ وانهم اعتبروا مفتاح ذلك التقدم في السن ، فميزوا الاولى بأنها « القوة العاقلة ، المميزة لمعاني المحسوسات ، الواردة على القوة الناطقة بعد خمس عشرة سنة من مولد الجسد » ؛ والثانية بأنها « القوة الحكيمة الواردة على القوة العاقلة بعد ثلاثين سنة من مولد الجسد » ؛ والثالثة بأنها « القوة الناموسية الواردة على النفس بعد مولد الجسد بأربعين سنة ؛ والرابعة بأنها « القوة الملكية الواردة

يتميّز بعد خمسين سنة من مولد الجسد[18]». ولعل المقصود بالاولى عهد الفتوة الذي يحب التحصيل، وبالثانية زمن الشباب الذي يتميز باتقان المعرفة، وبالثالثة وقت الكهولة الذي يتميز بالتحقيق العملي، وبالرابعة مطلع الشيخوخة الذي يتميز بالنضج الروحي. ومهما يكن من أمر، فان هذا التدرج في العضوية أمر لا بد منه في المؤسسات، ولا سيما السرية منها. ولا شك ان أرباب المرتبة الرابعة كان لديهم من الاسرار ما انطوى معهم، وذهب بذهابهم.

رسائل الاخوان. – لا يتسع المجال الحالي لبحث مطول في رسائل اخوان الصفا، لذلك نجتزيء بالقدر الكافي لتعريفها؛ فنعرض لعددها، ونصف مشتملاتها، ونلقي ضوءاً على كاتبها.

أ – عدد الرسائل: مصدرنا الاول في دراسة الاخوان هو الرسائل التي خلّفوها. فقد دوّنوا علومهم، والكثير من آرائهم وشؤون جمعيتهم في هذه الرسائل؛ ثم «بثوها في الوراقين، ووهبوها للناس» على ما ذكر ابو حيان. وقد ذكر الاخوان انهم، بعدما انجزوا رسائلهم الاحدى والخمسين، لخصوا أهم ما فيها في **رسالة جامعة**، اوضحوا فيها غاياتهم وأبانوا عن مقاصدهم. والرسائل التي بلغتنا اثنتان وخمسون رسالة. وليس بينها ما يحمل أوصاف الرسالة الجامعة كما أوردوها، فلعلها لا تزال مفقودة، اذ قد أشاروا الى انهم لم يعمموها، فيكاد لا يظفر بها الا القليلون. واذا كان ذلك كذلك فكيف نعلل وجود الرسالة الاضافية؟

لقد نُشر منذ عقدين من الزمان كتابٌ في جزئين بعنوان «الرسالة الجامعة»، يحمل اسم المجريطي (١٠٠٤)، وهو عالم رياضي من علماء الاندلس. وقد رجح الناشر انها هي رسالة الاخوان «الجامعة» التي طال البحث عنها، وان المجريطي نسبها الى نفسه ادعاءً. ومع ان كاتب هذه الرسالة يحاول ان يقلد اسلوب رسائل الاخوان فالفارق ظاهر للناقد الدقيق، والرسالة – الى ذلك – لا تستحق صفة الجامعة الا من حيث انها تلخص رسائل الاخوان، وليس فيها شيء جديد عنهم. ولعل المجريطي قد أعطى رسالته هذه صفة «الجامعة» على

....

١٨ – الرسائل، ج ٤ ص ١١٩ = ١٢٠.

اعتبار انها جامعة لخلاصة رسائل الاخوان ، فالتبست من ثم بـ **الرسالة الجامعة** التي نوه بها الاخوان .

<u>ب – مشتملات الرسائل</u> : تقع هذه الرسائل الاثنتان والخمسون في اربعة اجزاء :

الاول : في الرياضيات ، ويشتمل على أبحاث في العدد والهندسة والنجوم والموسيقى والجغرافية والمنطق وتهذيب الاخلاق ؛

والثاني : في العلوم الطبيعية ، ويتناول عناصر الموجـــودات ، وأصناف المعادن ، وأنواع النبات ، وأجناس الحيوان ؛

والثالث : في الشؤون الخلقية ، والمدركات العقلية ، ويعالج منشأ الاخلاق ، ونواميس الكون ؛

والرابع : في الامور الالهية والغيبية ، وفيه تفصيل نظام اخوان الصفا ، وخلاصة آرائهم .

وقد راعى الاخوان في تنسيق ابحاثها الترتيبَ الواجب في تعليمها ، ودفعوها الى القراء بهذا الترتيب ، ليكون نمو الطالب في المعرفة على النحو الذي اعتبروه صالحاً .

<u>ج – اسلوبها وكاتبها</u> : ان الابحاث التي اشتملت عليها الرسائل لا تخضع لتنسيق منتظم ، اذ فيها الكثير من التكرار الحرفي وتداخل المادة . وربما كان الاخوان قد تعمدوا ذلك ، لانهم توقعوا ان لا يتيسر لكل قارىء الظفرُ بجميع الرسائل ، فأكثروا من الاستطراد والاقحام ، حتى لا يضيع على القارىء كل ما في الرسائل التي لم يظفر بها . أما أسلوب التعبير فغاية في السهولة والرقة ، ولعلهم تعمدوا ان يجعلوها كذلك رغبة منهم في تعميم العلوم التي دوّنوها ، وتحبيب قراءتها الى الناس .

ثم ان في هذا التكرار الحرفي ، وهذا الاسلوب الواحد ، دلالةً قوية على ان كاتب الرسائل واحد . وفي تاريخ حكماء الاسلام (للبيهقي) ان « الفاظ هـذا الكتاب للمقدسي » ؛ على ان هذا لا يعني ان المقدسي هو مؤلف مادة الرسائل جملة ، اذ يتعذر ان تجتمع هـذه العلوم على تباينها لعالم واحد . وانما الراجح ان اعضاء الهيئة العليا كانوا يقررون القضايا ، ويدوّنون رؤوس المسائل ، وان المقدسي كان يبسطها باسلوبه الساحر .

علوم الاخوان وآراؤهم

خصائص تفكيرهم . – لعل خير ما نصف به طابع الاخوان الفكري انه ليس لهم طابع واضح . فقد غرفوا من كل بحر ، ونهلوا من كل مورد . ومما يشهد لذلك في رسائلهم قولهم : « واعلم ايها الاخ أنا لا نعادي علماً من العلوم ، ولا نتعصب على مذهب من المذاهب ، ولا نهجر كتاباً من كتب الحكماء والفلاسفة ، مما وضعوه وألفوه في فنون العلم ، وما استخرجوه بعقولهم وتفحصهم من لطيف المعاني . وأما معتمدنا ومعوّلنا وبناء أمرنا فعلى كتب الانبياء ، وما جاؤوا به من التنزيل » .

ومع ذلك فان الممعن في قراءة رسائلهم لا بد له من ان يلحظ فيها بعض النزعات العامة البارزة نخص بالذكر منها :

أ – صفة الشمول : بحث الاخوان في رسائلهم جميع العلوم التي عرفت لعهدهم : من رياضية وطبيعية وخلقية وإلهية ؛ وعرضوا لمختلف الاديان والملل ، بصدر واسع ونظر سمح ؛ وأوصوا باتخاذ هذه الرحابة مبدأ ومنهجاً فقالوا : « وبالجملة ينبغي لاخواننا ... ان لا يعادوا علماً من العلوم ، او يهجروا كتاباً من الكتب ؛ ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب ، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ، ويجمع العلوم جميعها[١٩] » .

على ان الواجب العلمي يقتضينا ان ننبه الى ان هذه السعة الموضوعية لا تتصف بالعمق العلمي ، لذلك كان الغالب على ابحاثهم الاجمالُ والميوعة . ولعلهم اختاروا هذا النهج عن عمد ، اذ كانت غايتهم البعيدة ، كما ألمعنا سابقاً ، دينية سياسية ، مما حداهم الى أن يقفوا من البحث العلمي عند المدى الذي يتم به التمهيد للغرض المقصود .

ب – نزعة التوفيق : وذلك بين مما ذكره عنهم ابو حيان ، صديقهم وخليطهم ،

---

١٩ الرسائل ، ج ٤ ص ١٠٥ .

من انهم قالوا : «ان الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة ، لانها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية» . ثم انهم كثيراً ما عمـــدوا في رسائلهم الى التأويل ، والى تخريج النصوص الدينية تخريجاً عقلياً بعيداً ، بحيث يتفق مع أهدافهم ؛ وهو مصداق لما ذكره ابو حيان من انهم زعموا انه «متى انتظمت الفلسفة اليونانية ، والشريعة العربية ، فقد حصل الكمال [٢٠]» . فالاخوان يقمشون من كل مصدر ، ويعملون على التوفيق بين المذاهب الروحية المختلفة ، والنزعات الفكرية المتباينة .

ج – التوجيه الروحي : ويتميز مذهب الاخوان بنزعة روحية عذبة ، تقرب ان تكون زهداً ، اذ يشددون - من جهة – على الفضائل الخلقية ، والقيم الانسانية ، والمبادىء الروحية ؛ ويزجرون – من جهة أخرى – عن الانغماس في شؤون الدنيا ، والانزلاق في حمأتها . وهم ينتهزون في أبحاثهم كل مناسبة للتذكير بخوف الله ، وحسن السيرة ، وصدق العقيدة ؛ وذلك نظير قولهم في تضاعيف بحث العدد : «واعلم يا اخي... بانك اذا تأملت ما ذكرنا من تركيب العدد من الواحد الذي قبل الاثنين ، ونشوئه منه ؛ وجدته من أدلّ الدليل على وحدانية الباري جلّ ثناؤه ، وكيفية اختراعه الاشياء وإبداعه لها» . فكأن الاستدلال بالعدد على الوحدانية أهم في نظرهم من احكام العدد بالذات ، وهكذا ..

د – الميل الاسطوري : ويعتقد الاخوان اعتقاداً راسخاً بصحة السحر وصدق التنجيم ، على ما ورد في السنـّة من الزجر عنهما ؛ بل هم يرون ان السحر أجلّ العلوم وغاية منتهاها ، وان الذي شوّه مكانته انما هو تكلف المدعين له تحيّلاً وتدجيلاً . وقد عزوا العلم به الى قدرة خاصة ، وحذق ورياضة عسيرة ، ولذلك جعلوه موضوعاً لآخر رسائلهم ، فقد جاء في صدرها : «وهذه الرسالة هي آخر الرسائل ... نريد ان نذكر فيها ماهية السحر وكيفية عمل الطلسمات ، وإنهـا كأحد العلوم والمعارف ... نستشهد عليها بما سمعناه من العلماء ، وعرفناه من كتب القدماء . واعلم ... اننا رأينا اليوم أكثر الناس المتغافلين ، اذا سمعوا بذكر السحر ، يستحيل واحد منهم ان يصدق به ... وهؤلاء هم المتعالمون

---

٢٠ – القفطي ، اخبار الحكماء ، ص ٥٨ .

والاحداث من حكماء دهرنا ... ولم يعلموا ان هذا هو جزء من الحكمة ، بل هو جزء آخر علوم الحكمة » . ولعلهم انما يعظمون هذا العلم من اجل ان يستخدموه في فرض آرائهم على الشبان الاغرار الملتحقين بجماعتهم .

مصادر علومهم . – نعتمد في تعيين مصادر علوم الاخوان على أمرين؛ الاول: ما ذكره الاخوان على وجه التعيين ، والثاني ما يستخرجه القارىء من مطالعة رسائلهم . أما ما ذكروه فأربعة أنواع من المصادر :

أولها : الكتب المصنفة على ألسنة الحكماء والفلاسفة من الرياضيين والطبيعيين؛

وثانيها : الكتب المُنزلة التي جاء بها الانبياء مثل التوراة والانجيل والقرآن ؛

وثالثها : الكتب الطبيعية « وهي صور اشكال الموجودات بما هي عليه من تركيب الافلاك ، وأصناف البروج ، وفنون الكائنات : من المعادن والحيوان والنبات ... » ؛

ورابعها : الكتب الالهية التي لا يمسها الا المطهّرون « وهي جواهر النفوس » .

وقد أوضحوا ما أرادوه بالثالث والرابع في مكان آخر فقالوا : « واعلم ايها الاخ ... ان لنا كتباً نقرأها ، مما شاهدها الناس ولا يحسنون قراءتها ، وهي صور أشكال الموجودات بما هي عليه الآن: من تركيب الافلاك ، وأقسام البروج ، وحركات الكواكب ، وفنون اشكال النبات ، وعجائب هياكل الحيوان » . والذي يقصدونه انهم قد نفذوا الى معرفة حكمة الخالق مما عاينوه من بدائع الكون وروائعه . وزادوا على ذلك بقولهم : « ولنا كتاب آخر لا يشاركنا فيه غيرنا ، ولا يفهمه سوانا ، وهو معرفة جواهر النفوس ومراتب مقاماتها » ، يريدون بذلك المعرفة الباطنية بشؤون النفوس وسائر الجواهر الروحية .

وأما ما لم يذكروه على التعيين ، أو مـــا ألمعوا اليه عرضاً ولماماً ، فنظرية الفيثاغوريين في العدد وآراؤهم في السحر ، وفلسفة ارسطو الطبيعية ، ونظام أفلاطون السياسي ، ومذهب افلوطين الاشراقي . وفي فلسفة الاخوان من أصل هندي : مبدأ احتقار الجسد ، وتحبيذ حرق الجثة ، والرفق بالحيوان ؛ وعندهم

من النصرانية : التشديد على الرفق، وعامل المحبة. ويكثر في رسائلهم الاستشهاد بآراء فيثاغوروس وسقراط وافلاطون وارسطو والاسكندرانيين من الفلاسفة ؛ وبأفكار اقليدس وابقراط وأرخميدس وجالينوس وبطليموس من العلماء؛ وبتعاليم موسى وعيسى ومحمد من الانبياء، وبما أنزل عليهم من توراة وانجيل وقرآن. وأما طريقهم الى معرفة الحق فالبرهان العقلي، والاستدلال النظري، والشعور الباطني؛ وبهذا الاخير ميزوا أنفسهم عن سواهم من طلاب المعارف، حيث ادعوا ان لهم كتاباً لا يشاركهم فيه غيرهم، ولا يفهمه سواهم.

النظام الكوني. - يفرّق الاخوان في حديثهم عن نشأة الكون بين عالم المخلوقات الجسمانية، وعالم الكائنات الروحانية ؛ وذلك باعتبار مادة الاصل، وطريقة النشوء جميعاً.

أ - نشأة الطبيعة: في رأي الاخوان ان عالم الطبيعة لم يوجد دفعة واحدة، كما يستدل من ظاهر النص الديني ؛ ولا تحدر من مادة أزلية، كما يقرر الفلاسفة ؛ بل قد أوجده الله على سبيل التدريج، من مادة مطلقة أبدعها قديماً من لا شيء. وفي ذلك يقولون : « ان الامور الطبيعية أحدثت وأبدعت على تدريج مر الدهور والازمان. وذلك ان الهيولى الكلي، أعني الجسم المطلق، قد أتى عليه دهر طويل الى ان تمخض، وتميز اللطيف منه والكثيف، والى ان قبل الاشكال الفلكية ... والى ان تميزت الاركان الاربعة، وترتبت مراتبها، وانتظمت نظامها ». ويؤيدون ما ذهبوا اليه بآيتين يفسرون الواحدة بالاخرى ؛ الاولى : « خلقَ السمواتِ والارضَ في ستةِ أيام »، والثانية : « وانّ يوماً عند ربّك كألفِ سنةٍ مما تعدّون ». وعلى هذا الحساب، فقد استغرق خلق الطبيعة ستة آلاف سنة !

ب - نشأة الجواهر الروحانية: أما الجواهر الروحانية فقد نشأت في لحظة واحدة، بكلمة كانت من الله ؛ وفي ذلك يقولون : « فاما الامور الالهية الروحانية، فحدوثها دفعة واحدة، مرتبة منظمة، بلا زمان ولا مكان ... بل بقوله : « كن فيكون ». والامور الروحانية هذه هي في رأيهم، كما في تعليم الاسكندرانيين : العقل الفعّال، والنفس الكلية، والهيولى الاولى، والصورة

المجردة . ولقد نشأ عالم الطبيعة من تفاعل الصورة والهيولى ، والتصاق الواحدة بالاخرى بنسبات متفاوتة ، وتحت تأثير عوامل كثيرة متداخلة معقدة ، فكان لا بد من زمان يتم فيه هذا التفاعل ، ومكان يحصل فيه الوجود المحسوس .

ج – تعليل النظام الكوني : أما في تعليل النظام الكوني فيعتمد الاخوان على مذهبين فلسفيين : أحدهما مذهب افلوطين في الانبثاق ، والثاني مذهب الفيثاغوريين في طبيعة العدد ؛ يعتمدون الاول ويشرحونه بالثاني ؛ اذ يرون ان الله أوجد الكون على سبيل الانبثاق ، كما تتحدر الاعداد من الواحد . وهو ظاهر في قولهم : « واعلم يا اخي ، ان الباري – جلّ ثناؤه – اول شيء اخترعه وأبدعه من نور وحدانيته ، جوهرٌ بسيط يقال له **العقل الفعال** ، كما أنشأ الاثنين من الواحد بالتكرار ؛ ثم أنشأ **النفس الكلية** الفلكية من نور العقل ، كما أنشأ الثلاثة بزيادة الواحد على الاثنين ؛ ثم أنشأ **الهيولى الاولى** من حركة النفس ، كما أنشأ الاربعة بزيادة الواحد على الثلاثة ؛ ثم أنشأ سائر الخلائق من الهيولى ، ورتبها بتوسط العقل والنفس ، كما أنشأ سائر العدد من الاربعة ، باضافة ما قبلها اليها كما مثلنا قبل » . فدرجات الانبثاق عندهم مطابقة لما في تعليم الافلاطونية الجديدة ، واما نظام الانبثاق هذا فمستمد من طبيعة العدد . حتى اذا اخذوا في الكلام على طبائع الموجودات آثروا الاعتماد على ارسطو .

د – ماهية النفس ومآلها : رأيُ الاخوان في النفس متأثرٌ جداً برأي افلاطون والاسكندرانيين ؛ فهي جوهر روحاني ازلي ؛ وقد كانت ، قبل هبوطها الى عالم المادة واتصالها بالجسد ، راتعة في عالم العقل ، سعيدة في اطار النفس الكلية . هبطت الى هذا العالم ، وحلّت في الجسد الانساني بأمر الله ؛ وهي لا تزال تعاني فيه متاعب الحياة ، حتى يُتوفى عنها بالموت . فان كانت خيّرة ، عادت الى النفس الكلية التي هبطت منها ؛ وهذا ما سمّوه **القيامة الصغرى** . ولا تزال سعيدة في النفس الكلية حتى يحل يوم الحساب ، فتحشر مع سائر النفوس ؛ وهذا ما دعوه **القيامة الكبرى** . اما النفس الشريرة فتتقمص في بعض الاحياء الدنيا لتنال قصاصها وتكفّر عن آثامها ؛ حتى اذا طهرت ، كانت قيامتها الصغرى فالكبرى .

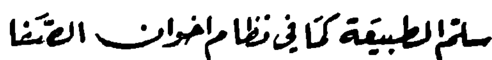
ولا يذكر الاخوان الجسد في موضوع القيامة ، فغالب الظن انهم لا يقولون بحشر الاجساد ، واذاً فالسعادة الاخروية سعادة روحية محضة ، والنعيم والجحيم حالتان روحيتان ؛ وهو مذهب الفلاسفة .

السلم الطبيعي . – ليس من المجدي ان نورد ههنا جميع ما ذكره الاخوان عن عالم الطبيعة ، لانه يمثل العلم الطبيعي كما عرف في العصر بجملته ، اوردوه على وجه الايجاز معتمدين فيه ، في الدرجة الاولى ، على ما دوّنه ارسطو . لذلك نكتفي بهيكل الموضوع العام ، فنصف النظام الصاعد الذي نسقوا بحسبه اصناف الكائنات .

لقد رتبوا الكائنات في مراتب كبرى هي من ادنى الى اعلى : الجماد ، فالنبات ، فالحيوان ، فالانسان ، فالافلاك ؛ وجعلوا ما يشتمل عليه كلٌّ من هذه الأجناس في مراتب ارتقائية كذلك ، بحيث جاء اعلى ما في الجنس الواحد قريباً من ادنى ما في الجنس الذي فوقه . قالوا : « واعلم يا اخي بان اول مرتبة الحيوان متصل باول مرتبة الانسان ؛ كما ان اول المرتبة المعدنية متصل بالتراب والماء » . وقد جعلوا ادنى ما في الجماد : التراب ، واعلاه الجص ، وادنى ما في المعادن الكمأة ، واعلاه الذهب ؛ وادنى ما في النبات خضراء الدمن ، واعلاه النخيل ؛ وادنى ما في الحيوان الحلزون ، واعلاه القرد ؛ وادنى البشر الساعون وراء حطام الدنيا ، وأرفعهم مرتبة الاولياء والانبياء ؛ وادنى الكواكب السيارة القمر ، واعلاها زحل ؛ ثم الكواكب الثابتة ، وهي اشرف الموجودات ؛ وعالم الكواكب هو مقام الملائكة .

ولا يجوز ان يُفهم مما ذكرنا ان الاخوان سبقوا الى فكرة التطور الطبيعية . فليس الذي يعنون ان الكائنات ناشىء بعضها من بعض ، بل غرضهم انها منتظمة في نسق منطقي . واصول هذا النظام تعود الى مذهب ارسطو في الطبيعة . وقد مثلنا ذلك للايضاح بالشكل التالي :

الله
السماء الأولى
الثوابت
زحل
الكواكب السيارة
القمر
الفضلاء
البشر
الأخساء
القرد
الحيوان
الحلزون
النخيل
النبات
خضراء الدمن
الذهب
الجماد
المعادن
الجص
الكمأة
التراب
التراب

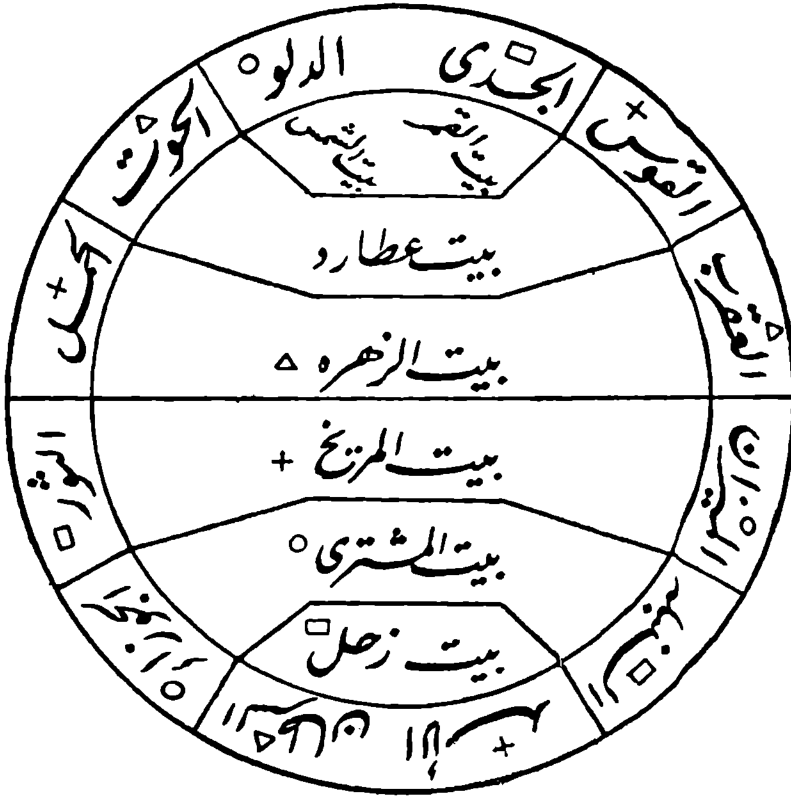


سلم الطبيعة كما في نظام اخوان الصفا

التعليم الخلقي . – يجعل الاخوان لموضوع الاخلاق أهمية كبرى ، فيشيرون في كل مناسبة الى ضرورة التوجيه الخلقي الفاضل ، ويعتبرون الاخلاق الفاضلة سبيل السعادة الى الآخرة .

والاخلاق في رأيهم نوعان : ما هو مركوز في الجبلة البشرية ، وما هو مكتسب بالعادة الجارية . والاخلاق ، مركوزةً كانت أم مكتسبةً ، تقع تحت مؤثرات بعضها من قبيل اخلاط الجسم ، وبعضها من قِبَل المحيط الطبيعي ؛ ومنها ما هو موضوع لتأثير الكواكب ، ومنها ما يكون ميداناً لفعل التربية وعامل العشرة ؛ قالوا بهذا الصدد : « اعلم يا اخي : ان اخلاق الناس وطبائعهم تختلف من اربعة وجوه : أحدها من جهة اخلاط اجسادهم ومزاج اخلاطها ؛ والثاني من جهة تربة بلدانهم واختلاف أهويتها ؛ والثالث : من جهة نشوئهم على ديانات آبائهم ومعلميهم ؛ والرابع : من جهة موجبات أحكام النجوم في أصول

مواليدهم ... وهي الاصل ، وباقيها فروع لها » . والذي يعنيه الاخوان ان الاصل في تكوّن الاخلاق عامل الفلك ، أما العوامل الاخرى فتؤثر في توجيه الاخلاق جهة ما ، او في صقلها والتلطيف من حدّتها .



تأثير الكواكب في الأخلاق بحسب نظام اخوان الصفا

+ الكواكب النارية ← المزاج العصبي : الحدة

○ الكواكب الهوائية ← المزاج الدموي : الاعتدال

□ الكواكب المائية ← المزاج الليمفاوي : اللامبالاة

△ الكواكب الترابية ← المزاج السوداوي : التشاؤم

ونودُّ ههنا ان نبسط ما أوردوه بشأن الاول من هذه المؤثرات والاخير ، لما فيها من الطرافة . فعندهم ان **المحرورين** من الناس تغلب عليهم الشجاعة ، ومضاء العزيمة ، وسخاء النفس ، وسرعة الغضب ، وشدة الذكاء ؛ ويغلب على **المبرودين** بلادة الذهن ، وغلظة الطبع ، وثقل الروح ، وفظاظة الاخلاق ؛ واما **المرطوبون** فيغلب عليهم بلادة الطبع ، وقلة الثبات ، ولين الجانب ، وسماحة النفس ، ودماثة الخلق ؛ لكن **يابسي المزاج** يتميزون بالصبر ، والتشبث بالرأي ، وعسر الانقياد ، وشدة الحقد ، وعظم البخل .

وللكواكب ، في رأي الاخوان ، التأثير الأبلغ في تكوّن الاخلاق ، فاليها مردّ ما اعتبروه مركوزاً فيها . وقد مثلوا ذلك بالشكل المستدير السابق ، أضفنا اليه العلامات المميزة ، وأتبعناه بعبارة تفسيرية توضح غرض الاخوان ، واليك ما قالوه بهـــذا الصدد : « ان الذين يولدون بالبروج النارية ، في الاوقات التي يكون المستولي عليها الكواكب النارية مثل المريخ وقلب الاسد ... فالغالب على أمزجة أبدانهم **الحرارة وقوة الصفراء** ؛ والذين يولدون بالبروج المائية ، في الاوقات التي يكون المستولي عليها الكواكب المائيـــة من الزهرة والشعرى اليمانية ، فان الغالب على أمزجة أبدانهم يكون **الرطوبة والبلغم**؛ والذين يولدون بالبروج الترابية ، في الاوقات التي يكون المستولي عليها زحل ، وما شاكله من الكواكب الثابتة ، فان الغالب على أمزجـة أبدانهم **اليبوسة والمرة السوداء** ؛ وهكذا الذين يولدون بالبروج الهوائية ، في الاوقات التي يكون المستولي عليها المشتري ، وما شاكله من الكواكب الثابتة ، فان الغالب على أمزجة أبدانهم **الدم والاعتدال** » .

المنحى الاجتماعي . – تقوم فلسفة اخوان الصفاء الاجتماعية في أساسها على مبدإ التعاون . ويشترطون في تحقيق سماون الفعلي اتفاق الجماعة المتعاونة في الفكر ، وانسجامهم في الرأي والروح . لذلك توقعـوا ان يكون التعاون بين اخوان الصفا على أتم ما يمكن ان يكون التعاون . قالوا في هذا الصدد : « واعلم انه ليس من جماعة يجتمعون على المعاونة في أمر من أمور الدين والدنيا ، أشد نصيحة بعضهم لبعض ، ولا أحسن ، من معاملة اخوان الصفاء ؛ وذلك ان كل

واحد منهم يرى ويعتقد انه لا يتم له ما يريده من اعلاء الدين ، إلا بمعونة اخيه ؛ وكل واحد منهم يريد ويحب لأخيه ما يحب ويريد لنفسه ، وكذلك يكره له ما يكره لنفسه » .

ومبدأ التعاون في رأيهم ضرورة اجتماعية ، وضرورة روحية . فالفرد لا يستطيع ان يستوفي حاجات حياته من غير ان يتعاون مع سواه من أرباب الصناعات الاخرى ؛ وفي ذلك قالوا : « اعلم يا اخي ... بان الانسان لا يقدر ان يعيش وحده الا عيشاً نكداً ، لانه محتاج في طلب العيش الى إحكام صنائع شتى ؛ ولا يمكن الانسان الواحد ان يبلغها كلها ، لان العمر قصير والصنائع كثيرة ؛ فمن أجل هذا ، اجتمع في كل مدينة او قرية أناس كثيرون لمعاونة بعضهم بعضاً » .

ثم ان الحياة الروحية ، هي الاخرى ، تقوم على التعاون ؛ اذ ليس باستطاعة الفرد ان ينجو من شرور الدنيا ، وان يفوز بسعادة الآخرة ، الا بالتعاون ؛ على ان يكون قائماً بين اخوان متفقين في الرأي والمذهب . وعليه يستأنفون كلامهم قائلين : « واعلم يا اخي ... انه ينبغي لك ان تتيقن بأنك لا تقدر ان تنجو وحدك بما وقعت فيه من محنة هذه الدنيا وآفاتها ... لانك محتاج في نجاتك وتخلصك من هذه الدنيا ... ومن عذاب جهنم ... والصعود الى عالم الافلاك ... وجوار ملائكة الرحمن المقربين ، الى معاونة اخوان لك نصحاء ... يعرّفونك طرائق الآخرة ، وكيفية الوصول اليها » . وهذا التعاون الوثيق ينتهي بهم ولا بد الى « بناء مدينة روحانية ... في مملكة صاحب الناموس الاكبر » .

فالتعاون في رأيهم ضرورة اجتماعية وروحية ، وهو قوام الحياة الفاضلة في الدنيا ، وسبيل السعادة التامة في الآخرة . وعن هذه الطريق رجوا ان يردّوا العالم العربي الى نظير عهد الراشدين ، ويعيدوا بناء « دولة أهل الخير » . ولا يمتنع ان يكون هذا التعليم من قبيل الدعاية الناعمة التي تسبق العمل الثوري العنيف ، على ما ألمعنا اليه في حديثنا عن أغراض الاخوان .

المنزع الروحي . – يزعم اخوان الصفاء انهم « لا يتعصبون على مذهب من المذاهب ... لأن مذهبهم يستغرق المذاهب كلها » ، وان معوّلهم وبناء أمرهم

انما هو « على كتب الانبياء وما جاؤوا به من التنزيل » . ذلك انهم يعتقدون ان شرائع الانبياء ، على تباين ازمانهم ، واختلاف نصوص تعاليمهم ، تهدف الى غرض واحد : هو الحث على الفضائل ، والتذكير بالقيامة ، وبعدالة الحساب على الاعمال . قالوا في هذا الصدد : « ان الانبياء كلهم ، على تباعد الازمان فيما بينهم ، ومع اختلاف لغاتهم ، وموضوعات شرائعهم ، وافتنان سننهم ... متفقون على رأي واحد ودين واحد ومقصد واحد ، فيما يشيرون اليه في دعوتهم الامم الى أمر الآخرة ، وأحوال القيامة ، وجزاء الاعمال فيها ، ان خيراً فخير ، وان شرّاً فشر » . وعلى هذا ذكروا ان « مذهبهم يستغرق المذاهب كلها » . فأول ما يتميز به منزعهم الروحي انه **منزع سمح** ، يستقبل الحقائق من المنابع الروحية على اختلافها .

ثم ان هـذا المنزع الروحي طاغ على جوانب تفكيرهم باسرها يشهد على ذلك ان مباحثهم على اختلافها ، قائمة في الاساس ، على صعيد روحي ؛ فهي تتميز بميوعة التحقيق من ناحية ، وبكثرة **الوعظ والارشاد** ، وسوق العبر الخلقية والروحية ، من ناحية ثانية ؛ حتى لكأنهم قد توسلوا بالعلم الى الوعظ ، ونشدوا التهذيب الروحي عن طريق الاقناع العقلي والدليل العلمي . فأنت تكاد لا تقرأ لهم بحثاً علمياً ، الا وتراهم قد انتهوا بك الى عظة دينية ، او عبرة روحية .

ومن مظاهر هذا المنزع الروحي ايضاً ، طابع الزهـد الغالب على تعليمهم وتوجيههم ؛ اذ لم يكن لهم بد ، في تحقيق التوجيه الروحي ، من التزهيد في امور الدنيا ، والتحذير من شرورها وآفاتها ، فبرز بذلك هذا **الطابع الزهدي** .

والاخوان يؤمنون بالله ايماناً راسخاً ، **وينفون الصفات** عن ذاته ، شأن المعتزلة ، ويثبتون التوحيـد عن هذه الطريق . ثم انهم يستشهدون على وجوده بالدليل العقلي المبني على ضرورة وجود **علة اولى** ، ويستشفّون حكمته من نظام مخلوقاته ، ويصفونه بالعلم الشامل ، والقدرة التامة ؛ والارادة المطلقة ، وبأنه خير ومحبة ورحمة وعدالة .

على انهم قد غالوا في هـــذا الاعتبار الروحي حتى زعموا انه مصدر من مصادر المعرفة ، واعتبروه أسماها وأعمقها . وذلك حيث جعلوا **السحر والتعزيم**

أرقى العلوم وأشرفها ، وأحراها بالايصال الى الحق ، حتى زعموا انها من قبيل تلقي الوحي ، وان أربابها أدنى الى مقام الاولياء والانبياء .



ويجمل القول في اخوان الصفا : انهم جماعة من علماء القرن العاشر ، ألّفوا جمعية سرية ذكروا ان غايتها تهذيب الأخلاق واصلاح المجتمع ، وزعموا انها انتشرت في جميع الاقطار الاسلامية ، ونفذت الى سائر الطبقات الاجتماعية .

والذي نعرفه عنهم من مصادر اخرى ، انهم أسسوا جمعيتهم هذه في مدينة البصرة ، وانشأوا لها فرعاً واحداً في بغداد لم يكن ذا خطر ؛ وليس لدينا ، في ما عدا ذلك ، أي دليل على سعة انتشارهم .

ولئن كانت الجمعية بالذات لم تنتشر انتشاراً واسعاً ، فان رسائلهم تسربت الى كل قطر ، وغدت في متناول كل يد ؛ فهي التي حملت تأثير الاخوان الى مختلف البيئات. والى هذه الرسائل يعود فضل كبير في تعميم العلم وتثقيف الجمهور.

على اننا لا نزال الى اليوم نجهل الكثير من شؤون هذه الجمعية ، لا سيما هدفها الاقصى . فقد ذكر الاخوان انهم كشفوا النقاب عنه في **رسالتهم الجامعة** . لكننا لم نعثر الى الآن على هذه الرسالة ، ولم نجد في رسالة المجريطي الموسومة بـ « الرسالة الجامعة » ما يغني . وليس من المقنع ان يكون الاخوان قد انشأوا هذه الجمعية السرية ، وبذلوا هذا الجهد العظيم في تلخيص علوم العصر وتعميمها ، حبّاً بالعلم المحض ، او رغبة في الخدمة المجردة ؛ بل يكاد لا يكون هنالك ريب في أنهم كانوا يرمون الى اهداف سياسية بعيدة . وقد عرفنا انهم من الشيعة، والشيعة كانوا في كل زمان ناقمين على الحكم، وربما عملوا على تقويضه ، الا حيث تسلط آل البيت ، كما في خلافة الفاطميين . فقد عاش الاخوان في مطلع هذا العهد ، وكانوا خارج نطاق الدولة الفاطمية ؛ فلعلهم رجوا ان يمهدوا لها سبيل النفوذ بالدعاية لها في الاقطار الاخرى ، حتى اذا تم لهم تأليب الموالين وحشد الانصار ، وسنحت الفرصة المرتقبة ، انقضوا على حكامهم ، واستقبلوا جيوش الفاطميين وكأنها « جيوش الخلاص » .

نصوص مختارة

من رسائل اخوان الصفا

حوافز الجمعية واغراضها

... ثم من بعد غيبة صاحب الشريعة (ص)، قُتل مَن بعدَه من أجلّة اصحابه المساعدينَ له في اقامة الناموس – مثل صدّيقهِ، وفاروقه، وذي النورين؛ وما تواتر على أهله وأقاربهِ من المصائب [٢١]؛ فصار ذلك سبباً لاختفاء اخوان الصفا، وانقطاع دولة خلان الوفا ...

استفحال دولة اهل الشر.

واعلموا ان كلَّ دولةٍ لها وقتٌ منه تبتدىء، ولها غاية اليها ترتقي، وحدٌّ اليه تنتهي. واذا بلغت الى اقصى مدى غاياتها، ومنتهى نهاياتها، أخذت في الانحطاطِ والنقصان، وبدأ في أهلها الشؤمُ والخذلان. واستأنف في الاخرى القوةُ والنشاطُ، والظهورُ والانبساطُ؛ وجعَلَ كل يومٍ يقوى هذا ويزيدُ، ويضعُفُ ذلك وينقصُ؛ الى ان يضمحلَّ الاولُ المتقدمُ، ويتمكّنَ الحادثُ المتأخر ... فهكذا حُكمُ أهلِ الزمان في دولةِ الخير والشر: فتارةً تكونُ القوةُ والدولةُ، وظهورُ الأفعالِ في العالم لأهل الخير، وتارةً تكون القوةُ

---

٢١ - صاحب الشريعة: محمد؛ وصدّيقه: ابو بكر الصدّيق؛ وفاروقه: عمر بن الخطاب، وذو النورين: عثمان؛ وأهله واقاربه: بيت هاشم، والمقصود هنا علي وذريته.

والدولةُ وظهورُ الافعال لأهلِ الشر كما ذكر اللهُ – جل ثناؤه – : « وتلك الايام نداولها بين الناس [٢٢] » .

قيام دولة اهل الخير .

وقد ترون ايها الاخوان – أيدكم الله وإيانا بروح منه انه قد تناهت قوة أهل الشر ، وكثرتْ افعالهُم في العالم في هذا الزمان ، وليس بعد التناهي في الزيادةِ الا الانحطاطُ والنقصانُ ... واعلموا ان دولةَ أهل الخير يبدأ أولـُها من أقوامٍ أخيارٍ فضلاء، يجتمعونَ في بلدٍ، ويتفقون على رأيٍ واحدٍ ودينٍ واحدٍ ومذهبٍ واحدٍ ؛ ويعقدون بينهم عهداً وميثاقاً ، بأنهم لا يتناحرون ولا يتخاذلون ؛ ويتعاونون ولا يتقاعدون عن نصرة بعضهم بعضاً ؛ ويكونون كرجلٍ واحدٍ في جميع أمورهم، وكنفس واحدة في جميع تدابيرهم ... فأبشروا أيها الاخوان بما أخبرناكم ، وثقوا بالله في نصرته لكم اذا بذلتم جهودكم ، كما وعَد اللهُ تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنَهدينَّهم سُبُلَنا [٢٣] » .

النجاة من شرور الدنيا .

واعلم يا أخي – أيّدك الله وإيانا بروح منه – انه ينبغي لك أن تتيقَّنَ بانك لا تقدرُ أن تنجوَ وحدَكَ مما وقعتَ فيه من محنةِ هذه الدنيا وآفاتها ، بالجنايةِ التي كانت من أبينا آدم – عليه السلام – لانك محتاجٌ في نجاتِك وتخلّصك من هذه الدنيا التي هي عالم الكون والفساد ، ومن عذاب جهنم وجوار الشياطين ... والصعود الى عالم الافلاك وسعة السموات ... الى معاونة اخوانٍ لك نصحاء ، وأصدقاءَ فضلاء ، متبصرين بامر الدين ، علماء بحقائق الامور ؛ ليعرّفوك طرائقَ الآخرة وكيفيةَ الوصول اليها ، والنجاة من الورطة التي وقعنا فيها كلّنا بجناية

٢٢ – يشير الى ان دوام الحال من المحال، وانه قد آن لدولة اهل الشر ان تزول ؛ وتهيأ لدولة اهل الخير ان تنهض . والآية من سورة آل عمران : ١٤٠ .

٢٣ – هذه الاوصاف قد وصف بها الاخوان انفسهم في مواضع متفرقة من رسائلهم ، فهم يعتبرون انفسهم دولة اهل الخير المتوقع قيامها . والآية من سورة العنكبوت : ٦٩ .

أبينا آدم [٢٤] ... فاعتبرْ بحديث « الحمامة المطوّقة » المذكورة في كتاب « كليلة ودمنة » وكيف نجتْ من الشبكةِ ، لتعلمَ حقيقة ما قلنا [٢٥] .

بناء مدينة روحانية .

وينبغي لنا أيها الاخ - بعدَ اجتماعنا على الشرائطِ التي تقدمت من صُفوة الاخوة - ان نتعاونَ ونجمعَ قوة اجسادِنا ، ونجعلها قوةً واحدة ، ونرتبَ تدبيرَ نفوسنا تدبيراً واحداً ، ونبنيَ مدينةً فاضلة روحانيةً ، ويكون بناءُ هذه المدينةِ في مملكةِ صاحبِ الناموس الاكبرِ الذي يملك النفوسَ والاجسادَ [٢٦] ... وينبغي ان يكونَ أهلُ هذه المدينة قوماً اخياراً حكماءَ فضلاءَ ، مستبصرين بأمورِ النفوسِ وحالاتها ، وما يتبع ذلك من أمورِ الاجسادِ وحالاتها .

وينبغي أن يكونَ لأهلِ المدينة سيرةٌ جميلة كريمة حسنة يتعاملون بها فيما بينهم ، وأن يكونَ لهم سيرةٌ أخرى يعامِلون بها أهـلَ المدنِ الجائرة ... وينبغي ان يكونَ أساسُ هذه المدينةِ على تقوى الله كيلا ينهارَ بناؤها ، وأن يشيَّدَ بناؤها على الصدقِ في الاقاويل ، والتصديقِ في الضمائر ، وتتمّ اركانُها على الوفاءِ والأمانة كيما تدوم ، ويكون كمالُها على الغرضِ في الغاية القصوى التي هي الخلودُ في النعيمِ ... فاذا انتظمَ أمرُ المدينةِ على هـذه الشرائط ، فهي السيرةُ الكريمةُ الحسنة التي يتعاملُ بها أهلُ المدينة فيما بينهم [٢٧] .

---

٢٤ - الكلام موجه الى المدعو للانخراط في سلك الجمعية ، يقولون له : ان الاثم الذي سقط به أبونا آدم ، وأورثنا اياه ، فكان منه تكالبنا على شهوات الدنيا ، نفتقر في الخلاص منه ، وما يستتبع من عذاب الآخرة ، الى معونة الاخوان المخلصة ، وارشادهم الصحيح الصادق . والصعود الى عالم الافلاك كناية عن الظفر بسعادة الآخرة ، لان النفوس السعيدة ترتقي الى الافلاك .

٢٥ - يشير بعض الباحثين الى ان الاخوان اقتبسوا اسمهم من هذا الباب من كتاب « كليلة ودمنة » حيث ورد اسم « اخوان الصفا » مرتين : في مستهله وفي خاتمته .

٢٦ - الاشارة هنا الى التعاون المادي والروحي ؛ والمقصود بالمدينة الفاضلة الروحانية : الحياة الروحية الطاهرة ؛ وصاحب الناموس الاكبر هو الله تعالى ، ومملكته هي نفوس الناس ؛ يدعو الى توثيق الحياة الروحية بين الاخوان حتى لكأنهم يعيشون في مدينة روحانية يملك فيها الله .

٢٧ - يتضح من كلامه هنا ان المدينة المقصودة انما هي مدينة معنوية ، اذ يجعل اساسها على التقوى والصدق والايمان والوفاء والامانة ، ويشترط ان تكون هذه الفضائل اساس المعاملة بين الاخوان ؛ وفي هذا الحصر ضرب من التقية تأخذ بها الشيعة .

نظام الجمعية

اعلم أيها الاخ ... انه ينبغي لإخواننا - حيثُ كانوا في البلاد - ان يكونَ لهم مجلسٌ خاصٌ يجتمعون فيه في أوقاتٍ معلومةٍ ، لا يداخلُهم فيه غيرُهم ؛ يتذاكرون فيه علومَهُم ، ويتحاورون فيه أسرارهم ٢٨ .

علة التستر .

وينبغي ان تكونَ مذاكرتهُم اكثرُها في علم النفسِ ، والحسّ والمحسوسِ ، والعقلِ والمعقول ، والنظرِ والبحثِ عن أسرارِ الكتب الالهيــة والتنزيلات النبوية ... وينبغي ايضاً ان يتذاكروا العلومَ الرياضية الاربعة ، أعني : العدد والهندسة والتنجيم والتأليف . وأما أكثرُ عنايتهم وقصدِهم فينبغي ان يكون البحثُ عن العلوم الالهية التي هي الغرضُ الأقصى ... واعلم أنـّا لا نكتمُ اسرارَنا عن الناس خوفاً من سطوةِ الملوكِ ذوي السلطنة الأرضية ، ولا حذراً من شغَبِ جمهورِ العوامّ ؛ ولكن صيانةً لمواهبِ الله - عزّ وجــل - لنا ، كما أوصى المسيح (ع . م) فقال : « لا تضعوا الحكمة عندَ غيرِ أهلها فتظلموها ، ولا تمنعوها عن أهلها فتظلموهم٢٩ ».

مبدأ التوسع .

واعلم أيها الاخ البار الرحيم ... ان لنا اخواناً وأصدقاءَ من كرامِ الناس

٢٨ - يؤخذ من قولهم هذا انه كان للجمعية فروع عديدة في الحواضر الاسلامية ، وليس في التاريخ المعروف ما يؤيد ذلك .

٢٩ - يشير الى ان هذا التكتم انما هو لمنع انتشار علمهم بين غير الاكفاء ، فاذا صح ما قيل من انهم من الاسماعيلية ، وانهم كانوا يهيئون ثورة فكرية ، قبــل القيام بثورة مسلحة للاستيلاء على السلطة ، فان تكتمهم هذا يكون عندئذ « خوفاً من سطوة الملوك » ، « وحذراً من شغب جمهور العوام » ، بخلاف ما قالوا !.. اما الآية التي استشهدوا بها فلم نعثر عليها نصاً في الانجيل ؛ واقرب ما وجدناه اليها قوله : « لا تعطوا القدس للكلاب ، ولا تطرحوا درركم قدام الخنازير ، لئلا تدوسها بأرجلها ، وتلتفت فتمزقكم » . انجيل متى ٧ : ٦ (الترجمة الاميركية) .

وفضلائهم، متفرقينَ في البلادِ : فمنهم طائفةٌ من أولادِ الملوكِ والامراءِ والوزراء والعمّال والكتّابِ ، ومنهم طائفةٌ من أولاد الاشراف والدهاقين والتجار ، ومنهم طائفةٌ من أولادِ العلماءِ والادباء والفقهاء وحملةِ الدين ، ومنهم طائفةٌ من أولادِ الصنّاعِ والمتصرفين وأمناءِ الناسِ . وقد ندبنا لكلِّ طائفةٍ منها واحداً من اخواننا ... لينوبَ عنا في خدمتِهم بإلقاءِ النصيحةِ اليهم ، بالرفق والرحمة والشفقة عليهم ؛ وليكون عوناً لإخوانهِ ، بالدُّعاءِ لهم إلى الله سبحانه ، إلى ما جاءت به انبياؤه ، وما أشارت اليه أولياؤه ، من التنزيل والتأويل ، لإصلاح أمر الدين والدنيا جميعاً [٣٠] .

اختيار الاخ .

وقد اخترناكَ أيها الأخ الرحيم ... لمعاونتِهم ، وارتضيناكَ لمشاركتِهم ، بما آتاكَ اللهُ من فضله من العقلِ والفهمِ ... لتكون مساعداً لهم ، ومعاضداً لإخوانكَ ... فانظرْ بعدلِك وميّزْ ببصيرتِك ، مَن ترى مِن اخوانِك وأصدقائِكَ ... ممن يمكنُكَ الوصولُ اليهم بأرفقِ ما تقدرُ عليه من اللطفِ والمُداراةِ : بأن تُذكّرهم بما ألقيناهُ اليكَ من حكمَتِنا وأسرارِ علمِنا ، لتنبهَهُمْ من نومِ الغفلةِ ورقدةِ الجَهالةِ ، وتُحييهمْ بروحِ الحياةِ باذن الله تعالى ... فاذا عرفتَ منهم أحداً ، وآنستَ منه رَشَداً ، عرّفنا حالهُ وما هو بسبيله من أمرِ دنياه وطلبِ معاشهِ وتصرُّفه في حالاتهِ ، لكي نعرف ذلك ونعاونهُ على ما يليقُ به من المعاونةِ ... فإنْ كان ممن يرغبُ في العلمِ والحكمةِ والأدبِ وأمر الدين وطلب الآخرة ، علّمناه مما علمنا اللهُ – عزّ وجل – وألقينا اليه من حِكمتِنا ، وأطلعناه على أسرارنا ، بحسبِ ما يحتملُ عقلهُ ، وتتسعُ لهُ نفسُهُ ، وتتوق اليه همّته [٣١] .

---

٣٠ – يؤخذ من هذا القول ايضاً ان الجمعية انتشرت بين طبقات المجتمع على اختلافها ، ولا نعثر خارج الرسائل على ما يؤيد ذلك ، والراجح ان النص من باب التنظيم الذي يستبق الحوادث .

٣١ – يوجبون في اختيار العضو الجديد ثلاثة امور : ان تكون معاملته بالنهاية من اللطف والمداراة ، وان تعرف رغبته فيسعى في كفايتها ، وأن يؤدى اليه من المعرفة بمقدار استعداده العقلي والنفسي .

الحرص على الاخ .

وينبغي لاخواننا – حيث كانوا في البلاد – اذا أراد أحدُهم ان يَتّخذَ صديقاً بجدّداً ار أخاً مستأنفاً، ان يعتبرَ أحوالَهُ، ويتعرّفَ أخبارَهُ، ويجرّبَ اخلاقهُ، ويسألهُ عن مذهبهِ واعتقادهِ، ليعلمَ هل يصلحُ للصداقةِ، وصفاءِ المودة، وحقيقةِ الأخوّة أم لا ؟ لأن في الناس أقواماً طبائعهم متغايرةٌ خارجةٌ عن الاعتدالِ، وعاداتهُمْ رديئةٌ مفسدة، ومذاهبُهُم مختلفةٌ جائرة... فينبغي، إذا ظفِرتَ بواحدٍ منهم، ان تختارَهُ على جميعِ أصدقائكَ وأقربائك... فإنه خيرٌ لكَ من وَلَدِكَ الذي من ظهرِك، وأخيكَ من صُلبِ أبيـك، ومن زوجتك التي جعلت كلَّ كسبكَ لها، وجميعَ سعيك من أجلها. فاعرِفْ حقّه كما تعرف حقوقَهم، بل ينبغي ان تؤثِرَهُ عليهم كلّهم، لان هؤلاءِ يحبونك من أجلِ منفعةٍ تصلُ منكَ اليهم، ويريدونك من أجلِ مضرّةٍ تدفعُها عنهم... فأما هذا الاخُ، فليس يريدُك من أجلِ شيءٍ خارجٍ عن ذلك، بل من أجلِ انه يرى ويعتقد انك وإياه، وهو وإياك، نفسٌ واحدةٌ في جسدين متقابلين: يسرُّه ما يسرُّكَ، ويغمه ما يغمُّك[٣٢] .

ايثار الشبان .

واعلمْ أنّ مثلَ أفكار النفوسِ، قبلَ أن يحصلَ فيها علمٌ من العلومِ واعتقادٌ منَ الآراء، كمثل ورقٍ أبيضَ نقيٍّ لم يُكتبْ فيه شيءٌ، فاذا كُتب فيه شيءٌ، حقّاً كان أم باطلاً، فقد شغل المكان ومنعَ ان يُكتبَ فيه شيء آخر، ويصعب حكهُ ومحوُه. فهكذا حُكم أفكارِ النفوس، اذا سبقَ اليها علمٌ من العلومِ، واعتقادٌ من الآراء، أو عادةٌ من العادات، تمكّنَ فيها...

فاذا كان الامر كما وصفتُ، فينبغي لك أيها الاخُ، ان لا تشغلَ بإصلاح المشايخِ الهرمةِ، الذين اعتقدوا من الصبا آراءً فاسدةً، وعاداتٍ رديئةً،

....

٣٢ – يؤثرون الاخ في الجمعية على سائر الاقارب، لان صلة القرابة الجسدية تقوم على اساس مادي. اما الاخ فالصلة التي تجمعه بهم لغا هي روحية، ومحبته خالصة لوجه الله

وأخلاقاً وحشة ؛ فإنهم يُتعِبونكَ ثم لا ينصلحون ، وان صَلَحوا قليلاً قليلاً فلا يُفلحون . ولكنْ عليكَ بالشبابِ السالمي الصدور[٣٣] ، الراغبين في الآداب ، المبتدئين بالنظرِ في العلوم ، المريدين طريقَ الحقّ والدارَ الآخرة ؛ والمؤمنين بيومِ الحساب ، المستعملين شرائعَ الانبياء – عليهم السلام – الباحثين عن أسرار كتبهم ، التاركين الهوى والجدلَ ، غير المتعصبين على المذاهبِ . واعلمْ ان الله تعالى ما بعث نبيّاً إلا وهو شابٌ ، ولا أعطى لعبدٍ حكمةً الا وهو شابٌ ... وأنّ كلّ نبيّ بعثَهُ الله ، فأوّلُ مَنْ كذّبه مشايخُ قومه ، المتعاطون الفلسفةَ والنظرَ والجدل .

مصادر علوم الاخوان

واعلم أيها الاخُ أنّا لا نعادي علماً من العلوم ، ولا نتعصبُ على مذهبٍ من المذاهب ، ولا نهجرُ كتاباً من كتبِ الحكماءِ والفلاسفةِ ، مما وضعوه وألّفوه في فنونِ العلمِ ، وما استخرجوه بعقولهم وتفحّصهم من لطيف المعاني . وأما معتمدُنا ومعوّلُنا وبناءُ أمرنا ، فعلى كتب الانبياء (ص) وما جاؤوا به من التنزيل ، وما ألقت اليهم الملائكة من الانباء والالهامِ والوحي . واعلم أيها الاخ ... ان لنا كتباً نقرأها ، مما شاهدها الناسُ ولا يحسنون قراءتها ، وهي صورُ أشكالِ الموجودات بما هي عليه الآن من تركيبِ الأفلاك ، وأقسامِ البروج ، وحركاتِ الكواكب ، وأمهاتِ الاركان ، واختلافِ جواهر المعادن ، وفنونِ أشكال النبات ، وعجائبِ هياكل الحيوانات[٣٤] . ولنا كتابٌ آخرُ لا يشاركنا فيه غيرُنا ، ولا يفهمُهُ سوانا ، وهو معرفةُ جواهرِ النفوس ، ومراتبِ مقاماتها ، واستيلاءِ بعضها على بعض ، وافتنانِ قواها ، وتأثيراتِ أفعالها في

٣٣ – يوصون دعاتهم بان لا يحاولوا تعليم المتقدمين في السن ، بل ان يصرفوا اهتمامهم الى الفتيان ، لانهم أقرب الى تقبل الافكار الجديدة .

٣٤ – الكتب التي شاهدها الناس ولا يحسنون قراءتها يعني بها ظواهر الطبيعة : من نظام الفلك ، وعناصر الجماد ، وأصناف المعادن ، وأجناس النبات ، وأنواع الحيوان ، وكل ما يوحي قدرة الخالق وحكمته وتدبيره .

الاجسام، من الافلاكِ والكواكب والاركانِ والمعادنِ والنباتِ والحيوانات، وطبقاتِ الناس من الانبياءِ والحكماء، والملوك وأتباعِهم، والسوقة واعوانهم [٣٥].

وبالجملة ينبغي لاخواننا – أيَّدهم الله تعالى – ان لا يُعادوا علماً من العلوم، او يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصّبوا على مذهبٍ من المذاهب؛ لان رأيَنا ومذهَبنا يستغرقُ المذاهبَ كلَّها، ويجمع العلوم جميعها. وذلك انه هو النظرُ في جميع الموجوداتِ بأسرها: الحسيةِ والعقلية، من أوّلها الى آخرها، ظاهرها وباطنها، جليّها وخفيّها، بعين الحقيقة، من حيث هي كلها من مبدإ واحدٍ، وعلةٍ واحدةٍ، وعالمٍ واحدٍ، ونفسٍ واحدة [٣٦].

النظام الكوني

اعلم يا اخي... بان نسبة الباري – جلّ ثناؤه – من الموجوداتِ، كنسبةِ الواحدِ من العددِ؛ ونسبةُ العقل منها، كنسبة الاثنين من العدد؛ ونسبة النفس من الموجودات، كنسبة الثلاثة؛ ونسبة الهيولى الاولى، كنسبة الاربعة [٣٧].

نشوء الكون.

واعلم يا أخي... بأن العدد كله: آحادَه وعشراتِه ومئاتِه وألوفَهُ، او ما زاد بالغاً ما بلغ، فأصلُها كلُّها من الواحدِ الى الاربعة. وذلك ان سائرَ

٣٥ – يعني بالكتاب الذي «لا يفهمه سواهم» المعرفة الباطنية بالقوى المجردة التي تدير الافلاك، وتوجه عالم الطبيعة، وتميز بين انبياء الناس وفلاسفتهم وعلمائهم وجمهورهم.

٣٦ – اي انهم يستقصون هذه الامور ويردونها الى اصولها، ولا يؤخذون بما في ظواهرها من الاختلاف والمباينة؛ اذ هي صادرة عن مبدإ واحد، خاضعة لعلة اولى واحدة، تديرها قوة واحدة، تؤلف منها عالماً واحداً متماسكاً.

٣٧ – اعتبر الفيثاغوريون الاعداد الاربعة الاولى أصلاً للعدد، فطابق الاخوان بينها وبين الجواهر الروحانية الاربعة في نظام الافلاطونية الجديدة: الله، والعقل الكلي، والنفس الكلية، والهيولى الاولى.

الاعداد كلها ، من هذه يتركّبُ ومنها ينشأ ؛ وهي أصلٌ فيها كلّها . وبيانُ ذلك : أنه اذا أُضيفَ واحدٌ الى أربعةٍ كانت خمسةً ، وإن أُضيفَ اثنان الى أربعةٍ كانت ستةً ، وان أُضيفَ ثلاثةٌ الى أربعةٍ كانت سبعةً ، وان أضيفَ واحدٌ وثلاثةٌ الى اربعةٍ كانت ثمانيةً ، وان أُضيفَ اثنان وثلاثةٌ الى أربعةٍ كانت تسعةً ، وإن أُضيفَ واحدٌ واثنانِ وثلاثةٌ الى أربعةٍ كانت عشرةً . وعلى هذا المثال حكمُ سائرِ الاعدادِ من العشراتِ والمئاتِ والالوفِ ، وما زاد بالغاً ما بلغ ... ومَنْ يريد أن يعرفَ كيف اخترعَ الباري – جلّ ثناؤه – الاشياءَ في العقلِ ، وكيف أوجدها في النفسِ ، وكيف صوّرها في الهيولى ، فليعتبرْ ما ذكرنا في هذا الفصل .

واعلمْ يا اخي : أن الباري – جلّ ثناؤه – أولُ شيءٍ اخترعه وأبدعهُ من نورِ وحدانيته جوهرٌ بسيطٌ يُقالُ له العقــلُ الفعّال ، كما انشأ الاثنين من الواحــدِ بالتكرار ؛ ثم أنشأ النفسَ الكليةَ الفلكية من نور العقل ، كما انشأ الثلاثة بزيادةِ الواحدِ على الاثنين ؛ ثم انشأ الهيولى الاولى من حركةِ النفس ، كما انشأ الاربعةَ بزيادة واحدٍ على الثلاثة ؛ ثم انشأ سائرَ الخلائقِ من الهيولى ، ورتّبها بتوسّط العقل والنفسِ ، كما انشأ سائرَ العددِ من الاربعة ، باضافة ما قبلها اليها ...

واعلم يا اخي ... بأنك اذا تأملتَ ما ذكرنا من تركيبِ العدد من الواحدِ الذي قبل الاثنين[38] ونشوئه ، وجدته من أدلّ الدليلِ على وحدانيّة الباري – جلّ ثناؤه – وكيفية اختراعه الاشياءَ وابداعهِ لها . وذلك ان الواحد الذي قبل الاثنين ، وإن كان منه يُتصوّر وجودُ العددِ وتركيبُه ، كما بيّنّا قبل ، فهو لم يتغيّر عما كان عليه ، ولم يتجزأ ؛ كذلك اللهُ – عزّ وجل – وان كان هو الذي اخترع الاشياءَ من نور وحدانيته ، وأبدعها وأنشأها ؛ وبــه قوامُها وبقاؤها وتمامُها وكمالُها ؛ فهو لم يتغيّرْ عما كان عليه من الوحدانية ، قبل اختراعِه وابداعِه لها ...

فقد أنبأناك بما ذكرنا من أنّ نسبةَ الباري – جلّ ثناؤه – من الموجوداتِ ،

٣٨ – قال : الذي قبل الاثنين ، تمييزاً له عن « الواحد » المطلق الذي هو الله تعالى .

كنسبة الواحد من العدد ؛ وكما ان الواحدَ أصلُ العـــدد ومنشأهُ ، وأوله وآخره ؛ كذلك الله – عزّ وجل – هو علة الاشياء وخالقها ، وأولها وآخرها ؛ وكما ان الواحدَ لا جزءَ له ولا مثل له في العدد ، فكذلك الله – جلّ ثناؤه – لا مثلَ له في خلقِهِ ولا شبهَ ؛ وكما ان الواحد محيطٌ بالعددِ كله ... كذلك الله – جلّ جلاله – عالمٌ بالاشياءِ وماهياتِها – تعالى اللهُ عما يقولُ الظالمون علوّاً كبيراً .

سلم الطبيعة .

اعلم يا أخي ... بأن الباري – جلّ ثناؤه – لما أبدع الموجوداتِ واخترع الكائناتِ ،جعل اصلـَها كلها من هيولى واحدة ، وخالفَ بينها بالصور المختلفة[٣٩] ؛ وجعلها اجناساً وانواعاً مختلفة متباينة ، وقوّى ما بين اطرافها ، وربط اوائلها واواخرها بما قبلها رباطاً واحداً على ترتيب ونظام ، لِمـا فيه من اتقان الحكمة وإحكام الصنعة ، لتكون الموجوداتُ كلها عالماً واحداً ، منتظماً نظاماً واحداً وترتيباً واحداً ، لتدلّ على صانعٍ واحد ...

والكائناتُ التي دونَ فلك القمر اربعةُ اجناسٍ : المعادنُ والنباتُ والحيوانُ والانسانُ ؛ كل جنس منها تحتَهُ انواعٌ كثيرة : فمنها ما هو في ادونِ المراتب ، ومنها ما هو في اشرفها واعلاها ، ومنها ما هو بين الطرفين . فأدونُ أطرافِ المعادن مما يلي التراب : الجصُّ ، والزاجُ ؛ والطرفُ الاشرفُ : الياقـــوتُ والذهبُ الاحمرُ ؛ والباقي بين هذين الطرفين من الشرفِ والدناءة ... وهكذا ايضاً حكمُ النباتِ ، فانه انواعٌ كثيرة متباينة متفاوتة ؛ ولكنْ منه ما هو في أدونِ الرتبةِ مما يلي رتبةَ المعادن ، وهي خضراء الدّمَن ؛ ومنها ما هـــو في اشرفِ الرتبةِ مما يلي رتبة الحيوان ، وهي شجرة النخل ...

واما النخلُ فهو آخرُ الرتبةِ النباتية مـا يلي الحيوانية . وذلك ان النخلَ

٣٩ – يريد : ان الهيولى واحدة في الاشياء ، والى الله عليهـــا الصور المختلفة ، فجاءت الموجودات اجناساً وانواعاً .

نباتٌ حيوانيٌ ، لأن بعضَ احواله مباينٌ لاحـوال النباتِ ، وإن كان جسمه نباتاً . وبيانُ ذلك أنّ القوةَ الفاعلةَ منفصلةٌ عن القوةِ المنفعلة ، والدليلُ على ذلك أن أشخاصَ الفحولِ منه مباينةٌ لاشخاص الاناث ...

واعلم يا اخي بأن أولَ مرتبةِ الحيوان متصلٌ بآخر مرتبة النبات ، وآخرَ مرتبةِ الحيوان متصلٌ بأول مرتبةِ الانسان ؛ كما ان اولَ المرتبةِ النباتيةِ متصلٌ بآخر المرتبةِ المعدنية ، واولَ المرتبةِ المعدنية متصلٌ بالترابِ والماء ، كما بيّنا قبل . فأدْوَنُ الحيوانِ وانقصُه هو الذي ليس له إلا حاسةٌ واحدةٌ فقط ، وهو الحلزونُ ؛ وهي دودة في جوف انبوبة ... ليس لهـا سمعٌ ولا بصرٌ ولا ذوق ولا شم ، لان الحكمة الالهية من مقتضاها ان لا تعطيَ الحيوانَ عضواً لا يحتاجُ اليه في جذبِ المنفعة او دفعِ المضرّة ...

والرتبةُ الحيوانيةُ ، مما يلي رتبة الانسانية ، ليستْ من وجه واحد ، ولكن من عدّة وجوه ، وذلك ان رتبةَ الانسانية ، لما كانت معدناً للفضل ، وينبوعاً للمناقبِ ، لم يستوعبها نوعٌ واحدٌ من الحيوان ، ولكنْ عدةُ انواع [40] ؛ فمنها ما قارب رتبةَ الانسانية بصورةِ جسده ، مثل القرد ؛ ومنها ما قاربها بالاخلاقِ النفسانية ، كالفرس في كثير من اخلاقه ، ومثل الفيل في ذكائه ؛ ومنها الطائر الانسانيّ ايضاً ، كالببغاء والهزار ، ونحوهما مـن الاطيار الكثيرة الاصوات والالحان والنغمات ؛ ومنها النحل اللطيف الصنائع ، الى ما شاكل هذه الاجناس. وذلك انه ما من حيوان يستعملهُ الناسُ ويأنس بهم ، الا ولنفسه قربٌ مـن نفسِ الانسانية ...

فهذه الحيواناتُ في آخر مرتبةِ الحيوان ، مما يلي رتبة الانسان ، لمـا يظهرُ فيها من الفضائل الانسانية . واما باقي انواعِ الحيواناتِ فهي فيما بـين هاتين المرتبتين ...

واعلم يا اخي ، بانّ اول مرتبـةِ الانسانيةِ التي تلي مرتبةَ الحيوانية ، هي

....

٤٠ – يريد : ان الشقة بعيدة بين الانسان واقرب الحيوانات اليه ، لتعدد كفاياته وتنوع وجوه حذقه ، وقد توزعت اصول هذه الكفايات في عدد من انواع الحيوان العليا .

مرتبة الذين لا يعلمون من الامور إلا المحسوسات ، ولا يعرفون من العلوم الا الجسمانيات ، ولا يطلبون الا اصلاحَ الاجساد ، ولا يرغبون الا في رتب الدنيا ، ولا يتمنّون الا الخلودَ فيها ... فهؤلاء ، وان كانت صورُهم الجسدانيةُ صورةَ الانسان ، فان افعالَ نفوسِهم افعالُ النفوسِ الحيوانية والنباتية .. فأعيذك - أيها الاخ البارُّ الرحيمُ - أنْ تكونَ منهم ، أو مثلهم .

وأما رتبةُ الانسانيةِ التي تلي رتبةَ الملائكةِ ، فهي أنْ يجتهدَ الانسانُ ، ويتركَ كلَّ عملٍ وخُلقٍ مذموم قد اعتادهُ من الصبا ، ويكتسبَ أضدادهُ من الاخلاقِ الجميلةِ الحميدة ، ويعملَ عملاً صالحاً ، ويتعلَّمَ علوماً حقيقية ، ويعتقد آراء صحيحة ، حتى يكونَ انساناً خيّراً فاضلاً ، وتصيرَ نفسهُ مَلَكاً بالقوة[١٤] ؛ فاذا فارقت جسدَها عند الموتِ صارت مَلَكاً بالفعل ، وعُرِّج بها الى ملكوت السماء ، ودخلت في زمرة الملائكة ، ولقيت ربها بالتحية والسلام .

فلسفتهم الاجتماعية

التعاون الاجتماعي .

اعلم يا أخي ... بان الانسانَ الواحدَ لا يقدرُ أن يعيشَ وحدَه الا عيشاً نكداً ، لأنه محتاجٌ الى طلبِ العيشِ من إحكامِ صنائعَ شتّى ؛ ولا يمكنُ الانسانَ الواحد ان يبلغها كلَّها ، لأن العمرَ قصيرٌ ، والصنائعَ كثيرةٌ . فمِن أجلِ هذا اجتمعَ في كلِّ مدينةٍ أو قريةٍ أناسٌ كثيرون لمعاونةِ بعضهم بعضاً ؛ وقد أوجبتِ الحكمةُ الالهيةُ بأنْ يشتغلَ جماعةٌ منهم باحكامِ الصنائعِ ، وجماعةٌ فى التجاراتِ ، وجماعةٌ في إحكام البنيان ، وجماعةٌ بتدبير السياسات ، وجماعةٌ باحكام العلوم وتعليمها ، وجماعةٌ بالخدمة للمجتمعِ ، والسعي في حوائجهم ... فأما ما اصطلحوا عليه من الكيلِ والوزنِ والثمنِ والأجرةِ ، فان ذلك حكمةٌ وسياسةٌ ، ليكونَ حثّاً لهم على الاجتهادِ في أعمالهم وصنائعهم

١٤ - الملَك ، بفتح اللام : الملاك ؛ وبالقوة : مزمعاً ان يكون كذلك بعد الموت .

ومعاونتهم ، حتى يستحقَّ كلُّ انسانٍ من الاجرةِ بحسب اجتهادِهِ في العمل ، ونشاطهِ في الصنائع .

واعلمْ أنَّ هذا الجسدَ لهذه النفسِ بمنزلةِ دارٍ تُسكَنُ ... وما دامت هذه النفسُ مع هذا الجسدِ ، مربوطةً به الى الوقتِ المعلومِ ، فلا بـد لنا من النظر فيما تصلحُ به معيشةُ الحيـاةِ الدنيا ، وما تُنالُ به النجاةُ والفوزُ في الآخرة . واعلم ان هذين الأمرَين لا يجتمعان ولا يتمّان الا بالمعاونة ... وليس شيءٌ أبلغَ على المعاونةِ ، من ان تجتمعَ قوى الاجسادِ المتفرقة ، وتصيرَ قوةً واحدةً ؛ وتتفقَ تدابيرُ النفوسِ المؤتلفةِ ، وتصيرَ تدبيراً واحـداً ؛ حتى تكونَ كلها كأنها جسدٌ واحدٌ ونفسٌ واحدةٌ . فعند ذلك تغلبُ كلَّ من رامَ غلبتَها ، وتقهرُ كلَّ مَنْ خالفَها وضادَّها ... وينبغي ان تعلمَ – أيها الاخ – أنه لا يجتمعُ اثنان على أمرٍ من الامور ، الا ولاجتماعِهما علةٌ تجمعهما ، وسببٌ يحفظُهما على تلك الحالِ ؛ فما دامتْ تلك العلةُ باقيةً ، وذلك السببُ ثابتاً ، دامت لهما تلك الحالُ ؛ وإن بطلتْ تلك العلةُ ، وانقطعَ ذلك السببُ ، تفرقا بعد اجتماعهما ، وتنافرا بعـد إلفهما . واعلم أيها الاخ ... انه ليس من جماعةٍ يجتمعون على تعاونٍ في أمرٍ من أمور الدنيا والآخرة ، أشدَّ نصيحةً بعضهم لبعض ، من تعاونِ اخوان الصفا . وينبغي ان تعلمَ ان العلةَ التي تجمعُ بين اخوان الصفا ، هي ان يرى ويعلمَ كلُّ واحد منهم ، انه لا يتم له مـا يريد من صلاحِ معيشةِ الدنيا ، ونيلِ الفوز والنجاةِ في الآخرة ، الا بمعونةِ كل واحدٍ منهم لصاحبه[٤٢] . وأما السببُ الذي يحفظُهم على تلك الحال ، فهو المحبةُ والرحمةُ والشفقةُ والرفقُ من كل واحدٍ منهم ، والمساواةُ فيما يريدُ ويحب ويبغضُ ويكره لنفسه . واعلم – يا اخي – ان هذه الشرائط تتم وتدومُ ، اذا علم كلُّ واحدٍ منهم بأن أنفسَهم نفسٌ واحدةٌ ، وإن كانت أجسادُهم متفرّقة[٤٣] .

٤٢ – ٤٣ – يوضح ان الغرض من اجتماع الاخوان وتعاونهم ، انمـا هو النجاة من شرور الدنيا ، والفوز بنعيم الآخرة . ويرى ان ذلك انما يتحقق بالتعاون التام بين الاخوان ، متى اعتبروا انهم نفس واحدة ، وان كانت اجسادهم متفرقة ؛ اي مبدأهم وغرضهم واحد ، وان كانت شؤونهم الشخصية متباينة .

الانسجام الروحي .

فينبغي لك ، اذا أردتَ ان تتخذ صديقاً او اخاً ، ان تنتقده كما تنتقد الدراهمَ والدنانيرَ ... لان اخوانَ الصدقِ هم الاعوانُ على أمورِ الدين والدنيا جميعاً ، وهم أعزُّ من الكبريتِ الاحمر [٤٤] . فاذا وجدتَ منهم احداً فتمسك به ... لان اخوانَ الصدقِ نصرةٌ على دفعِ الاعداء ، وزينٌ عند الاخلاء ، وأركانٌ يعتمدُ عليها عندَ الشدائد والبلوى ، وظهرٌ يُستندُ اليهم عند المكاره في السرّاء والضرّاء ... فان غِبْتَ حفظوك ، وان تضعضعتَ عضدوك ، وان رأوا عدوّاً لك قمعوه ... فاذا أسعدك اللهُ - يا أخي - بِمَنْ هذه صفتُهُ ، فأبذلْ له نفسَك ومالَك ، وقِ عرضَهُ بعرضِك ، وافرشْ له جَناحَك ، وأودعهُ سرَّك ، وشاوره في أمرك ... وان هفا هفوةً فاغفرْ له ، وان زلَّ زلةً فصغّرها عنده ... واذكرْ مِنْ سالفِ احسانهِ عندَ اساءتِه ، ليأنسَ بك ويأمن غائلتك ، فان ذلك أسلمُ لودّهِ وأدومُ لاخائه ...

وينبغي لنا - ايها الاخ - بعد اجتماعنا على صفوةِ الاخوةِ ، ان نتعاونَ ونجمعَ قوةَ أجسادنا ، ونجعلها قوةً واحدةً ، ونرتب تدبيـر نفوسنا تدبيراً واحداً ... ونبني مدينةً فاضلةً روحانيةً ... ولا ينبغي ان يكونَ بنـاءُ هذه المدينةِ في الارضِ ، حيث تكونُ اخلاقُ أهل سائرِ المدن الجائرة ؛ ولا ينبغي ايضاً ان يكونَ بناؤها على وجه الماء ، لانه يصيبها من الامواجِ والاضطراب ما يصيبُ أهلَ المدن التي على السواحلِ من البحار ؛ ولا ينبغي ان يكونَ بناءُ هذه المدينة في الهواءِ مرتفعاً ، لكيلا يصعدَ اليها دخانُ المدنِ الجائرة ، فتكدر أهويتها ؛ وينبغي ان تكونَ مشرفةً على سائر المدنِ ، ليكونَ أهلُها يشاهدون حالاتِ أهلِ سائر المدن في دائمِ الاوقاتِ [٤٥] . وينبغي ان يكون أساسُ هذه المدينةِ على تقوى اللهِ ، كيلا ينهارَ بناؤها ؛ وان يُشيَّد بناؤها على الصدق في الاقاويل ، والتصديقِ في الضمائر ؛ وتتمَّ أركانُها على الوفاءِ والامانة ، كيما تدوم ؛ ويكون كمالها على الغرضِ في الغايةِ القصوى التي هي الخلود في النعيم .

٤٤ - الكبريت الاحمر : معدن اسطوري طلبه الفلاسفة آملين ان يحولوا بـه المعادن الى ذهب ، وهو المعروف بحجر الفلاسفة .

فاذا فرغنا من بنائها، بنينا المركبَ الذي هو سفينةُ النجاة، حتى تكون السفينةُ مستقلةً بثقلِ الاجساد ، وتكونَ المدينة مأوى الارواح[٤٦] .

مطالعاتٌ للتوسّع

القفطي	: **اخبار الحكماء** (اخوان الصفا) .
احمد زكي باشا	: **رسائل اخوان الصفا** (المقدمة الاولى) .
دي بور (ترجمة ابو ريده)	: **تاريخ الفلسفة في الاسلام** (اخوان الصفاء بالبصرة) .
عبد اللطيف الطيباوي	: **جماعة اخوان الصفاء** .
طه حسين	: **رسائل اخوان الصفاء** (المقدمة الثانية) .
عمر فروخ	: **اخوان الصفاء** .

٤٥ – ٤٦ ظاهر من وصفه لموقع هذه المدينة ، والغرض من بنائها ، انها مدينة رمزية ، اي جامعة روحية ؛ والمراد بسفينة النجاة صلاح احوال الاجساد ، اذ ان « مدينة » الارواح انما تُبلغ بـ « سفينة » الاجساد .

الفصل الثالث

الفارابي

(٨٧٠ م ؟ – ٩٥٠ م)

حياته وابرز آثاره

ولد ابو النصر الفارابي[١] في « وسيج »، وقيل في « فاراب »[٢] واليها انتسب. وما إن شبّ حتى غادر مسقط رأسه؛ فيمم العراق في ايام الخليفة المقتدر، واستوطن بغداد زمناً واكبّ فيها على درس الفلسفة يتلقاها على ابي بشر متى بن يونس، ويدرس أصول المنطق على يوحنا بن حيلان، ومناهج النحو على ابن السرّاج. وتسنى له الوقوف على لغات عديدة منها : العربية، والتركية، والفارسية، والسريانية، واليونانية؛ فصهر في خزانة معرفته ثقافات متباينة متنوعة، وحصّل من العلوم : الفلسفة والطب والرياضيات والكيمياء والموسيقى[٣].

وكان ان وقعت في بغداد فتنة، فارتحل عنها الى حلب، الى بلاط سيف

١ – هو ابو النصر محمد بن اوزلغ بن طرخان، فارسي الاصل تركي المنشأ، وكان ابوه قائداً في الجيش.

٢ – هي احدى المدن الواقعة وراء نهر سيحون في خراسان.

٣ – قيل : كان ينزوي في بستان ينصرف فيه الى المطالعة. وانه كان يقرأ على ضوء المصباح الذي للحارس. وقد قضى ايامه ولياليه يطالع مصنفات الفلاسفة، ويشرحها. وذكروا انه عُثر على كتاب « النفس » لارسطو وعليه بخط الفارابي قوله : « اني قرأت هذا الكتاب مائة مرة ».

الدولة ، ملتقى أهـــل العلم والادب والفلسفة ، يرتعون في بحبوحة من صلات اميرها . وربما كان من اهم ما يشار إليه في حياة الفارابي الفكرية النزاع الذي قام بينه وبين الملحدين من منكري النبوة ، ولاسيما الراوندي الملحد ، وابو بكر محمد بن زكريا الرازي ، الذي كان يقول ببعض الآراء المزدكية والهندية ، وينكر التوفيق بين الفلسفة والدين، ويذهب الى أن الاديان تفضي الى الحروب المتطاحنة، ويرى أن الفلسفة سبيل الاصلاح الوحيد[٤] .

ولاريب في انه كان لهذا المزيج الثقافي أثره العظيم في تكوين عبقرية الفارابي : تحصد المعارف ، وتجمعها وتوفّق مـــا بينها ، وتفري طريقها الى بلوغ الحق ؛ تُسقط الرواسب ، وتقرّب المتناقض ، وتقتطع النوافل ، لتنتهي الى خلاصة جامعة توفيقية تحدّدت بها معالم الفلسفة الاسلامية من بعد .

لقد احتل الفارابي موضع الصدارة في مجلس سيف الدولة ؛ يُناقش ويُناظر . غير انه لم ينغمس في ترف البلاط ، بـــل مال عن الحياة الناعمة الى التقشف والزهد ، يختلف الى البلاط لماماً ، لنزعة فطريّة فيه الى العزلة والانفراد .

ثم اتفق ان حمل سيف الدولة على الشام ، فرافقه الفارابي في حملته ؛ وانقطع عن الامير بعد حين ، ونبذ حطام الدنيا ، ولبس زي الصوف . قيل انه لمـــا أدركته المنون صلّى عليه سيف الدولة في نفر من خاصته . وكانت وفاته عام ٩٥٠ وقد ناهز الثمانين .

ترك لنا الفارابي مؤلفات عديدة أوردها القفطي في كتابه « اخبار الحكماء »، ونشر منها المستشرق ديترشي طائفة صالحة . وهي إن دلت على شيء فانما تدلُّ على ثقافة الفارابي الموسوعية ، واحاطته بالعلوم والفلسفات التي سبقته ؛ ففي كتابه « احصاء العلوم » يبحث العلوم اللسانية والرياضيات ، والمنطق ، والعلم

---

٤ – وكان الرازي يقول بالتناسخ، وينكر معجزات الانبياء على انها اقاصيص مضللة وحسب . واشار غير واحد من الدارسين الى الصدى البعيـد الذي تركته حملة الرازي ، وابن الراوندي من قبله، على الاديان والنبوات . وقد اشار «كارا دي فو» في دائرة المعارف الاسلامية الى اهمية هذه الخصومة ، وكيف اكتنفت العصر نزعتان : نزعة علمية إلحادية مادية يمثلها الرازي ، ونزعة مثالية روحية تجلّ الايمان يمثلها الفارابي .

الطبيعي ، والمناظر ، والنجوم ، والاثقال ، والموسيقى ، والعلم الالهي والمدني ، والفقه . وقد عُني بالموسيقى ، من حيث هي علمٌ مكملٌ لفلسفته ، فألف كتاباً في طبيعة الاصوات وتفرُّع الأنغام [٥] ، أحلّه بين اعـــلام الموسيقى العالميين في التاريخ . ولكنه صرف معظم جهوده الى شرح المنطق الارسطي ، والى التأليف الفلسفي . ولا يعنينا الآن من هذا الحشد إلا ما يعرض للفلسفة بالذات . على أن الفارابي لم يضع فيهـا كتاباً شاملاً وانمـا تناول قضاياها على درجات : فحاول في مستهلّ حياته الفكريّة أن يردّ متفرقات الحقائق الى حقيقة واحدة ، فوضع مؤلفه « الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الالهي وأرسطوطاليس » ، وجعله خطوةً أولى ينفي بها عن الفلسفة صفة التناقض ، ليوفق ، من بعد ، بين الفلسفة والشريعة . ثم وضع في المنطق ، وما بعد الطبيعة ، وفي الطبيعة ، مؤلفاً أسماه « التعلّم الثاني [٦] » ؛ وله ايضاً رسالة في « العقـل » حدّد فيها ماهية العقول ، وسيأتي الكلام عليها في معرض نظرية الفيض . وربما صحّ اعتبار كتاب « آراء اهل المدينة الفاضلة » ، الذي ألفه في عهد متأخر من حياته ، خلاصة تفكيره ؛ ولذا اعتمدناه بنوع اخص ، وجعلنا جل منتخباتنا منه . وكأنما بدا له أن يُتبع هذه المباحث النظرية ببحث عملي ، فوضع كتاب « السياسة المدنية » ، ومؤلفين في ماهية السعادة نشرا في حيدر آباد هما : « تحصيل السعادة » و « التنبيه على السعادة » .

ومهما يكن فإنما غايتنا عرض الخطوط الفلسفية الكبرى التي هي قوام فلسفته ، نبدأها بموقفه التوفيقي بين افلاطون وارسطو ، ثم بين الفلسفة والشريعة ؛ ونعرض للمنحى الكوني بما يتضمنه من نظرية الواجب والممكن ، وصدور العالم بالفيض ، ونظرية النفس . ولما كان التصوّف قسماً من صميم تفكيره وحياته العملية ، رأينا أن نفرد له باباً ، ولدفاعه عن النبوة باباً آخر ؛ واختتمنا هذا العرض الموجز برأي له في الاجتماع ، موازنين بين مدينته الفاضلة وجمهورية افلاطون المثلى .

---

٥ – يعزى الى الفارابي أنه هو مخترع الآلة الوترية المعروفة بـ « القانون » .

٦ – الراجح انه سُمي « المعلم الثاني » بعد ارسطو « المعلم الاول » ، نظراً لهذه النزعة الموسوعية الشاملة في فلسفته ؛ وقيل بل لانه شرح المنطق الارسطي شرحاً مفصلاً ضافياً .

المنحى التوفيقي في فلسفته

ليست النزعة التوفيقية ظاهرة جديدة في الفلسفة ؛ اذ لم يكن الاسكندرانيون غُفلاً عنها ، وقد حاول افلوطين ، على حدّ قول تلميذه ، أن يُنشىء فلسفة تجمع بين مختلف المذاهب ، كما حاول تلميذه من بعده أن يوفق بين فلسفتي افلاطون وارسطو . ولربما كان من طبيعة العقل العربي انه يميل الى تقريب المتناقضات ، ويستجمع متفرقات معارفه في وحدة متآلفة [7] . ثم ، ألم تكن الاشعرية حدّاً توفيقياً أوسط بين المعتزلة والمحافظين ؟ ألم تصبح مسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة – وهي أولى المسائل التي عُنيت بها الفلسفة العربية – من أعمق أصولها الى زمان ابن رشد ؟

وبعد، فإن هذا المنحى التوفيقي يعود بالدرجة الاولى الى التأثير العميق الذي خلّفه الدين الاسلامي في تكوين الفارابي روحياً وايمانياً ؛ والى المكانة العليا التي احتلتها الفلسفة الاغريقية في نفوس المفكرين ، وفي نفس الفارابي بنوع اخص : فلقد كان ارسطو في معصم من الخطإ ؛ ولم يقل افلاطون غير الحقّ ؛ ولا تضمنت الرسالة المحمدية إلا الحق ، والحق لا يضادّ الحق .

ثم ان الفارابي – في جملة علماء العصر – أيقن ان كتاب « التاسوعات [8] » انما هو من تأليف ارسطو . وفي الكتاب بعضٌ من خصائص الفلسفة الارسطية . ولكنه مغمور بالروحانية الافلاطونية والنزعة الصوفية ؛ فكان من شأن نسبته ضِلةً الى ارسطو أن داخل روح الفارابي وهمٌ مؤداه ان أرسطو قد التقى أستاذه أفلاطون على صعيد واحد . وعلى هذا جعل الفارابي منحاه التوفيقي على خطوتين اثنتين ؛ وفـّق في الاولى بين أفلاطون وأرسطو ؛ وفي الثانية بين الفلسفة والشريعة ؛ وإليك موجز هذه المحاولة :

....

٧ – يذهب المستشرق رينان الى ان مبدأ التوحيد بالذات هو وليد هذه النزعة التوفيقية في العقل السامي .

٨ – كتاب « التاسوعات » لافلوطين ، جمعه فرفوريوس تلميذه .

الوفاق بين افلاطون وارسطو . — يبدو ان الفارابي حاول التوفيق بينهما في رسائل عدة لم يبقَ منها غير واحدة، هي كتاب « الجمع بين رأيي الحكيمين ». ولئن كان ابن رشد من بعد ، قد جعل أرسطو فوق مرتبة أفلاطون ، وسماه « الانسان الالهي » ، فان الفارابي لا يرى بين الفيلسوفين تفاوتاً مطلقاً اذ قال : « ونحن نجـــد الالسنة المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكيمين ... واليهما يُساق الاعتبار، وعندهما ينتهي الوصف بالحكم العميقة، والعلوم اللطيفة، والاستنباطات العجيبة، والغوص في المعاني الدقيقة، المؤدية في كل شيء الى الحقيقة ». ثم اضاف: « زعم بعضهم ان بين الحكيمين اختلافاً في اثبات المبـــدع الاول ، وفي وجود الاسباب عنه ، وفي أمر النفس والتعقل، وفي المجازاة على الافعال خيرها وشرها، وفي كثير من الامور المدنية والخُلقية والمنطقية ... »

فنحن هنا أمام حقيقتين ، الاولى : الاعتراف بفضل الرجلين على التساوي ؛ والثانية : رد القول بأنهما مختلفان في بعض الاعتبارات . ولما كانا في منزلة واحدة من المعرفة ، وكانت الفلسفة في رأي الفارابي واحدة ، راح يوفق بينهما ؛ فوضع الفرضيات الثلاث الآتية :

١ — حدّد كلاهما الفلسفة بأنها « العلم بالموجودات بما هي موجودة » ، فإما ان يكون هذا الحدّ المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح ؛

٢ — وإما ان يكون رأي الجميع او الاكثرين ، واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيفاً ومدخولاً ؛

٣ — وإما ان يكون في معرفة الظانّين فيهما ، بأن بينهما خلافاً في هـــذه الاصول ، تقصير .

فردّ على الفرضية الاولى بقوله : ان تعريف الفلسفة على هذا النحو صحيح ، لا غبار عليه ، فهو يكشف عن ماهية الفلسفة وغايتها ؛

وردّ على الفرضية الثانية بقوله: ان تقديم هذين الرجلين لم يكن اتفاقاً، وانما أجمعت العلماء على تقديمهما بعد التأمل ، والبحث الطويل والنقد ، « ولا شيء أصح مما اعتقدته العقول المختلفة ، وشهدت به ، واتفقت عليه » ؛

وردّ على الثالثة بأن العلماء قد ظنّوهما مختلفين ، والواقع ان هذا الخلاف – وهو غير موجود اصلاً – مقصور على الظاهر دون الجوهر ، فأرسطو وأفلاطون متفقان في اصول الفلسفة ، وفي مقاصدها وأغراضها .

ولربما ساعدنا انتقاء بعض المسائل التي عالجها في محاولته التوفيقية على تفهم النمط الذي اتبعه ، وعلى تقييم المحاولة التي اعتمدها ؛ قال الفارابي ما مؤداه :

تختلف حياة ارسطو ظاهراً عن حياة افلاطون : فقد كان افلاطون متخلياً عن اسباب الدنيا وملذاتها ، لكن ارسطو أقبل على الدنيا ، وتزوج ، وأولد ، وأثرى واستوزر للاسكندر . ثم قال : « ان افلاطون دوّن السياسيات وهذبها ، وبيّن السير العادلة ، والعشرة الأنسية والمدنية ، وأبان عن فضائلها ، واظهر الفساد العارض لافعال من هجر العشرة المدنية ، وترك التعاون فيها » . وقد جرى ارسطو في رسائله السياسية ومباحثه الاخلاقية مجرى افلاطون ؛ وعليه فهما متفقان في التعاليم ، وإن اختلفت حياتهما العملية . وهذا يرجع الى تفاوت القوى الطبيعية في كل منهما . فقد « يعلم الناس ما هو أصوب غير انهم لا يطبقونه ، ولا يقدرون عليه » . واذاً فلا فرق بين افلاطون وارسطو في هذه المسألة ، اذ ان الاختلاف في الطبع والمزاج ، وليس في التعاليم .

– اثبت افلاطون وجود عالم مفارق ازلي هو عالم المعقولات الخالدة او « المثل » . وأنكر ارسطو وجود هذه المثل وهدم نظرية افلاطون٩ . ويزعم الفارابي ان ارسطو عاد فأثبت وجود هذه الصور الروحانية في عالم الربوبية ، قال : « ان ارسطو يعتقد ان الصور الروحانية موجودة فوق هذا العالم ، لانه اذا كان المبدع الاول موجداً لهذا الكون بجميع ما فيه ، فواجب ان يكون عنده صورُ ما يريد ايجادَه في ذاته ، ولولا وجود المثل في العقل الالهي لما كان له مثال ينحو عليه بما يفعله ويبدعه١٠ » .

– يثبت افلاطون ان للعالم صانعاً ابدعه وأخرجه من فوضى الوجود السديمي الى النظام ، ويذهب ارسطو الى ان العالم ازلي قديم ؛ فينكر الفارابي خلافهما زاعماً ان ارسطو – كأفلاطون – يقول بحدوث العالم ، ويردف ان أرسطو أتى على ذكر قدم العالم في كتاب « طوبيقا » اذ كان يتحدث عن القياس فتساءل : أهذا العالم قديم ؟ أم هو غير قديم ؟ وانه أورد كذلك في كتاب

---

٩ – راجع ارسطو ص ٣٦٢ .

١٠ – جليّ ان الفارابي يفتعل هذا الوفاق افتعالاً ، وينسب الى ارسطو ما انكره ارسطو ودحضه . ولقد رأينا قوله بأن جوهر الموجودات موجود فيها ، ورأينا بناء فلسفته على النقيض من فلسفة افلاطون .

« السماء والعالم » ان العالم ليس له بدء زماني ؛ فتوهم بعضهم ان ارسطو يقول بقدم العالم . وأضاف الفارابي قائلاً : « إن الزمان ناشىء عن حركة الفلك ، فكيف يمكن ان يشتمل عليه ؟ » واذا أنت رجعت الى أقاويل ارسطو في كتاب « الربوبية » المعروف بـ « اثولوجيا » لم يشتبه عليك ان ارسطو يثبت وجود صانع مبدع لهذا العالم . « وهناك تبيّن ان الهيولى أبدعها الباري – جل ثناؤه – لا عن شيء ، وانها تجسّمت عن الباري ، سبحانه ، وعن ارادته ، ثم ترتبت ١١ » .

ويذهب افلاطون الى ان المعرفة تذكرٌ ، ويربط نظرية التذكر بمبدإ ازلية النفس وخلودها . ويرى ارسطو ان الحواس تحمل الى النفس صور الموجودات الخارجية، فتنفعل بها النفس، ثم يوازن العقل ما بين الصور ويقارن ويستخرج المعرفة بالاستدلال . فيحاول الفارابي ان يرد نظرية المعرفة الارسطية الى مبدإ التذكر . فيتمحّل الوسائل وفنون التعليل بما موجزه :

لا نعرف الشيء الا من خلال بعض صفاته ، ولا نميزه بالنسبة الى معارفنا السالفة لما يشبهه او يختلف عنه ، وعليه فليس التذكر غير اقامة التقارب بين شيئين متشابهين . لذلك يرد افلاطون المعرفة الى التذكر . والتذكر هو من عمل الذاكرة . ثم يضيف الفارابي : ان هذه النظرية هي نظرية ارسطو بالذات ، لان ارسطو يذهب في نهاية كتاب التحليلات الى ان كل معرفة هي وليدة اعتبارات سابقة ، فاننا نعرف الشيء بالقياس الى شيء آخر سبقت معرفتنا اياه ، واننا نعرف الشيء الجزئي بواسطة معرفتنا للمفهوم العام . وهذا، بحسب رأي الفارابي ، هو ما قاله افلاطون بالذات .

وان كان هناك من خلاف في هذه المسألة فمرجعه الى ان افلاطون بحث مسألة التذكر في معرض كلامه على طبيعة الروح ، وان ارسطو بحثها في نظرية العلم والمنطق . وهذا ما اوقع الظانين في ضلال ، فاعتبروهما مختلفين فيها ، والحق ان ليس ثمت من خلاف ١٢ .

ثم وقع الفارابي على اقوال في كتاب الاثولوجيا أدرك انها مباينة للتعاليم التي عرفها في سائر مؤلفات ارسطو ؛ فخالجه الشك في امرها ، وجعل يسائل نفسه قائلاً : هل وقع ارسطو في تناقض ؟ هل هذه آراء ارسطو ام تراها آراء غيره من الفلاسفة ؟ اما وقوع ارسطو في تناقض فاستبعده ايما استبعاد . وأما شكه بان

١١ – غني عن البيان ان السبب الاول في ضلاله هو ظنه ان كتاب الربوبية من تأليف ارسطو ، وقد اشرنا الى انه لافلوطين . وهو يستشهد في قضية حدوث العالم برأي لامونيوس سكاس ، ونحن نعلم ان امونيوس هذا هو معلّم افلوطين ، وان الرأي في كون العالم محدثاً ليس لارسطو .

١٢ – حاد الفارابي بنظرية ارسطو عن الصواب ، فعللها تعليلاً خاطئاً .

بعض هذه المؤلفات قد لا يكون من تأليف ارسطو، فنفاه ايضاً قائلا : «واما ان بعض هذه الكتب لارسطو، وبعضها ليس له، فهو ابعد جداً، اذ الكتب الناطقة بتلك الاقاويل اشهر من ان يُظن ببعضها انــه **منحول**» .

وهكذا انتهى الفارابي الى ان الحكيمين متفقان في الاصول، وان كان من اختلاف بينهما فهو في الفروع .

لقد حاول الفارابي ان يعتمد الطريقة العلمية في الرجوع الى النصوص اليونانية في محاولته، وكان ضلاله مردوداً بالاساس الى خطإ تاريخي في نسبة كتاب التاسوعات لارسطو، فكانت محاولته هذه في جمع المتناقضات فاشلة من اساسها .

غير ان الفلاسفة الذين أتوا من بعده لم يعنوا بهذه المسألة التوفيقية [١٣]، وانما انصرفوا الى قضية اهم شأناً منها، ألا وهي قضية التوفيق بين الحكمة والشريعة، وقد وضع الفارابي معالمها الاولى .

التوفيق بين الحكمة والشريعة . — لا نعرف للفارابي بحثاً خاصّاً أثبت فيه التوفيق بين الفلسفة والشريعة بطريقة حصرية مباشرة . غير أن معظم القضايا التي عالجها في فلسفته انما هي تحقيق لهذا الميل التوفيقي : تراه في الفيض، ونظام العقول، وكذلك في نظرية النفس؛ وتراه بنوع أخص في «آراء اهل المدينة الفاضلة»، حيث أوضح ان رئيس هذه المدينة ينبغي ان يكون فيلسوفاً ونبيّاً معاً . ويجمل بنا الوقوف عند هذه الموازنة التي أقامها بين النبي والفيلسوف، على اعتبار ان التقريب بينهما في مصدر المعرفة وأصلها من قبيــــل التقريب بين الفلسفة والشريعة .

لقد بنى الفارابي رأيه في وفاق الفلسفة والدين على أساسين اثنين : يذهب في احدهما الى ان الشريعة والحكمة ترجعان الى أصل واحد : اذ مردّ الشريعة الى الوحي، والوحي من الله، ومردّ الفلسفة الى الطبيعة، والطبيعة من صنع الله؛ ويذهب في الثاني الى ان النبي والفيلسوف يستمدان المعرفة من ينبوع العلم الالهي :

....

١٣ — لعل السبب هو انهم اعتبروا ان اتفاق الرجلين قد اصبح مفروغاً منه بعــد اثبات الفارابي .

يتلقاه النبي بواسطة جبريل حامل الوحي اليه ، ويستمده الفيلسوف ، بعد ان يصبح عقلاً مستفاداً ، من العقل الفعّال . غير ان هذا التفاوت بالواسطة يزول اذا ما علمنا بان الفارابي يعد العقول ملائكة ، وان العقل العاشر وسيط بين العالم العلوي وعالمنا . ويضيف ان الفرق الظاهر بينهما يعود الى ان النبي يتلقى الحقائق متجلية بصورها وأشكالها وافرادها ، فتبدو له مع مماثلاتها الحسيّة كما تبدو ماثلة في عالم الاجسام ؛ وان الفيلسوف بخلافه يستخرج الحقائق من قرائنها بالاستنتاج والاستدلال ، فيأخذها مجردة عن الملابسات المادية .

وفي رأيه ان الشريعة قد وردت بهذا الاسلوب التمثيلي التشبيهي لانها تخاطب الناس على مختلف طبقاتهم واستعداداتهم الفكرية : الخاصّة منهم والعامة ؛ وان الفلسفة تنحصر في فئة ضيقة خاصة اقتصر اربابها على البحث العقلي المجرّد .

بل ان الفارابي يذهب الى ما وراء ذلك ، كما سيتضح لنا في بحثه عن ماهية العقل ، وظاهرة النبوة ؛ انه يجعل النبوة بالذات باباً من ابواب المعرفة : اذ للنبي مخيلة خصيبة يستطيع بها ان يُطل على عالم المعقولات ليتلقى منه نور الحق والوحي ، في حين أن الفيلسوف يُدرك هذه الحقائق الثابتة بواسطة العقل المتأمل المحلل . ولكن لا بُدّ للنبي – في رأيه – من قوة فكرية عقلية تمكّنه من الصعود الى عالم النور ، وعليه فإن النبيّ يتصل بالعقل الفعّال عن طريق المخيلة ، وبواسطة التأمل الصافي ايضاً .

هكذا حاول الفارابي أن يوفق بين افلاطون وأرسطو ، لينتهي الى التوفيق بين الفلسفة والشريعة ؛ وقد بنى فلسفته كلها على هذا الاساس التوفيقي .

الفلسفة الكونية

الحق ان القسم الاكبر من فلسفة الفارابي يدور على ما بعد الطبيعة ، بحيث لا يخلو مبحث له في النفس او في الاجتماع من صلة تصله بهذا المنحى المثالي العقلي . ولكننا نكتفي ببحثه في واجب الوجود ؛ في العالم وكيفية صدوره عن الاول بالفيض ؛ وفي العقول وماهيتها ، ورد جلها في كتابه « مبادىء الفلسفة القديمة » .

الله ، او واجب الوجود . – كانت فكرة **الله الواحد** نقطةَ الانطلاق في فلسفة الفارابي الماورائية ، اذ انها المبدأ الثابت الذي اعتمده ليبتني عليه سائر اقسام العمارة الفكرية . وأكبر الظن انه أخـذ بالطريقة الافلاطونية في الجدل النازل ، بديلَ الطريقة الارسطية في الجدل الصاعد ؛ واعتمد طريقة الاسكندرانيين في حلّ مسألة الوجود وكيفية صدوره ، لانها تلائم الاسلام الذي نشأ عليه ، وتنسجم مع ميله الى الجمع والتوفيق . وقـــد جعل الفارابي بحثه مسألة الله في شقين : شق منطقي في تحديد الكائنات الواجبة والكائنات الممكنة ؛ وشق لاهوتي صرف ، تكلم فيه عن صفات الله وماهيته ، وعلاقته بالعالم الذي أبدعه .

أ – الواجب والممكن : سار الفارابي من الفرضية التي قاده اليها ايمانه ومعتقده الفلسفي بأن الله موجود . ثم ارتكز على مبدإ السببيّة الارسطي ، ومبدإ القوة والفعل ، فقسم الموجودات الى **ممكن وواجب** . أما الممكن فهو بتحديده لا يوجد من تلقاء ذاته ، وانما يوجد بعلة خارجة عنه ، اذ « ليس له من نفسه ان يكون موجوداً » . وأما الواجب فهو الذي تكون علة وجوده من ذاته ، ولم ينشأ عن علة خارجة عنه . وتخلّص الى القول – على طريقة ارسطو في السببيّة – بأن الممكنات لا يتسلسل بعضها من بعض الى ما لانهاية له ، بل يتحتم ان تنتهي عند كائن هو علة نفسه ، وعلة العلل بأسرها ؛ وليس هـــذا الكائن بمفتقرٍ الى سبب خارج عنه أوجده ، ولو لم يكن كذلك لوقعنا في دَور ومحال [١٤] .

ثم خطا خطوة ثانية بالاستناد إلى هذا التقسيم فجعل الكائنات ثلاث فئات :

– **واجب بذاته** ، هو الله وحده ، وهو الموجود الضروري الحقيقي ، الدائم الثابت ، الذي لولاه لما كان الوجود ؛

– **ممكن بذاته ، واجب بغـــيره** ، اي بعلة خارجة عنه ، بعد ان كان في حالة الامكان المجرد . ورأيُ الفارابي أن كل ما في عالم الطبيعة هو من هذا القبيل ؛

– **ممكن بذاته بالقوة** ، وهو المحتمَل الوجود ، الذي لم يخرج بعدُ الى العالم

١٤ – عزي هذا التمييز بين الواجب والممكن الى ابي المعالي الجويني امام الحرمين ، وعن الفارابي اخذه ابن سينا . والمرجح أن الفكرة امتداد لنظرية ارسطو في الوجود بالقوة والوجود بالفعل ، ولتمييزه في كتاب « التحليلات » بين ما هو ممكن ، وما هو ضروري واجب .

المحسوس، وبه تثبت خاصة الاستمرار في الانبثاق عن الله، ويستقيم دوام الفيض.

ب - الله او الواجب بذاته: لا يحتاج اثبات الله الى برهان لانه هو برهانٌ على جميع الاشياء. وابرز ما يذكر المعلم الثاني من صفات الله انه **واحد**، وانه **بسيط**، وأما ما تبقى من الصفات ففروع لهذين الاصلين.

فإلهه: واجب بذاته، هو اول الكائنات، ومصدرها؛ وجوده اسمى وجود لانه لم يخرج عن علة. لا يعتروه نقصٌ، وليس له شكل، لانه غير متصل بمادة. ولما كان الله كاملاً والكمال واحداً، نجم ان الله لا شريك له ولا شبيه؛ وما دام فريداً في طبيعته، فهو فريد في وجوده، وهو واحد[١٥]؛ والله بسيط، لا جنس له، ولا نوع، ولا اجزاء يتركب منها. ولأنه بسيط فهو لا يقبل التحديد؛ والله نورٌ محض، ولفرط انبثاق ضيائه تعجز عيوننا عن رؤيته؛ وهو عقل محض، عجزت عقولنا المحدودة عن ادراك كلية جوهره. هو في اعلى العقول المفارقة المجردة، ونحن في المادة منغمسون. فكرته قائمة في نفوسنا، ولكننا عاجزون عن ادراك كماله المطلق الذي هو خارج طوقنا الانساني. وكلما ابتعدنا عن المادة وشهواتها، اقتربنا من العقول، وكان ادراكنا له تعالى اجلى واوضح؛ ولا تكمل معرفتنا إياه الا بانسلاخنا التام عن عالم الجسمانية.

ولما كان وجوده اكمل وجود، وكان مصدر كل وجود، نشأ انه هو وحده **الحقيقة** لانه وجود كامل؛ وماهيته هي عين وجوده خلافاً لسائر الموجودات. هو حيٌّ، وليست الحياة صفة مزيدة عليه، بل الحياة جوهره وطبيعته؛ وهو عليم، لانه يعلم ذاته بعلم دائم، والمعلوم - وهو نفسه - دائم ايضاً، ولا فرق بين علمه وجوهره؛

والله سعيد لانه يعلم ذاته، ويفكر في ذاته؛ ولما كان ابدياً لا نهاية له، وكاملاً لا حدّ له، كانت سعادته كذلك ابدية كاملة.

١٥ - ذهب ارسطو ايضاً الى ان الله واحد. غير انه بنى مبدأ وحدانيته على اساس الكون الواحد. فرأى ان الكون المنظم الواحد لا بد ان تكون علته واحدة، كما بنى ذلك على مبدا علة العلل والمحرك الاول الواحد. اما الفارابي فيركز مبدأ الوحدانية على طبيعة الله بالذات، وهي طبيعة ليس لها شبيه.

غير ان هذه الصفات المتعددة لا تُحدِث تعدّداً في ذاته تعالى ، إذ انهـا لا تختلف عن جوهره .

فيستدل من ذلك كله ان إله الفارابي اشبه بإله ارسطو ، لانه عقل يعقل ذاته ، وهو فكرة الفكر ، وهو ضروري الوجود لا غاية له خارجة عنه ؛ وهو شبيه ايضاً بإله افلاطون أو بمثال المثل ، فهـو كمال ، وجمال ، وخير ؛ ومماثل لإله الإسكندرانيين ، لان العالم قد صدر عنه بواسطة العقول .

ولا شبهة بان الفارابي من المنزّهة ، شأن اهـل الاعتزال ، يفارق ان الله في نظره لا يعلم الا ذاته ؛ فهو منفصل عن العالم ، لا يعرفه ولا يتدخل في شؤونه [١٦] .

ولكن الفارابي يجزم ، من ناحية اخرى ، بان التقرب من الله ليس بالامر المستحيل ؛ فقد يتسنّى للانسان الذي مارس الدين ، وتروّض بالنظر ، واكتشف اسرار المعرفة ، واستغرق في التأمل ، ان يخرج عن عـالم المحسوسات ، ويغيب عن نفسه في نشوة المشاهدة ، على طريقة الاسكندرانيين والمتصوّفة . وهكذا يقع الفارابي في التناقض الذي أُخـذ عليه : اذ كيف يكون الله خارج العالم ، ثم يُتاح للانسان ان يُدركه ؟

هذا هو إله الفارابي ، فلننظر كيف علل الفارابي صدور الكون عنه .

الفيض ونظام الكون . — كان الاسكندرانيون ، وعلى رأسهم افلوطين ، اول من نفى نشوء العالم خلقاً من لا شيء ، فقد قال في كتاب الربوبية بمبدإ الفيض ، غير انه لم يحدد معنى الفيض ولا كيفيته بشكل حصري ، بل اكتفى بالاشارة الى انه ، في حدوثه ، يشبه الارج الضائع من الزهر ، او البرودة الشائعة من الثلج ، او النور المنبعث من الشمس .

وكأنما رأى الفارابي في تخريج الاسكندرانيين ما يلائم نزعته التوفيقية : اذ إن نظرية الفيض هذه تنتهي الى القول بأن الله قد ابدع الكون من لا شيء ، كما

١٦ — حاول ابن سينا من بعده ان يوسع نطاق العلم الالهي ، ولكن المحاولة السينوية لم ترد عنه وعن الفارابي تهمة الكفر التي رمى بها الغزالي الفلاسفة المسلمين .

يعلّم الدين ؛ وبأن العالم ازلي كا تريد الفلسفة. فراح يحدد ما ظل مبهماً في نظرية الفيض الافلوطينية ، ويشرح كيفية حدوث الانبثاق على النحو التالي :

لما كان الله عقلاً ، فهو يعقل ذاته ويعلمها . وفي التعقل قوة الابداع والفيض . ولولا تفكير الله بذاته لما خرج الكون الى الوجود . ولما كان تعقله وعلمه ازليين، نجم ان الفيض ايضاً أزلي دائم .

ولكن الله واحد ، والكون كثرة متعددة ، فكيف يصحّ أن يصدر الكون المتعدد عن الواحد ؟ ألم يذهب هو ايضاً مذهب افلوطين الى انه « عن الواحد لا يصدر الا الواحد » ؟ فكيف تولدت اذاً هذه الكثرة ؟

قلنا ان الله او واجب الوجود عقل دائم التعقل ، ومن تعقله الدائم ينبثق كائن بسيط طبيعته قريبة من طبيعته ؛ ويسمي الفارابي هذا الكائن العقل الاول . وهو كواجب الوجود دائم التعقل ايضاً، ولذا صحّ ان يعتبر مصدراً للفيض دائماً . غير ان تفكير هذا العقل الاول يختلف عن تعقل الله . ذلك ان الله واجب الوجود ، اما هو فممكن بذاتـه ، واجب بغيره ، لانه ليس علة نفسه ؛ وأن الله يفكر في نفسه ، اما هـو فيفكر بالواجب الاول الذي اوجده ، ويفكر بنفسه من حيث انه ممكن الوجود . وعليه فتفكير الله واحد ، واما تفكير العقل الاول فمتشعب تعددت فيه الاعتبارات .

ولمـا تعدّد التعقّل في العقل المفارق الاول ، وتشعبت الاعتبارات ، غدا نشوء الكثرة نتيجةً مسلماً بها ، فجرى الفيض على الوجه التالي :

– عن تفكير العقل الاول بالواجب انبثق عقل ثانٍ ؛ وعـن تفكيره بأنه ممكن بذاته نشأت كرة السماء الاولى؛

– وفكّر العقل الثاني بالاول الواجب ايضاً فانبثق عقل ثالث ، وفكر بذاته الممكنة فانبثقت كرة الكواكب الثابتة .

ويستمر الفيض على هذا النمط : كلما فكر العقل بالواجب صدرَ عقل جديد، وكلما فكر بأنه ممكن بذاته صدر جسم سماوي . وهكذا تتوالى العقـول حتى

تنتهي عند العقل العاشر ، وتتولد في سياقها اجرام الكواكب السيارة على نحـو ما وردت في نظام ارسطو وفي كتاب « المجسطي » لبطليموس : زحـل ، فالمشتري ، فالمريخ ، فالشمس ، فالزهرة ، فعطارد ، فالقمر . وكل منها يدور في فلك تحركه نفس فلكية ، وكلُّ فلك مركز لعقل ، وفلك القمر هو مركز هذا العقل العاشر الفعال الذي فاض عنه عالم الكون والفساد .

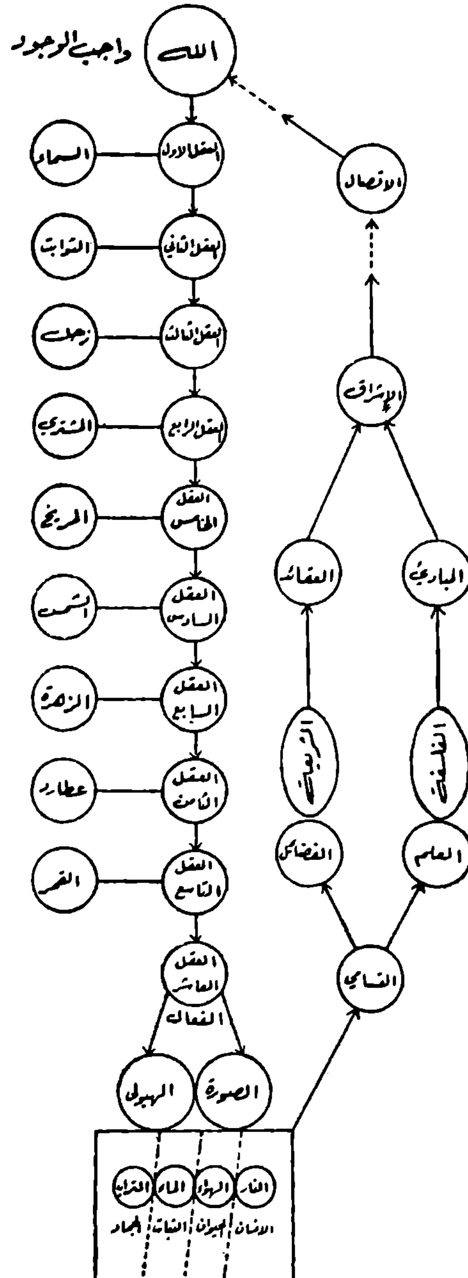
ثم تنبثق الصورة من العقل العاشر ، وهي من طبيعة النفوس ؛ وتنبثق الهيولى وهي من طبيعة الاجساد ؛ ومن اجتماع الصورة والهيولى تنشأ العناصر الاربعة ؛ ومنها تتكون المخلوقات في عالم الطبيعة . فتنتظم في تنوعها تبعاً لنسبة العناصر التي تتألف منها ، ولتأثير الافلاك فيها ، اذ ان هذا الفلك العاشر هو الذي يهيء اجتماع الصورة والهيولى ، ويُعدمهـا ، على نحو معين ، لتتكون منها العناصر الاربعة ، فسائر المخلوقات الارضية : الانسان ، فالحيوان ، فالنبات ، فالجماد ، وهو في اسفل السُلَّم .

ثم ان كل ما هو اعلى يؤثر في ما هو ادنى ، والعكس محال . غير ان الكائنات مشوقة الى مصدرها ، تبتغي الرجوع اليه ، وليس في عالم الكون والفساد مخلوق يتيسر له هذا الرجوع إلا الانسان ، شريطة ان ينبذ عالم المادة ، ويتلبع تعاليم الشرع بالايمان ، وتعاليم الفلسفة بالادراك والحدس . انه وُهب العقل ، وبالعقل يرقى الى عالم العقول المفارقة « اذ لا يدرك الشبيه إلا الشبيه [١٧] » .

وقد اوضحنا هذا النظام الكوني المعقـّد بالشكل التالي :

١٧ – إن النظام الكوني الذي اورده ارسطو يرقى الى نظريـة العلماء اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد ، وقـد قبس عنهم افلاطون وارسطو ، وهم يرون جميعاً ان الكون افلاك دائرية متغالفة ، اعظمها فلك الكواكب الثابتة ، وداخله سبعة افلاك على تخوم كل منها كوكب سيار ، تنكفىء في دورانها حول مركز ثابت هو الارض . وفي نظام ارسطو ان الكواكب بذاتها عقول حية ، ولكل كوكب نفس كما للكائنات الحية .

نظام الفارابي الكوني



العقول العشرة . – لا فرق بين طبيعة الواجب وطبيعة العقول التي صدرت عنه . فكما انه يتعقل فينشأ الفيض عن تعقله ، كذلك تتابع العقول الفيض بتعقلها ، فهي تشارك الله في الابداع ، وهي امتداد لوجوده ، تستمد من وجوده وجودها كما تُستمد النتائج من المقدّمات[١٨] . وقد أخذ الدارسون على هذه النظرية مآخذ منها:

– ان كان علم الله محصوراً فيه ، وكان في مستطاع العقول ان تعلمه ، وتعلم ذاتها، وتعلم ما هو دونها، فانّ نطاق علمها اذاً أوسع من نطاق علم الله !

– إن الكثرة ، كما مرّ بنا ، لم تنشأ الا ابتداءً من العقل المفارق الاول ، واذاً فالله مفتقر الى العقل الاول ليبدع الكثرة ، اذ لولاه لم تكن كثرة ؛

–إن العناصر الاربعة قد تحدرت عن العقل العاشر الفعال ، والعقل العاشر منفصل عن المادة ، فكيف يصح أن ينشأ العالم المادي عن عالم المعقولات المنافية لعالم المادة ؟ وكيف يخرج المادي الفاسد عن السماوي الثابت الدائم ؟

ومهما يكن فان لهذه العقول العشرة مركزاً خاصّاً في نظامه الكوني . فمنها يتكوّن العالم السماوي الذي يقابل عالم المادة ويُناقضه ؛ وهي التي تسيّر عالمنا الارضي . ذلك ان الفارابي قسم الموجودات الى اربع مراتب ، فجعل العقول المفارقة في المرتبة الاولى، وفي الثانية جعل النفوس السماوية ، والافلاك في الثالثة، وفي الرابعة السفلى عالم ما تحت القمر . وهذا العالم الذي تحت القمر مسوقٌ في وجوده وتغيُّره ، وتبدل احواله وتنوع جزئياته ، لتأثير العقل العاشر الفعال[١٩] واشتراك سائر العقول . ولما كانت العقول كذلك على مراتب ، كان لكل منها تأثيره الخاص[٢٠] . وكان التأثير الأبين للعاشر منها ، لانه لا يؤثر في العالم السماوي

---

١٨ – اثبت الدارسون ان نظرية العقول ترقى الى الاساطير الاغريقية القديمة ، وقد جعلوا الكواكب آلهة ، فنزع الفارابي عنها صفة الالوهية وسماها عقولاً . وقد رأى ابن سينا في هذه النظرية ما ينافي التعليم الديني فسماها ملائكة ، ولكنه عزا اليها الخصائص عينها التي نسبها الفارابي اليها مما يتنافى والشرع . وكان ذلك مأخذاً من مآخذ الغزالي عليه وعلى الفارابي استاذه .

١٩ – يسميه ارسطو العقل الفاعل .

٢٠ – يذكر الفارابي بنوع خاص ما للشمس من تأثير في المخلوقات الارضية .

وانما ينحصر تأثيره في عالمنا الارضي . فهو الذي يكوّن العناصر ، ويجمعها على نحو معين ، ويهيئ الهيولى لقبول الصورة .

وإذاً فالعقول العشرة اساس مبدإ السببيّة الذي يقول به الفارابي . فالسببيّة فلكية مـــا ورائية وحسب . والاسباب وان لم يُكشف عنها لتنجلي ، فهي موجودة على أي حال ؛ اذ لا سبيل الى القول بوجود الصدفة ؛ وكل ما يدعيــه المنجمون من معرفة المستقبل ترهات واباطيل[٢١] . وبالتالي فجميع ما في الكون معلول لعلّة ، وعلته في عالم العقول . والعقول — على تفاوتها — منتظمة منسجمة يجمعها عامــل الحب والشوق . فهي معاً اساس النواميس ، والنواميس ثابتة لا تتغير ، تسيّر الكون في انسجام ونظام .

النفس الانسانية

لم تكن نظرية ارسطو في النفس اقل شيوعاً ، عبر الفكر العربي ، من منطقه . وبديهي ان يتأثر بها فلاسفة العرب وعلى رأسهم الفارابي .

قوى النفس العاملة . — لشد مــا عني ابو النصر بتحليل قوى النفس متّبعاً اسلوب استاذه . فهي إما **عاملة** ، واما **عالمة** ؛ وتشتمل العاملة على قوّى ثلاث : **قوة نباتية** ، من شأنها التغذية والنسل ؛ **وحيوانية** ، من شأنها الحس والحركة ، مجذوبة الى الاشياء بداعي اللذة ، مدفوعة عنها بدافع الخوف ، وهي لا تدرك غير الموجودات الجزئية .

ثم ينتقل الفارابي الى البحث في ماهية الادراك ، فيميّز بين نوعين منـــه : « ادراك خارجي » يتم بواسطة الحواس الخمس ؛ و « ادراك داخلي » يقوم على المماثلة بين المدرِك والشيء المدرَك . وهذه الادراكات المحسوسة تتجمع كلها في ما يسميه الفارابي **القوة المصورة** ، والقوة المصوّرة هذه خزانة تتجمع فيهـــا

---

٢١ — في رأيه ان مدعيات المنجمين تنافي العقل والمنطق ، وتفسد الاوضاع الاجتماعية .

الاحساسات التي نقلتها الحواس عن عالم المرئيـــات والاجسام ، حتى اذا زالت المحسوسات تبقى منها في الذهن صور ؛ والقوة التي تدرك صور المحسوسات بعد زوالها هي **الوهم** ؛ ومثّلُ القوة المتوهمة مثلُ الشاة التي تتصور الذئب فيعتريها الخوف . وكما تتجمع الادراكات المحسوسة في خزانـة المصوِّرة ، كذلك تتجمع الصور المتوهَّمة في **الحافظة** . وكل ما تحصّل في المصورة وفي الحافظة تضمه قوة مدركة واحدة تقابل وتوازن ، وهذه القوة هي **المفكرة** . غير انهـــا قوة تختص بالنفس الانسانية دون سواها ، لانه ليس للحيوان غير الوهم .

ولكن ، هل تؤلف هذه القوى المتفرعة تعدداً في النفس ؟ وهل لهذه النفس اتصال بالجسد ؟ وان كان لها اتصال به فأين هو مركزها فيه ؟

يرى الفارابي ان هذه القوى ظواهر مختلفة لموجود واحد هو النفس . فالنفس لديه ، كما هي في العرف الارسطي ، متعددة المظهر متحدة الجوهر . وسر هذه الوحدة يعود الى ان هذه القوى متصلة ما بينها ، متكاملة ، يسيّر الاعلى منهـــا الادنى ، على نحو ما هو الامر في نظام الفيض ، او على غرار ما يفرض مبدأ المادة والصورة . فالقوه الغاذية ، في رأيه ، بمثابة مادة تجد صورتهـــا في القوة الحاسة ، والقوة الحاسة مادة تجد صورتها في القوة المتخيلة او الحافظة ، والحافظة مادة تجد صورتها في المفكرة العاقلة ، والعاقلة هـذه هي صورة جميع الصور التي سبقتها ، وليست مادةً لغيرها من الصُّور في الانسان .

أما من حيث اتصال النفس بالجسد ، فالفارابي يتأثر خطى ارسطو في اعتباره ان النفس صورة الجسد ، وانه هو مادة لها . وعليه فلا صورة بلا مادة ، ولا نفس بلا جسد . بل هو يذهب الى ان الجسم الانساني مدينة ، لكل عضوٍ فيها مركزه ، وكلها خاضع لرئيس واحد . وقد عيّن بعض هذه الاعضاء ، وركّز فيها عدداً من القوى : **فالقلب** ، مثلاً ، هو رئيس المدينة ، وهـــو مصدر الحرارة ، والحرارة اساس الحياة الجسدية والروحية[٢٢] ، وينبوع الروح الحيواني الذي يصل بعض القوى ببعض . **والدماغ** مركز الذاكرة والمخيلة ، ومصدر الحس والحركة ؛ انه

٢٢ – لان الروح مؤلفة من ذرات نارية ، على رأي اصحاب المذهب الذري .

يساعد القلب فيعينه على الحركة ، والقلب يعين الدماغ فيبثه حرارة الحياة . واذاً فهذه القوى مرتكزة في الجسد ، متصلة ما بينها بعامل التعاون الذي تنشأ عنه الوحدة النفسية .

قوى النفس العاقلة . – ولقوة الادراك الداخلي ذروة هي النفس **العاقلة**[٢٣] . والعقل قسمان **عملي** ، شأنه الاعمال الانسانية الجزئية ؛ **ونظري** ، وبه تكتمل النفس وتصبح ، بعد المعرفة التدريجية ، عقلاً مستفاداً يصل ما تحت فلك القمر بالعقول المفارقة .

وتوقف الفارابي عند هذا العقل النظري فجعله ثلاث مراتب : هيولانياً ، وبالفعل ، ومستفاداً ، نوضح كلاً منها بتحديد وظيفته :

أ – العقل الهيولاني : من شأن هذا العقل انه يتلقى المعرفة بواسطة الحواس ، تنقلها اليه من العالم الخارجي . ويشبهه الفارابي بالصفحة البيضاء المهيَّأة لتلقي المعارف ، او بالشمع الطريء القابل لاتخاذ الاشكال عندما تنطبع فيه ؛ حتى اذا استقرت في العقل الهيولاني صور الجزئيات ، غدت جزءاً منه لا يتجزأ ، واصبحت فيه صوراً مفارقةً للمادة المحسوسة . ولذلك اعتبره ابو النصر منفصلاً عن المادة الجسمانية ؛ ولكنه لم يعلل كيفية اتصاله بالحواس ، وأخذه عنها مدركاتها المحسوسة المباشرة ، فجاء كلامه عليه ، من هذه الناحية ، كلامَ الحائر المتردد . اذ كيف يُتاح لهذا العقل ان يستخلص صور الجزئيات دون أن يكون متصلاً بها بوجه من الوجوه ؟

ب – العقل بالفعل : لقد انطبعت في العقل الهيولاني الصور ، فأصبح بعد انطباعها فيه عقلاً بالفعل . هو عقل بالفعل بالنسبة الى الصور المختزنة التي غدت فيه ومنه ، ولكنه يظل عقلاً بالقوة بالنسبة الى الصور التي لم يدركها بعد ؛ وسيظل عقلاً بالقوة الى ان تنطبع فيه الصور المعقولة المجردة بأسرها . ومن خصائص هذا « العقل بالفعل » انه متشعب الادراك : فاذا اتجه بادراكه نحو المحسوسات سمّي

---

٢٣ – للفارابي رسالة قيمة حدد فيها لفظة « عقل » ، فقلبها على مختلف وجوهها مبيناً مفهوم كل من العامة ، والمتكلمين ، وارسطو .

عقلاً ممكناً او بالقوة ؛ واذا اتجه نحو معرفة ذاته ، ليعرف ذاته ويفكّر فيها ، سمّي « عقلاً بالفعل »؛ وله ، بعد اكتماله ، أن يتجه نحو معرفة المعقولات المجردة، فاذا استطاع بلوغها اصبح عقلاً مستفاداً .

ج - العقل المستفاد : هو العقل بالفعل بعد ان أُتيح له ، برياضة المعرفة ، ان يُدرك المعقولات والصور المجردة . كان العقل الهيولاني يدرك بالحواس ، امـــا العقل المستفاد فيدرك بواسطة الحدس . هـــو يدرك ماهية الموجودات ، ولذا لم تكن له صلة تربطه بالمحسوسات . هو موجود بالفعل ، وهو آخر ما تبلغه النفس الانسانية : انه علم المعقولات ، وعلم الصور المجردة ، وليس وراء هـــذه المعرفة معرفة أبعد .

على ان انتقال العقل من القوة الى الفعل لا يحصل تلقائياً ، وانما يتم ، في نظره ، بواسطة العقل الفعّال العاشر ، وبواسطة واهب الصور . ولكن هل يُتاح لجميع البشر ان يتصلوا بهذا العقل الفعال ، وان يوهبوا الصور السماوية المجردة ؟ هذا ما سنراه في باب الاشراق الصوفيّ من فلسفته . ولا بـــدّ اخيراً من تبيان رأي الفارابي في مصير النفس .

مصير النفس . - اذا كان في مستطاع النفس العاقلة ان تدرك العقول المفارقة والصور المجرّدة ، وكانت العقول المفارقة والصور المجردة ابدية ، فلا بدع ان يكون الذي يدرك الخالد خالداً ايضاً ، سيراً على المبـــدإ القائل : « لا يدرك الشبيه الا الشبيه » . فان النفوس التي ارتسمت فيها العقول والنفوس الفلكية ، تصبح بذاتها عالماً معقولاً ، وتحيا بعد الموت حياة سعيدة ؛ انها استوفت مقتضيات الخلود السعيد بما اتت من اعمال الفضيلة وأدركت من المعرفة الكلية ، وهذا ما يُكسبها شعوراً بالسعادة مستمرّاً . وتزداد سعادتها بازدياد عدد النفوس الخيّرة السعيدة ، لان رؤية النفوس السعيدة تُضفي عليها سعادة جديدة في عالم جميل خيّر .

اما النفوس الشريرة التي انغمست في الكبائر والمحرّمات ، فتتولّد فيهـــا ملكات رديئة ، وهيئات مستقبحة ؛ ويداخل القوى الناطقة فيها ، من جراء ذلك ، ألمٌ عظيم . وعندما تنفصل النفس عن الجسد بالموت ترى قبحها ، فيؤلمها منظر

هذا القبح ، ويكون بذلك جحيمها وعذابها الابدي، لانها تنفر من ذاتها ، وكلما تجمعت النفوس الشريرة ازداد ألمها وشقاؤها بازدياد عدد النفوس القبيحة المعذبة .

يتضح من ذلك كله كيف تأثر الفارابي بنظرية ارسطو في تقسيمه النفس الى قوًى ، وفي تحديده هذه القوى ، واعتباره لها مظاهر مختلفة للنفس الواحدة ، وكيف جعل الخلود في السعادة وقفاً على القوة العاقلة التي استكملت المعارف ؛ كما يتضح تأثره بالدين في قوله بمبدإ العقاب والثواب في الجحيم والنعيم . انما يُستشفّ من كلامه انهما حالتان روحيتان[٢٤] ، لان المادة ، كما يرى افلاطون والاسكندرانيون ، نقصٌ وفناء وعدم .

ولكن اذا كان الخلود في السعادة مرهوناً بالعقل ، وكان روحانيّاً ، فكيف يستطيع الانسان الذي اجتمعت فيه خصائص غير انسانية ، ونزعات شهوية مادية ، ان يتصل بعالم المجردات ليستحق البقاء الابدي ؟ هذا ما يجيب عنه في نزعة التصوّف .

النزعة الصوفية

لم يكن التصوّف مظهراً عارضاً في فلسفة الفارابي ، بل هو تتمة طبيعية لنظرية النفس التي غدت عقلاً مستفاداً ، وتهيأت لتلقي نور المعرفة من عالم العقول المفارقة بواسطة العقل الفعّال . أضف ان حياة الرجل كانت ، بوجه الاجمال ، حياة عزلة وزهد وتقشف ، وكانت آراء أهل التصوف قد شاعت في زمانه[٢٥] .

على ان تصوف الفارابي يختلف عن مذهب اهل التصوف من نواحٍ عديدة : منها ان الفارابي لا يقول بالحلول كما قال الحلاج ، ولا بالاتحاد والفناء كما زعم الجُنيد ، ولذلك عُزِيَ تصوّفه الى اصل ارسطي ، مردُّه ان المعلم الاول قد

---

٢٤ – هذا الخلود الروحاني البحت اوضحه ابن سينا من بعده ، واتخذه الغزالي حجة في سائر الحجج التي كفّر بها الفلاسفة .

٢٥ – عاصر الفارابي منهم الجُنيد (٩١١) ، والحلاج (٩٢٢) .

ذهب الى ان فضيلة الخير لا تكون الا بالتأمل العقلي ، والى ان الانسان يغدو بالعقل شبيهاً بالعقول المفارقة وبالله[٢٦] . وانك لتعجب لهذا التناقض : كيف يصبح ارسطو الواقعي الموضوعي اساساً لهذا التصوّف في الفلسفة العربية ، ولكن ظاهرة التناقض تزول متى تنبهنا الى ان ارسطو قد جعل العقل الانساني بجد ذاته محاولةً لبلوغ ما هو فوق الانسان ، والى ان هـذه المحاولة العقلية سبيل الخير والفضيلة والسعادة . وهذه الوثبة الفكرية نحو عالم المجردات والعقول المفارقة ، بعد الابتعاد عن عالم الصغائر الدنيوية ، هي عماد التصوّف لدى الفارابي .

وتصوف الفارابي بجوهره **نظري عقلي**، يقوم على الدراسة والاعمال الفكرية. ومداره ان العقل الهيولاني الذي انطبعت فيه المعارف وغدا عقلاً بالفعـل ، يصبح بالتعقل مستفاداً . لقد مارس العقل المستفاد الاعمال الاختيارية الارادية الجميلة ، واعتمد الخير والفضيلة فتحرر من المـادة ، وتجلّت له الحقائق العلوية فاتسعت معارفه ، وبات متأهباً لتلقي الفيض والالهام من العقل العاشر الفعّال . انه لا يأخذ هذا الالهام عن الله مباشرة ، ولا يتصل به ، وانما قاربت طبيعتُه بالمعرفة طبيعة العقول والارواح القدسية الملائكية ، فتولدت في العقل المستفاد طاقة **حدسية** قدسية يتحقق بها هـذا التقرب **والاتصال** الذي تتم به غبطة المشاهدة **والسعادة** .

هكذا يصبح الانسان المتصوّف بالمعرفة والعقل نقطة يلتقي عندها الدنيوي الفاسد العابر، بالسماوي الابدي الدائم؛ والمـادي المنحطّ المتحوّل، بالمعقولات السامية الثابتة . ثم يحدّثك الفارابي في ذلك كلـه عن الشوق ، والارادة ، والاختيار ، والغبطة ، والاتصال ، بالفاظ مماثلة لالفاظ الاسكندرانيين في كلامهم على الجذب والمشاهدة[٢٧] .

---

٢٦ – انى ارسطو على هذا في « الاخلاق النيقوماخية » قال : « سنرى فيما بعد اذا كان في مقدور العقل الانساني – ولو انه غير مفارق – ان يدرك الحقائق المفارقة بالذات » .

٢٧ – اكبر الظن ان الفارابي قد رجع الى كتاب « الربوبية » وقبس عنه؛ غير ان تحليله لهذا المنحى الصوفي جاء خاطفاً ، مقتضباً ، شديد الغموض . وقد جاء بعده ابن سينا فحلل ما اكتفى الفارابي بالالماع اليه ، ونظم ما تفرق ، واوضح ما غمض .

قال الفارابي بشأن هذا التصوف المفضي الى السعادة ما نصّه : « والسعادة هي أن تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود بحيث لا تحتاج في قوامها الى مادة، وذلك ان تصير في جملة الاشياء البريئة عن الاجسام ، وفي جملة الجواهر المفارقة ... إلا ان رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال . وانما تبلغ ذلك بأفعال ارادية . . والسعادة هي الخير المطلوب لذاته ... »

فينشأ عنه ان التصوف العقلي الذي اراد ليس غاية بحدّ ذاته ، وانما الغاية منه بلوغ السعادة ؛ وهذه السعادة لا تتحقق الا بواسطة العقل والعلم والنظر والتأمل، والاقلاع عن الافعال القبيحة . عندئذٍ تتولد في النفس الانسانية هيئات وملكات تحدوها الى الاتصال بالعقول . فكأننا بالفارابي يقصد الفلاسفة بالذات ، على أنهم هم وحدهم متأهبون لادراك هذه السعادة الحقيقية .

وهكذا ينجلي لنا كيف جاء المنحى الصوفي مكملاً المنحى المشّائي في فلسفته، وكيف تم التزاوج ، على يديه ، بين الموضوعية الارسطية ، والغيبية التأملية التي اتصف بها الفكر الشرقي على الاجمال . ولسوف نرى أن هذا التصوف العقلي الفلسفي قد سار الى جانب التصوف الروحي في سياق الفلسفة العربية . ولربما كانت نقطة الانطلاق في هذا المفهوم المزدوج ما دوّنه الفارابي بشأن النبوة في معرض كلامه على رئيس المدينة الفاضلة : الفيلسوف النبيّ .

ظاهرة النبوة

شاعت في زمان الفارابي موجة إلحادٍ حمل لواءها الراوندي[28] وابو بكر الرازي الطبيب[29] . وقامت فئة المتكلمين من معتدلي المعتزلة تدفع هذا

---

٢٨ - هو من اصل يهودي ، نشأ في راوند قرب اصبهان . كان معتزلياً ، ثم ما لبث ان خرج على اساليب زملائه ، وراح يبث فكرة الالحاد حتى وفاته في اواخر القرن التاسع . ومن اشهر مؤلفاته كتاب « الزمردة » الذي نشره المستشرق كراوس ، وفيه حاول ان يدحض النبوة والمعجزات ، قائلاً بأن العقل الانساني وسيلة للهداية تغني عن الانبياء .

٢٩ - ولد في الري واستجمع حشد العلوم في عصره، ثم انصرف الى الطب وطارت له فيه=

الالحاد . ولربما كان رائد الفارابي أن يقف على حدٍّ معتدل يقدّم الفلسفة ويقدّم الدين معاً ، لانهما تعبيران عن حقيقة واحدة مستمدة من مصدر واحـد . وكان أبين ما تجلّت فيه هذه النزعة التوفيقية ما ذكره بشأن رئيس المدينة الفاضلة ؛ فانه بعد ان جعله فيلسوفاً متصوّفاً عقلياً ، أراده ان يكون نبياً [٣٠] . وكأنما أراد ان يثبت وجود النبوة بطريقة علمية برهانية ، ليبين صحة الوحي وامكان اتصال النبي بالعقل الذي هو مصدر الوحي والالهام ، فأقام النبوة على أساس نفسي ذاتي ، ثم ربطها بالحقائق المجردة شأنه في مختلف مباحثه .

أما النبوة فأخص بحثه فيها ما جاء في كتاب « آراء اهل المدينة الفاضلة » من كلام قيّم مقتضب على « سبب المنامات » وعلى « الوحي ورؤية الملك » . ومؤدى كلامه في هذين المقطعين ان الاتصال بالعقل الفعال قد يتم ايضاً عن طريق المخيلة والالهام ، فضلاً عن طريق التأمل العقلي . وانه قد يُتاح لبعض الارواح القدسية ان تتقبل معرفة الشرائع والقوانين الضرورية للحياة الخلقية والاجتماعية بواسطة المخيلة ، وفي معزل عن تعليم الناس .

فراح يثبت اولاً ان للمخيلة شأناً جليلاً في تكوين الرؤى الصادقة في المنام ، حتى اذا انتهى من هذه المقدمة ، تخلّص الى القول بأن ما ينكشف للنفس في المنام قـد ينكشف لها في اليقظة ايضاً . قال ما مؤداه : في النوم تتفرغ المخيلة لبعض الاحوال النفسية من صور ماضية ، وعواطف ، ومدركات . فهي تجمعها ، وتبدع من مجموعها ادراكاً جديداً ، وحالةً مستعدة للتأثر والانفعال . والناس مختلفون في الادراك وفي مدى التأثر . والاحلام مختلفة ايضاً باختلاف المؤثرات العضوية والنفسية . فمن الناس من يستمع في حال منامه الى نداء عاطفة يلبيه ؛

....

=شهرة واسعة. وله بحوث في الفلسفة اعتبر فيها ان الفلسفة هي السبيل الاوحد لاصلاح الفرد . وقد حاول ابطال النبوة فخصها بكتابين : « مخاريق الانبياء او حيل المتنبئين » وكتاب « نقضُ الاديان » . ومن اقواله انه لا يحق للانبياء ادعاء النبوة لان العدل الالهي لا يميز احداً من الناس عن احد ؛ وان المعجزات النبوية اقاصيص يراد بها التضليل ، وتعاليم الاديان متناقضة ما بينها يهدم بعضها البعض الآخر .

٣٠ – يقول دي بور ما ترجمته : « يبرزُ الفارابي رئيسه في كل الصفات الانسانية والفلسفية، فهو افلاطون في ثوب محمد النبويّ » .

ومنهم من يستطيع رؤية السماوات فتتكوّن صور العالم الروحاني في نفسه ، ويشعر بلذة وبهجة ؛ ومنهم من ترقى به المخيلة فتصله بالعقل الفعّال ، فيتلقى منه الاعمال الجزئية والحوادث الفردية ، ويراها **رؤية صادقة** ؛ وبذا يكون التنبؤ[٣١].

هذا الاتصال ، الذي يحصل ليلاً في المنام ، قد يقع في اليقظة ايضاً . إنه لأمر غير ممتنع على ذوي المخيلة الكاملة ؛ إذ في مقدور صاحب المخيلة الكاملة ، على حد قوله ، « ان يقبل من العقل الفعال في اليقظة الجزئيات الحاضرة والمستقبلة ، او محاكياتها من المحسوسات ، ومحاكيات المعقولات المفارقة ، وسائر الموجودات الشريفة ، ويراها ؛ فيكون له بما قَبِلَه من المعقولات نبوة بالاشياء الالهية . وهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي اليها القوة المتخيلة ، والتي يبلغها الانسان بهذه القوة » .

غير ان البشر غير متساوين في هذه المخيلة المبدعة الفياضة : فالعامة من الناس لا ينعمون بهذه الرؤية الصادقة ، ولا بالاتصال بوجهٍ من الوجوه ، لا في حال النوم ولا في حال اليقظة ؛ وثمت فئة تتصل بالعقل الفعال بواسطة المخيلة في النوم وحسب (ومن هذا القبيل الاولياء) ، غير انهم عاجزون عن وصف هذه المشاهدة او الرؤية .

أما النبي فله من قوة المخيلة ما يؤهبه للرؤية والاتصال في اليقظة وفي المنام ، فيهبط الوحي عليه من طريق العقل العاشر الذي يفيض النور والحقّ وصور الجزئيات ، ويتم بفيضه التنبؤ . فالنبي ، في رأي الفارابي ، « بشرٌ مُنح مخيلةً عظيمة تُمكنه من الوقوف على الالهامات السماوية في مختلف الظروف والاوقات » .

المجتمع الفاضل

دوافع الاجتماع . — اننا نجهل البواعث العميقة التي دفعت الفارابي الى العناية

---

٣١ — بدا لبعض الدارسين ان الفارابي قد قبس هذه الخلاصة الفكرية عن رسالتين لارسطو : « رسالة الاحلام »، و « رسالة التنبؤ بواسطة النوم ». (في الفلسفة الاسلامية، ص ١٠٩ – ١١٧).

بالنواحي الاجتماعية ، وانشاء مجتمع أمثل . أتُراه الواقع الاجتماعي السياسي في زمانه ، وقد تسلّل اليه الفساد ، وعراه الزيغ ، وداخله الاضطراب ؟ أم هو استكمال فلسفته الغيبيّة بما يقابل واقعها في الاجتماع البشري ؟ أم الضرب على غرار افلاطون في جمهوريته ، فيبتني مثله فردوساً أرضياً تُدرك فيه العدالة والسعادة ؟

وأيّاً كان الباعث ، فقد بحث الفارابي هـذا الموضوع في القسم الاخير من كتاب « آراء اهل المدينة الفاضلة » . والمعروف انه وضعه بعد أن أربى على السبعين . ومضمون الكتاب بمثابة خلاصة لفلسفة الرجل ، اذ عرض لواجب الوجود ، والفيض ، والعقول ، وعالم ما تحت القمر ، والاحلام ، والنبوّة ؛ ثم أتبعها بالمدينة الفاضلة التي سمى باسمها الكتاب .

يحدد الفارابي المدينة الفاضلة بانها « هي التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي تُنال بها السعادة الحقيقية » . واذاً فهو يضع لها أساسين واضحين : مبدأ التعاون ، وغاية السعادة . ومن شأن هذا التعاون انه **فكري** ، يتدرّج به أهل المدينة الى تفهم الله ، والعقول ، والوجود ، والوحي ؛ **وعملي** ، يتعاونون فيه على ممارسة الفضيلة وصنع الخير . بل ان هذا التعاون على قضاء حاجات البشر هو ، في نظره ، أصل التكوين الاجتماعي بالذات ، وضرورة محتومة لبقاء النوع ؛ قال : « ان الانسان مفطور على الاجتماع ، لانه لا بقاء للافراد إلا اذا تعاونوا على ما يحتاجون اليه » .

ثم يبحث في بعض الاسباب المفترضة التي دعت الى التكتل الجماعي في جمهره بشرية فيذكر منها : ان الاجتماع قد ينشأ عن الرغبة في القهر ، اذ يحتاج القاهر الغالب الى من يؤازره ، فيسخر الاتباع لبسط سلطانه ؛ او قد يكون الاجتماع وليد القربى والمصاهرة والزواج ؛ او وليـد الاشتراك برئيس واحد يسوس الامور ويدبر الشؤون ؛ او هو ناشىء عن الاشتراك في الايمان ، او التحالف والتعاهد ، او التشابه في الاخلاق والشيم ؛ او متخلف عن العيش في بوتقة جغرافية واحدة ، او عن تداول اللسان الواحد .

هذه هي أهم اسباب التكوين الاجتماعي . ولننتقل الآن الى موجز ما ذكره

في انواع الاجتماع ، وتنظيم المدينـــة ، وخصال رئيسها ، ومزايا سكانها ؛ وفي مضادات المدينة الفاضلة .

المجتمعات البشرية . – وهي على نوعين : كاملة وناقصة ؛ والكاملة ثلاثة : الأكبر وهو المعمورة بكاملها ؛ والأوسط وهو اجتماع أمة في جزء من الأرض ؛ والأصغر وهو اجتماع أهـل المدينة في جزء من الامة . والناقصة اربعة هي : القرية ، والحلة ، والسكّة ، والمنزل .

أ – تنظيم المدينة : ان الغرض من الاجتماع هو بلوغ السعادة الحقيقية ، والامة التي تتعاون مدنها على نيل السعادة هي الامة الفاضلة ، وهي أشبه شيء بالبدن التام الصحيح الذي تتعاون اجزاؤه على تتميم الحياة . وكل اعضائه، على تعاونها، مختلفة متفاوتة بالفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد له الرئاسة – هو **القلب** ؛ وفيها اعضاء تقرب مراتبها منه ، وأخرى تأتمر أوامرَ هذه . والرئيس في المدينة بمثابة القلب في البدن ، او واجب الوجود في مبـــدإ الفيض . وهو يرئس ولا يؤمر ، وما تزال افراد المدينة تأتمر امرته ، ويذعن الأدنى منهم للأعلى ، حتى ينتهي الامر الى جماعة يقومون بافعالهم نزولاً على رغبة من تقدمهم ، يخدِمون ولا يُخدَمون .

ولذا انقسم السكان طبقات ومراتب يوزع فيها العمـــل بحسب الكفاءات ، وغدا أعضاء المدينة كأعضاء الجسد (بفارق ان تعاون أعضاء الجسم قسري ، وتعاون اعضاء المجتمـــع اختياري) نُظموا مراتب وطبقات مماثلة لطبقات الكائنات من أخسها الى أرفعها .

ب – رئيس المدينـة : وهو بنسبة القلب الى الاعضاء، ونسبة السبب الاول الى الموجودات . وبه تتعلق المدينة الفاضلة بوجودها وشرائعها وكمالها . لذلك وجب اختياره في مَن هم اهل للقيام بهذه المهمة . ويمتاز الرئيس بخاصتين : **كمال العقل ، وقوة المتخيلة .**

اما كمال العقل ، فبحيث تكون قوة الادراك فيه تامـة ، فيفيض عليه العقلُ الفعّالُ المعقولاتِ . وما يزال يفيض عليه صوراً يجردها من المادة، فصور المجردات

العقلية ، فصور المعقولات المفارقة ، حتى يصير عقلاً مستفاداً ؛ وعندها يدرك كل المجردات ويصبح فيلسوفاً .

واما قوة المتخيلة ، فبحيث يدرك الرئيس المحسوسات والمعقولات دون ان ينصرف مع العقل الى المعقولات ، ومع الحس الى المحسوسات انصرافاً كاملاً ، بل يفعل فعله الخاص به ، فيفيض عليه العقل الفعّال صور الجزئيات ، ويرسم له حوادث الماضي والحاضر والمستقبل ، فيكون نبياً . وهكذا تجتمع للرئيس خاصّتا الفلسفة والنبوة .

والفارابي لا يكتفي بجعل رئيسه نبيّاً وفيلسوفاً معاً ، وانما يضفي عليه الصفات التي اضفاها افلاطون على رئيس جمهوريته ، فيحلّيه باثنتي عشرة خصلة[٣٢] ، فاذا هو : « سليم البدن ، جيد الفهم والفطنة ، جيّد التصور ، حسن العبارة ، محبّاً للتعليم والاستفادة ، غير شره ، محبّاً للصدق ، غير صعب القياد ، غير لجوج في العدل ، قوي العزيمة ، جسوراً ، مؤاتياً لكل ما يراه حسناً جميلاً » . واذا تعذّر وجود هذه الصفات كلها في رجل واحد ، ووجدت في اثنين ، فليكونا حاكمين معاً ، او في ثلاثة فليحكموا جميعاً ، على شرط ان تكون **الحكمة في شخص واحد** ، فان خلت المدينة من الفلاسفة غمرها الجهل وآذنت بالانهيار .

ج – سكان المدينة : ينبغي ان يكون اعضاؤها عالمين ، عاملين ، خاضعين ، منظمين بحسب كفاءاتهم الطبيعية ، وبحسب حاجات الامة . فان لم يتعلم الشعب التنسيق مُنيت المدينة بخلل ؛ إذ التنسيق اثر الهي نراه في مظاهر الكون . واشترط فيهم الالمام بطائفة من المعارف : كمعرفة السبب الاول ، والعقول المفارقة ، والنواميس ، والجواهر السماوية ، والاجسام الطبيعية ، والفيض ، والانسان ، وعلاقته بالعقل الفعّال ، ومعرفة الرئيس الاول ، وشروط المدينة الفاضلة ، والمدن المضادة لها ، ومصير سكانها بعد الموت . والفلاسفة يعرفون كل ذلك بالحقيقة ، اما العامة فلا يدركونه الا بالمجاز والامثال . فكأنما يعني ان يكون سكان المدينة فلاسفة ايضاً .

٣٢ – هي ايضاً من قبيل ما توخاه الفقهاء في المرشح للخلافة .

ومتى تسنى لأهــــل المدينة ان يدركوا العقول المفارقة والشرائع الطبيعية ، تأصلت فيهم ملكتان شريفتان : « ملكة العلم » و « ملكة الفضيلة » . وبالعلم والفضيلة تتم السعادة في هذه الدنيا كما تتم في الآخرة ، لان العلم الصحيح يُعتقهم من اغلال المادة ، فيكوّن اهل المدينة الفاضلة مدينة في السماء سعيدة .

مضادات المدينة الفاضلة . – حتى اذا تفككت اواصر اهل المدينة الفاضلة ، وزالت الحكمة عنهم ، نشأت مدن عديدة مضادة للمدينة المثلى منها[٣٣] :

أ – المدينة الجاهلة : وهي التي لم يدرك اهلها السعادة الحقيقية ، فتلهّوا عنهـــا بشؤون الجسد . وجعلهـــا على انواع : « المدينة الضرورية » ويقتصر اهلها على الضروري من العيش ؛ و « المدينة البدّالة » ويرى اهلها السعادة في المــــال ؛ و « مدينة الكرامة » واهلها يطمحون الى المجد والشهرة ؛ و « مدينة الخسة والشقوة » ورائد اهلها التمتع باللذة وايثار المزاح واللهــــو ؛ و « مدينة التغلّب » واهلها يرغبون في البطش والغلبة ، والسيطرةُ قوام سعادتهـــم ؛ و « المدينة الجماعية » واهلها رهن اهوائهم ، احرار لا يرتدعون عن فنون التجاوز .

ب – المدينة الفاسقة : واهلها عرفوا الحقيقة وادركوا صور المعقولات ، واقروا بوجود الله ، ولكنهم لم يطبّقوا معتقداتهم على اعمالهـــم ، فانغمسوا في الشهوة ، واستطابوا الحرية والمجد ، فكانت اعمالهم كأعمال اهل المدينة الجاهلة .

ج – المدينة المتبدلة : وقد كانت فاضلة في آراء اهلها وافعالهم ، ثمّ تسرّب اليها الضلال ، فتاهت في الفاسد المذموم بعد ان غيّرت اعتقاداتها .

د – المدينة الضالة : وهي صاحبة الاعتقاد الفاسد بالله والعقول . رئيسها ضالّ مخادع ، يوهم الناس انه صاحب وحي .

آراء اهل المدينة الجاهلة . – وكأنما استمد الفارابي اوصافه لهـــذه المدن الفاسدة من الحياة ، فجاء وصفه للقهر والقوة وتنازع البقاء اكمل من وصفه للمدينة

---

٣٣ – يشبه ان يكون المقصود بهذه المدن بعض الفرق المعاصرة نظير الخوارج او الصوفية او الدهرية ، الخ ...

الفاضلة المثالية، واقرب الى الواقعية. ومن اهم الخصائص التي اشار اليها سنّة تنازع البقاء : ذلك ان اهل المدينة هذه اشبه بجماعة الوحش : يسطو قويّهم على ضعيفهم، والبقاء فيهم لصاحب الغلبة، والسعادة للمنتصر؛ اما الضعيف فيُجتثّ ويضمحلّ. ولذا كانت السعادة قائمة على العدل ، وكانت سعادة اهل هــــذه المدينة بالتغلب والقهر ، فنتج عنه ان العدل عندهم هو القوة والقهر ، وان المدينة القاهرة هي العادلة ، ولذا كان القاهر في نظرهم هو صاحب العدل .

ثم يقوم فيهم بطلٌ قوي ، فيخضع اناساً مستعبدين ، ويستخدمهم لاخضاع آخرين ، فيذعنون لرئيس واحـــد ، ويتحالف الجميع على جمع الثروة وتحصيل اللذة . على انهم يختلفون في الرابطة التي تجمعهم ، فمنهم من يقول بان الرابطة تكون بالتفرع عن اب واحد، ومنهم من يقول بالتصاهر ، او التشابه في الاخلاق، او الاشتراك في اللغة ، او الاشتراك في السكن .

مدينة الفارابي وجمهورية افلاطون . – يتحصل من ذلك كله ان بين افلاطون والفارابي مواطن اتفاق ومواطن افتراق ، ولئن دلت الأولى على مدى تأثر الفارابي بافلاطون ، فان الثانية تدل على شديد تأثره بالبيئة الاسلامية في زمانه . فمن أبرز مواطن الاتفاق قولهما بما يلي :

- ان الاجتماع طبيعي وهو وليد التعاون ؛
- ان اعضاء المجتمع كأعضاء الجسد او كقوى النفس ؛
- ان توزيع العمل ينبغي ان يكون حسب الكفاءة ؛
- ان الحكم ينبغي ان يكون وقفاً على الفلاسفة ؛
- تعليم الشعب النواميس بقدر ما تتحمل عقولهم ؛
- خصال الرئيس العقلية منها والخلقية والجسدية ؛
- العمل على تحقيق العدالة من اجل بلوغ السعادة .

ومن أهم مواطن الاختلاف ما يلي :

- اغفل الفارابي كيفية التطبيق وكيفية تدارك الفساد ، اما افلاطون فقد اشار الى كيفية بناء الجمهورية المثلى ؛

- رئيس جمهورية افلاطون فيلسوف مختبر، ورئيس مدينة الفارابي فيلسوف ونبيّ معاً ؛
- افلاطون يرى شيوعية الملك والاولاد والنساء، ولم يتعرض الفارابي لها لانها تتنافى والشرع الاسلامي ؛
- افلاطون يتكلم عن الجمهورية المثلى، والفارابي يتبع نظام المدينـــة الفاضلة بوصف لشؤون المدن غير الفاضلة .
- ينظم افلاطون طبقات الجمهورية بحسب قوى النفس، ويجعلها الفارابي كأعضاء الجسد، او كنظام الفيض الفلسفي ؛
- افلاطون اختار رئيسه من طبقة الحكام، اما الفارابي فلا يحصره في طبقة معينة .

وعلى الجملة فان النزعة المثالية في اجتماعه هي الغالبة . إنه استعرض عدداً من آراء اهل هذه المدينة، ولكنه لم يظهر كيفية تكوينها ؛ فجاء كلامه بعيداً عن الواقع، مغموراً بوهم المجردات، مربوطاً بعالم العقول المفارقـــة، مرتكزاً على معرفة فلسفية تعم المجتمع الكامل الذي هو المعمور بأسره !

جملة القول

يصح اعتبار الفارابي منشىء الفلسفة العربية بالمعنى **الموسوعي** اليوناني **المنظم**، اذ ترى بعض اجزاء فلسفته ممسكاً ببعض في هرمٍ كوني رأسه الله وقاعدته الوجود الارضي المحسوس، وكل ما هو أعلى يسيّر ما هو ادنى . وبان لك كيف ان هذه الحلقات مرتبطة ما بينها في فلسفة **عقلية مثالية** : اذ ان العقل في كل مكان اساس لكل وجود صحيح ؛ فالله عقلٌ، وعن العقل الاول فاضت الكثرة الكونية ؛ والعقل الفعّال اساس الوجود الارضي والسياسة والاخلاق، ورئيس المدينة عقل؛ ومعرفة العقول المفارقة رائد اهل المدينة الفاضلة، وسبيل الخير والحقّ والسعادة. وهكذا يغدو الكون باسره امتداداً لإله هو بالدرجة الاولى عقل وفكر .

ويتضح ايضاً ان الفارابي ملتقى الفكر اليوناني ؛ يقتبس عن ارسطو حيناً، ثم يفترق عن ارسطو بالايمان فيعتصم بأفلوطين . فكلما أعوزته متطلبات العقل ؛

لجأ الى المعلم الاول؛ أو أعوزته مقتضيات الروح والايمان، مال الى الاسكندرانيين؛ يأخذ عن ارسطو نظرية المعقول، ثم يرتهنها بنظرية الفيض الاسكندرانية؛ يبتني السعادة على دعامة عقلية هي اصل الاخلاق، ثم يشتق لها خصائص شبيهة بالنشوة التي غمرت كتاب التاسوعات. ولذا رأى «رينان» ان فلسفة الفارابي ارسطية، ورأى غيره انهـــا اسكندرانية؛ والاحرى ان يقال بأنها ارسطية اسكندرانية، لا هي هذه ولا هي تلك. ذلك ان الفارابي لم يقف عند حد الجمع والتوفيق، بل قد اثار قضايا فكرية هي من مستلزمات الحياة العقلية في الاسلام. أما كانت فكرة التوفيق بين الفلسفة والشريعة بنقطة انطلاقه ومحط رحاله؟ ألم تكن مسألة التوحيد والنبوة من أهم المسائل التي عالجها؟

وبَعد، فقــــد وضع الفارابي الركائز الفكرية الاولى في فلسفة عربية منظمة متماسكة الاجزاء، بخلاف ما هي الحال مع الكندي؛ وما من قضية ذات شأن أثيرت في الفلسفة العربية من بعده إلا وقعتَ على بذورها لديه؛ يستنفدها حيناً فلا يُعاد النظر فيها، او ينثرها سراعاً فيتبسط فيها من جاء بعده. فهو مكوّن الفلسفة العربية بمعناها الحصري، والمقدمة التي انطلق منها ابن سينا ليفهم الفلسفة الاغريقية، ويعالج المعضلات الفكرية التي أثارتها تعاليم استاذه، فعدّ فكره لذلك امتداداً لفكر الفارابي وتتمة طبيعية له.

نصوص مختارة

من احصاء العلوم

في منافع علم المنطق

جاء الفارابي في طليعة فلاسفة العرب ، فشعر لدى تحقيق المسائل بالحاجة الماسة الى علم المنطق، فأولاه عناية خاصة، واشتهر بالاشتغال به فلقّب بـ «المعلم الثاني» على اعتبار ان ارسطو كان معلم المنطق الاول . وقد اوضح الفارابي في كتاب «احصاء العلوم» اغراض علم المنطق ، وبين منافعه ، وبسط قضاياه وانواع قياساته ، فاخترنا من ذلك ما يلي :

اغراض المنطق .

صناعةُ علمِ المنطق تُعطي جملةَ القوانينِ التي شأنُها ان تُقوّم العقلَ، وتسدد الانسان نحو طريقِ الصواب ، ونحو الحقّ في كل مـــا يمكنُ ان يُغلط فيه من المعقولات ، والقوانينِ التي تحفظهُ وتحوطهُ من الخطإ والزلـــلِ والغلطِ في المعقولات ، والقوانين التي يُمتحنُ بها في المعقولات ما ليس يؤمنُ ان يكونَ قد غلطَ فيه غالطٌ [٣٤] . وذلك ان في المعقولات اشياء لا يُمكنُ ان يكونَ العقلُ غلطَ فيها . وهي التي يجدُ الانسانُ نفسَهُ كأنها فُطِرَتْ على مَعرفتِها واليقين بها [٣٥] مثل أنّ الكلّ اعظمُ من جزئهِ ، وأنّ كلَّ ثلاثةٍ فهو عدد مُفرد . . .

٣٤ – يشير هنا الى الحاجة الماسة الى علم المنطق في الاحكام التي تبنى على قضايا سابقة ، ولا يؤمن فيها من الوقوع في خطإ القياس .

٣٥ – المقصود هنا هو البديهيات ، او المعقولات الضرورية ، ومنها يبتدىء القياس لينتهي الى الحكم الحق .

ففي ذلـــك . . . يضطرُ الانسانُ الذي يلتمسُ الوقوفَ على الحق اليقينِ في مطلوباته كلها الى قوانينِ المنطقِ .

وهذه الصناعةُ تناسبُ صناعة النحو ؛ وذلك ان نسبة صناعة المنطقِ الى العقلِ والمعقولات، كنسبة صناعة النحو الى اللسان والالفاظ. فكلُّ ما يُعطيناهُ علمُ النحو من القوانينِ في الالفـــاظ ، فان علمَ المنطقِ يعطينا نظائرها في المعقولات [36] .

وايضاً فان القوانينَ المنطقيةَ التي هي آلاتٌ ُيمتحنُ بها في المعقولات ما لا يؤمَن ان يكون العقلُ قد غلِطَ فيه، او قصّر في إدراك حقيقته، تشبه الموازين والمكاييلَ التي ُيمتحن بها ، في كثيرٍ من الاجسامِ ، ما لا ُيؤمنُ ان يكون الحس قد غلِطَ او قصَّر في ادراك تقديره[37] .

موضوعات المنطق .

واما موضوعاتُ المنطق . . فهي المعقولاتُ من حيثُ تدلُّ عليها الالفاظ ، والالفاظ من حيث هي دالةٌ على المعقولات [38] . وذلك ان الرأي انما نصححهُ عند انفسنا بان نتفكر ونـُرَوّي ونقيم في انفسنا اموراً ومعقولاتٍ شأنها ان تصحّحَ ذلك الرأي ؛ ونصحّحُه عنـــدَ غيرنا بان نخاطبَهُ باقاويل نـُفهّمه بها الامور والمعقولات التي شأنها ان تـُصحّح ذلك الرأي .

وليس يمكنُ أن نصحّح ايّ رأيٍ اتفق بايّ معقولاتٍ اتفقتْ ، ولا ان نوجد تلك المعقولات بايّ عددٍ اتفق، ولا باي احوال وتركيبٍ وترتيب اتفق ؛ بل نحتاجُ في كل رأي نلتمسُ تصحيحه الى امورٍ ومعقولات محدودة ، والى ان

٣٦ - ٣٧ - يجعل نسبة الاقيسة المنطقية الى الحقائق كنسبة قواعد اللغة الى التعبير الصحيح، وكنسبة الموازين والمكاييل الى الموزونات والمكيلات .

٣٨ - اي : ان المنطق يعالج الفكرة من جهة : كيف يعبر عنها تعبيراً صحيحاً ، ويعالج من جهة اخرى التعبير : كيف يكون بحيث تصبح دلالته على المعنى صحيحة .

يكون بعددٍ ما معلوم، وعلى احـوالٍ وتركيب وترتيب معلوم [٣٩] ... فلذلك نُضطرّ الى قوانينَ تحوطنا في المعقولات، وفي العبارة عنها [٤٠]، وتحرسنا مـن الغلط فيها ...

انواع القياس .

وذلك ان انواعَ القياسِ، وانواع الاقاويل التي يُلتمس بهـا تصحيح رأي مطلوب، في الجملة خمسةٌ : برهانيـة، وجدلية، وسوفسطائية، وخطبية، وشعرية .

أ - فالبرهانية: هي الاقاويلُ التي شأنُها ان تفيـدَ العلمَ اليقين في المطلوب الذي نلتمسُ معرفتَهُ، سواء أستعملها الانسانُ في مـا بينه وبين نفسِه، في استنباط ذلك المطلوب، او خاطب بها غيرَه، او خاطبهُ بها غيرُه في تصحيح ذلك المطلوب ؛ فانها في احوالها كلها شأنها ان تفيدَ العلم اليقين [٤١] : وهـو العلم الذي لا يمكن اصلاً ان يكون خلافُه، ولا يمكن ان يرجعَ الانسان عنه، ولا ان يعتقد فيه انه يمكن ان يُرجع عنه ؛ ولا تقع عليه فيه شبْهةٌ بغلطةٍ ولا مغالطة تزيله عنه، ولا ارتيابٌ ولا تُهمةٌ له بوجهٍ ولا سببٍ [٤٢] .

ب - والاقاويل الجدلية : هي التي شأنها ان تُسْتَعْمَلَ في امرين : احدهما ان يلتمس السائـل بالاشياء المشهورة التي يعرفُ بها جميع الناس غلبةَ المجيب في موضوع يضمن المجيبُ حفظهُ او نُصرَتهُ ... والثاني في ان يلتمس بها الانسان ايقاع الظنّ القوي في رأيٍ قصدَ تصحيحه، إما عند نفسه واما عند غيره، حتى يُخيَّل انه يقين من غير ان يكون يقيناً [٤٣] .

٣٩ - يريد : ان الاستدلال على صحة رأي او فساد آخر، لا يكون برجم الكلام كيفما اتفق، بل باختيار التعابير وبناء الاقوال والاحكام على نحو معين ينتهي الى الغاية المرومة .

٤٠ - في العبارة عنها : في التعبير عنها .

٤١ - يريد : ان القياس البرهاني يفيد في نقد الانسان لرأيه الخاص، وفي نقده لرأي سواه، اذ ينتهي بها على كل حال الى اليقين .

٤٢ - يعرف العلم اليقين بانه ما لا يخالجه ريب ولا يخطر لصاحبه ان يعود عنه .

٤٣ - يقسم الاقوال الجدلية قسمين : ما غايته حمـل الناس على رأي لا يراه الناس، وما غايته ادخال الشك في امر يراه الغير صحيحاً .

ج – والاقاويل السوفسطائية : هي التي شأنها ان تغلّط وتضلّل وتلبّس وتوهم في ما ليس بحقّ انه حقٌ ، وفي ما هو حقٌ انه ليس بحق ، وتوهم من ليس بعالم انه عالم ناقد ، وتوهم في من هو حكيم عالم انه ليس كذلك . وهذا الاسم ، اعني «السوفسطائية »، اسمُ المهنة التي بها يقدر الانسان على المغالطة والتمويه والتلبيس بالقول والايهام، إمّا في نفسه انه ذو حكمٍ وعلم وفضل، او في غيره انه ذو نقص، من غير ان يكون كذلك في الحقيقة ، وإما في رأي حق انه ليس بحق ، وفي ما ليس بحق انه حق ؛ وهو مركّب في اليونانية من « سوفيا » وهي الحكمة ، ومن « اسطس » وهي المموّهة ؛ فمعناه « حكمةٌ مموّهة » ...

د – والاقاويل الخطبية : هي التي شأنها ان يُلتَمس بهـا اقناعُ الانسان في اي رأي كان، وان يميل ذهنُهُ الى ان يسكنَ الى ما يقال له، ويصدق به تصديقاً ما، إما اضعف واما اقوى . فانّ التصديقات الاقناعية هي دون الظن القوي [٤٤]... غير انها على تفاضل اقناعاتها ليس منها شيءٌ يوقع الظنّ القوي المقارب لليقين . فبهذا تخالف الخطابة الجدل في هذا الباب .

ه – والاقاويل الشعرية : هي التي تُؤلّف من اشياء شأنها ان تخيّل في الامر الذي فيه المخاطبة خيالاً ما او شيئاً افضل او احسن . وذلك إمّا جمالاً او قبحاً ، او جلالة او هواناً ، او غير ذلك مما يشاكل هذه ... فان الانسان كثيراً ما تتبع افعالُه تخيلاتِه اكثر مما تتبع ظنَّهُ وعلمَه ، فانه كثيراً ما يكون ظنه او علمه مضادّاً لتخيله؛ فيكون فعله الشيءَ الذي بحسب تخيله لا بحسب ظنه وعلمه [٤٥]... وانما تستعمل الاقاويل الشعرية في مخاطبة انسان يُستنهض لفعل شيء ما باستفزار اليه واستدراج نحوه [٤٦]... ولذلك صارت هذه الاقاويل دون غيرها تُجمّل وتزين وتفخّم ، ويُجعل لها رونقٌ وبهاء ، بالاشياء التي ذُكرتْ في علم المنطق [٤٧] ... فهذه اصناف القياسات والصنائع القياسية . واصنافُ المخاطبات التي تستعملُ

٤٤ – يريد : ان الظن القوي اغلب على العقل من القول الاقناعي .

٤٥ – اي : ان الانسان كثيراً ما ينقاد بخياله وعاطفته لا بعقله وتقديره .

٤٦ – يريد : ان الاقاويل الشعرية تستخدم للاثارة والتوجيه الى جهة معينة بتحريك العاطفة.

٤٧ – يشير الى السبب الذي من اجله تحفل الاقوال الشعرية بالمجاملات ، والغلو في الوصف، والحرص على تزيين الصيغة اللفظية .

لتصحيح شيء ما في الامــــور كلّها هي في الجملة خمسةٌ : يقينيّة ، وظنونية ، ومغلـّطية ، ومقنعة ، ومخيّلة ...

من السياسة المدنية

في المنحى التوفيقي

واجب الوجود.

... ان اول ما ينبغي ان يبتدىء به المرء هو ان يعلم ان لهذا العالم واجزائه صانعاً ، بان يتأمل الموجودات كلها ، هل يجد لكل واحد منها سبباً وعلة ام لا ؟ فانه يجد ، عند الاستقراء ، لكل واحد منها سبباً عنه وجد . ثم ينظر الى تلك الاسباب القريبة من الموجودات[٤٨] ، هل لها أسباب أيضاً أم ليست لها أسباب ؟ فإنه يجد لها أيضاً أسباباً[٤٩]. ثم يتأمل وينظر، هل الاسباب ذاهبة الى ما لا نهاية له ام هي واقفة عنـــد نهاية ، ام بعض الموجودات اسباب للبعض على سبيل الدور[٥٠] ؟ فانه يجد القول بانها ذاهبة الى غير نهاية محالاً ومضطرباً ؛ لانه لا يحيط العلم بما لا نهاية له . ويجد القول بان بعضها سبب للبعض على التعاقب محالاً ايضاً ؛ لانه يلزم من ذلك ان يكون الشيء سبباً لنفسه ، كما انه لو كان الالف سبباً للباء، والباء سبباً للجيم ، والجيم سبباً للالف ، لكان الالف سبباً لنفسه وهو محال . فبقي ان تكون الاسباب متناهية ؛ واقل ما يتناهى اليه الكثير هو الواحد ، فسبب الاسباب موجود ، وهو واحد[٥١] .

....

٤٨ – الاسباب القريبة : يريد بها الاسباب المباشرة .

٤٩ – اي : انه يجد للاسباب المباشرة اسباباً قد اقتضتها ، فهي فاعلة في ما عقبها ومنفعلة عما سبقها : كالنار هي فاعلة لما احرقته ، ومنفعلة عن احتكاك سابق .

٥٠ – اي : ان تتسلسل على صورة دائرة فيكون آخر معلول، علة لاول علة ؛ وهو محال .

٥١ – حصر الاحتمالات في ثلاثـــة : الاول ان تكون سلسلة العلل والمعلولات بلا نهاية . والثاني ان يكون آخرها علة لاولها في حلقة ، والثالث ان تكون ذات نهاية . ثم افسد الاولين واثبت الاخير . واذاً فللعالم سبب واحد هو موجده وخالقه . هــذا ما انتهى اليه الاستقراء الفلسفي ، وهو ما علّمت به الشريعة ، فهما بهذا الاعتبار واحد .

ولما لم يقدر الانسان على معرفة شيء سوى ما شاهده بحواسه، وفهمه بعقله مما شاهده[٥٢] ، لم يجد بدّاً من وصف الباري الذي هـــو سبب الاسباب ، والعبارة عنه[٥٣] بما وجد السبيل اليه من الالفاظ والاوصاف ... وعلم انه لا يلحقه شيء من جميع الاوصاف التي شاهدها وعلمها ، لتفرده بذاته ، ولانه منزه عن كل ما احسه وعرفه[٥٤]، لم يجد طريقاً احسن من ان ينظر الى الموجودات التي لديه؛ فاذا تأملها وجدها صنفين: فاضلاً وخسيساً، ووجد الاليق والاجدر بسبب الاسباب الواحد الحق ، ان يطلق عليه من كلا الصنفين افضلها ؛ مثل : انه رأى الموجود والمعدوم ، وعلم أن الموجود افضل من المعدوم ، فاطلق القول عليه وقال : انه موجود ؛ ورأى الحيّ وغير الحيّ ، وعلم ان الحيّ افضل من غير الحيّ ، فاطلق القول عليه وقال : انه حي؛ ورأى العليم وغير العليم فاضاف اليه العلم ؛ وكذلك جميع الاوصاف[٥٥] . على ان الواجب على كل من يصف الباري بصفة ما ، ان يخطر بباله – مع تلك الصفة – انه بذاته منزّه عن ان يشبه تلك الصفة ، بل هو افضل واشرف واعلى ؛ وانه لا يتهيأ لاحد احاطة العلم به كما هو[٥٦] .

العناية الالهية .

ثم اذا علم هذا الذي وصفناه ، فينبغي ان يتأمل اجزاء العالم كلها ؛ فانه يجد افضلها ما هو ذو نفس ، ويجد افضل ذوي الانفس : الذي له الاختيار والارادة

٥٢ – اي : لما كانت معارف الانسان محصورة في ما بلغه عن طريق الحواس، وعن طريق الادراك العقلي ...

٥٣ – والعبارة عنه : والتعبير عنه .

٥٤ – اي : لما لم يكن باستطاعته ان يصف ما يريد بغير الالفاظ والاوصاف التي تطلق على ما حوله ، وكان الله مغايراً لكل ما حوله ...

٥٥ – اي : اختار من اوصاف الاشياء افضلها ، واطلقه مجازاً على الله ، ولذلك قال : هو موجود ، حي ، عالم ، الخ ...

٥٦ – اي : ينبغي لمن يصف الله بهذه الاوصاف ان يحمل هذه الاوصاف على المجاز، ويتيقن انها لا تفي بذاته ، لان العلم الانساني لا يحيط بها ؛ وهـــو قول بنفي الصفات على ما جاء في تعليم المعتزلة .

والحركة التي عن روية [٥٧] ؛ وافضل ذوي الارادة والحركة عن الروية ، الذي له التميز والفكر والنظر البليغ في العواقب ، وهو الانسان الفاضل .

وأنْ يعلم مع ذلك ان الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً ، فكيف مبدع الطبيعة[٥٨]؟ والباري تعالى ، حيث هو وهب الاختيار والفكر والروية للبرية ، لم يكن ينبغي ان يهمل امرها . وكان من الواجب ، في عدله وصنعه المتقن ، ان ينهج لها منهجاً يسلكونه [٥٩] . ولما كان ذلك واجباً ، لم يكن ينبغي ان يرسل اليها من ليس من طبعها ، لانهم لم يكونوا يقدرون على الاستفهام ممن هو من غير طبعهم[٦٠] . فظاهر ان في الناس وفي عقولهم وقوى نفوسهم تفاضلاً بيّناً ، حتى ان الواحد منهم يفوق بالفن الواحد جميع ذوي جنسه ، ويعجز الباقون عنه ؛ فممكن اذاً ، ان يكون من الناس من يقوى على ان يُوحي الى قلبه بما يعجز ذوو جنسه عن مثله ، حتى يقوم ذلك الواحد بتبليغ ما يُلقى اليه ، ويقدر بتلك القوة وذلك الإفهام ، على تشريع الاحكام ونهج السبل الداعية الى صلاح الخلق ... فاذا ظهر مثل هذا الوجه وتبين امره ، فواجب على كل ذي تميز اتباعه [٦١] .

من تحصيل السعادة

في العلم والتعليم

تنوع مناهج التعليم .

... ان الامم واهل المدن منهم من هو خاصة ، ومنهم من هو عامة ؛

٥٧ – الحركة التي عن روية : يعني بها الحركة الارادية الناتجة عن تدبير عقلي سابق ، تميزاً لها عن الحركة العفوية او الغريزية .

٥٨ – اي : اذا كانت الطبيعة لا تأتي شيئاً الا لحكمة ، فالاحرى ان يكون عمل مبدع الطبيعة مقروناً بغرض حكيم !

٥٩ – اي : ان الله الذي هيأ لعباده الفكر والروية ، واطلق لهم الارادة ، لا بد من ان يشملهم بعنايته ، وهو اعتبار يوجبه عدله الالهي ، وكال عمله السماوي .

٦٠ – يريد : ان هذه العناية استتبعت ارسال التعاليم بلسان القوم ، وعلى يد افراد منهم ، ليتم التفاهم .

٦١ – الاشارة هنا الى الانبياء والشرائع السماوية ؛ وغرضه ان يبين ان الدليل العقلي (الفلسفة) يشهد لصحة الشرائع ويوجب تصديق الانبياء .

والعامـــة هم الذين يقتصرون – او الذين سبيلهم ان يُقتصر بهم – في معلوماتهم النظرية ، على ما يوجبه بادي الرأي المشترك [٦٢] ؛ والخاصة هم الذين ليس يقتصرون في شيء من معلوماتهم النظرية على ما يوجبه بادي الرأي المشترك، بل يعتقدون ما يعتقدونه، ويعلمون ما يعلمونه ، عن مقدمات تـُعُقـّبت غاية التعقـّب[٦٣]. فلذلك صار كل من ظن بنفسه انه لا يقتصر على ما يوجبه بادي الرأي المشترك في الامر الذي ينظر فيه ، ظن بنفسه انه خاصيّ في ذلك الامر ، وبغيره انـه عامي [٦٤]. فلذلك صار الحاذق من اهل كل صناعة يسمى خاصياً ، ولعلمهم انه ليس يقتصر في ما تحتوي تلك الصناعة ، على ما يوجبه بادي الرأي فيها ، بـــل يستقصيها ويتعقـّبها غاية التعقب . . .

فالطرق الاقناعية والتخيلات انما تستعمل – اذاً – في تعليم العامة وجمهور الامم والمدن ؛ وطرق البراهين اليقينية . . . تستعمل في تعليم من سبيله ان يكون خاصياً [٦٥] . . .

وتفهيم الشيء على ضربين ، احدهما ان يُعقـَل ذاته ، والثاني ان يُتخيـّل بمثاله الذي يحاكيه [٦٦] . وايقاع التصديق يكون باحد طريقين : امـــا بطريق البرهان اليقيني، واما بطريق الاقناع؛ ومتى حصل علم الموجودات او تـُعُلـّمت، فان عُقلت معانيها انفسها ، وأوقع التصديق بها على البراهين اليقينية ، كان العلم

---

٦٢ – يقسم الناس في كل امة الى خاصة مستنيرة وعامة ساذجة، ويوجب بشأن العامة اعتبار الشريعة بظاهر نصها . وهو الرأي الذي يشترك فيه جمهور المؤمنين .

٦٣ – اي : ان الخاصة لا تقف عند المدلول الحرفي ، بل تتعقب الامور بالبحث العقلي حتى تنتهي منه الى معرفة برهانية بينة بذاتها .

٦٤ – اي : ان الخاصي ليس ينبغي ان يكون خاصياً في كل موضوع وبكل اعتبار، بل في امر ما فحسب ، ويكون عامياً في ما سواه ؛ وعليه فالخروج عن بادي الرأي المشترك لا يجوز الا للخاصي في الموضوع الذي هو فيه من الخاصة ، اي في موضوع اختصاصه .

٦٥ – يشير هنا الى وجوب ازدواج اسلوب التعليم بحيث يكون تعليم الفئة العامة او الجمهور بالطرق الاقناعية ، اي بالتشبيه والتمثيل والترغيب والترهيب، والتوجيه العاطفي الخطابي اجمالاً ؛ ويكون تعليم الفئة الخاصة، او ارباب البرهان، بالطرق اليقينية، اي بالدليل القاطع والحجة المقنعة.

٦٦ – ان يعقل ذاته : أن يعرف كما هو معرفة موضوعية مجردة ؛ وان يتخيل بمثاله : ان يعرف على سبيل التشبيه والتمثيل بالقصص والحكايات والامثال .

المشتمل على تلك المعلومات « فلسفة » [٦٧] ؛ وما علمت بان تـُخـُيـّلت بمثالاتها التي تحاكيها، وحصل التصديق بما خُيـّل منها عن الطرق الاقناعية ، كان المشتمل على تلك المعلومات تسميه القدماء « ملكة » [٦٨] ... فالملكة محاكية للفلسفة عندهم، وهما تشتملان على موضوعات باعيانها، وكلتاهما تعطيان المبادىء القصوى للموجودات ؛ فانها تعطيان علم المبدإ الاول والسبب الاول للموجودات ، ويعطيان الغاية القصوى التي من اجلها كوّن الانسان ، وهي السعادة القصوى ، والغاية القصوى في كل واحد من الموجودات الأخر . وكل ما تعطيه الفلسفة من هذه ، معقولاً او متصوراً ، فان الملكة تعطيه متخيـّلاً ؛ وكل ما تبرهنه الفلسفة من هذه ، فان الملكة تقنع [٦٩]... وكل ما تعطي الفلسفة فيه البراهين اليقينية ، فان الملة تعطي فيه الاقناعات .

اتساق التعليم وانسجام المعلمين .

فواضع النواميس هـو الذي له القدرة على ان يستخرج ، بجودة فكرته ، شرائطها التي بها تصير موجودة بالفعل وجوداً تـُنال به السعادة القصوى [٧٠] ... ولا يمكن ان يستخرج شرائطها التي يسمو بها نحـو السعادة القصوى او يعقل السعادة القصوى ... دون ان يكون قد حاز قبل ذلك الفلسفة ؛ فاذاً يلزم في من كان واضع النواميس ... ان يكون فيلسوفاً [٧١] . وكذلك الفيلسوف الذي اقتنى الفضائل النظرية ؛ فان ما اقتناه من ذلك يكون باطلاً اذا لم يكن له قدرة

....

٦٧ – اي اذا تمت المعرفة عن طريق الدليل العقلي ، كان العلم الجامع لهذه المعارف فلسفة .

٦٨ – يريد : ان المعرفة الواردة على سبيل الاقناع ترسخ في النفس فتغدو ملكة فيها ؛ ولعل المقصود هنا هو المعرفة الحاصلة بالتعليم الديني ، فيكون الغرض من قوله : « فالملكة محاكية للفلسفة » ، ان الشريعة والفلسفة متفقتان في الجوهر ؛ يعزز ذلك انه سمى : « الملكة » بعد هذا الكلام بقليل « ملة » ، والملة هي الشريعة .

٦٩ – اي : ما تسلك اليه الفلسفة سبيل البرهان ، تسلك اليه الملكة او « الملة » سبيل الاقناع الخطابي .

٧٠ – اي : ان صاحب الشريعة هو الجدير بان يفرغ تلك الحقائق العقلية المجردة في نصوص وتعابير تنقلها الى عالم الواقع وتجعلها سبيلاً لسعادة الانسان القصوى .

٧١ – اي : ينبغي لواضع الشريعة في انجاز مهمته ان يكون قد استوعب بفطرته مبادىء الفلسفة العليا .

على ايجادها في كل ما سواه بالوجه الممكن فيه [٧٢]. وليس يمكن ان يستخرج في المعقولات الارادية احوالها وشرائطها التي بها تكون موجودة بالفعل دون ان تكون له فضيلة فكرية ، والفضيلة الفكرية لا يمكن ان توجد فيه دون الفضيلة العملية ؛ ولا يمكن مع ذلك ايجادها في كل ما سواه بالوجه الممكن فيه الا بقوة على جودة الاقناع وجودة التخييل[٧٣] ؛ فاذاً معنى الامام والفيلسوف وواضع النواميس معنى واحد ، الا ان اسم الفيلسوف يدل منه على الفضيلة النظرية ... وواضع النواميس يدل منه على جودة المعرفة بشرائط المعقولات العملية ، والقوة على استخراجها ، والقوة على ايجادها في الامم [٧٤] ... ومتى حصلت هذه الاشياء النظرية ... مخيّلةً في نفوس الجمهور ... وحصلت الاشياء العملية بشرائطها ... ممكنةً في نفوسهم ... فقد حصلت الاشياء النظرية والعملية تلك ؛ وهذه باعيانها ، اذا كانت في نفس واضع النواميس ، فهي فلسفة ، فاذا كانت في نفوس الجمهور فهي ملكة [٧٥] .

من مبادىء الفلسفة القديمة

في النظام الكوني

مراتب الكائنات .

ان الموجودات على ضربين : احدهما اذا اعتُبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى

....

٧٢ – وكذلك الفيلسوف الذي وعى الحقائق، واكتنه الفضائل ؛ فان استيعابه لها بلا جدوى ان لم تكن له القدرة على نشر هذه الفضائل بين فئات الناس باساليب تناسب فطرهم .

٧٣ – اي : ان الفيلسوف المعلم لا غنى له في تعليمه عن قوة الاقناع وبراعة التمثيل، لاسيما في تعليم الجمهور .

٧٤ – يريد : ان الفيلسوف وصاحب الشريعة والامام في الجوهر واحد ، لكننا نقول « فيلسوفاً » حيث نقصد المعرفة النظرية،و« مشترعاً » حيث المراد تحقيق المبادىء العقلية في تعابه انسانية ، و « اماماً » حيث الاشارة الى الارشاد والتعليم والتوجيه .

٧٥ – يريد : ان هذه المبادىء بعينها تتجلى في نفس صاحب الشريعة كفلسفة ، وتبدو في نفوس العامة من الناس كملكة وعقيدة .

« ممكن الوجود » [٧٦] ؛ والثاني اذا اعتبر ذاته وجب وجوده ، ويسمى « واجب الوجود » [٧٧] . واذا كان ممكن الوجود - اذا فرضناه غير موجود - لم يلزم عنه محال ، ولا غنىً بوجوده عن علة ، واذا وجب صار واجب الوجود بغيره ؛ فيلزم من هذا انه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجـود بغيره [٧٨] ... والاشياء الممكنة لا يجوز ان تمر بـــلا نهاية ، في كونها علة ومعلولاً ، ولا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لا بد من انتهائها الى شيء واجب ، هـــو الموجود الاول [٧٩] . فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم عنه محال ، ولا علة لوجوده ، ولا يجوز كون وجوده بغيره ، وهو السبب الاول لوجود الاشياء [٨٠] . ويلزم ان يكون وجوده اول وجود ، وان ينزه عن جميع انحاء النقص [٨١] . فوجوده اذاً تام ، ويلزم ان يكون وجوده اتم الوجود ومنزهاً عن العلل : مثل المادة والصورة والفعل والغاية [٨٢] .

معنى الابداع .

ووجود الاشياء عنـــه ، لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا ... ولا صدرت

٧٦ - ممكن الوجود : هو الذي ليس له من ذاته ما يقتضي وجوده ، فهو باعتبار ذاته قد يوجد وقد لا يوجد ، ويسمى ايضاً ممكناً بذاته .

٧٧ واجب الوجود : هو الذي علة وجوده من ذاته ، فذاتـــه هي التي تقتضي وجوده ، ويسمى ايضاً واجباً بذاته ، وهو الله وحده .

٧٨ - اي : ان الممكن بذاته . ان لم تطرأ عليه علة ، لا ينجم محال لدى اعتباره غـــير موجود ، فهو ممكن مطلقاً ؛ فاذا نقلته العلة الى الوجود صار « واجباً بغيره » .

٧٩ - اي: ان الممكن بذاته الواجب بغيره في الكون كالعلة والمعلول، لا يتسلسل بغير نهاية، ولا يتصل آخره باوله على سبيل الدور ، بل ينتهي حتماً الى الواجب بذاته .

٨٠ - اي : ان الواجب الوجود الاول لا يجوز اعتبار وجوده بعلة خارجة عن ذاته ، والا جرى التسلسل الى غير نهاية وهو محال ؛ فالواجب الاول واجب بذاته ، وهـــو السبب الاول للكون . وهكذا يستخدم الفارابي نظرية الممكن والواجب للتدليل على وجود الله .

٨١ - ذلك ان افتراض النقص يستتبع طلب الكمال بعلة خارجية ، فاذا صح هذا كان الاول واجباً بغيره لا بنفسه ، وهو خلف .

٨٢ - اي : ان وجوده لا يتم بوسائل خارجة عن ذاته كالمادة والصورة ، ولا بفعل خارجي كالعلة الفاعلة ، فيكون واجباً بغيره ، ولا لغاية خارجية فيكون ناقصاً ، بل هو الموجود وهو العلة وهو الغاية .

الاشياء عنه على سبيل الطبع من دون ان يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها[83] ؛ وانما ظهرت الاشياء عنه لكونه عالماً بذاته ، وبانه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب ان يكون عليه . فاذاً علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه[84] . وعلمه للأشياء ليس بعلم زماني ؛ وهو علة لوجود جميع الاشياء – بمعنى انه يعطيها الوجود الابدي ، ويدفع عنها العدم مطلقاً – لا بمعنى انه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة . وهو علة المبدَع الاول ؛ والابداع هو حفظ ادامة وجود الشيء ، الذي ليس وجوده لذاته ، ادامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدِع[85] . ونسبة جميع الاشياء اليه ، من حيث انه مبدعها ... نسبة واحدة . وهو الذي ليس لافعاله لـمِّية ، ولا يفعل ما يفعله لشيء آخر[86] .

نشأة الافلاك .

واول المُبْدَعات عنه شيء واحد بالعدد وهو « العقل الاول ». ويحصل في المُبْدَع الاول الكثرة بالعرض – لانه ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بالاول – لانه يعلم ذاته ويعلم الاول . وليست الكثرة التي فيه من الاول ، لان امكان الوجود هو لذاته ، وله من الاول وجه من الوجود[87] . ويحصل من العقل الاول – لانه واجب الوجود وعالم بالاول – عقل آخر ؛ ولا يكون فيه كثرة

٨٣ – يريد : ان صدور الكون عنه لم يكن نتيجة لمحاولة فكرية ؛ ولا بدافع تحقيق غرض ، على نحو ما نفعل نحن ؛ ولا هو صادر عنه بحكم الطبع وبغير علم منه او ارادة .

٨٤ – اي : ان مجرد علمه بالكون على النحو الذي اراده ، كان علة لوجود الكون على ما هو عليه .

٨٥ اي : علمه غير حادث في الزمان فيكون وجود العالم به بعد ان لم يكن موجوداً . بل هو دائم ؛ وعليه فايجاد الكون معناه ادامة وجوده ادامة مرافقة للعلم الدائم ، وهو عنده معنى الابداع .

٨٦ – يريد بقوله : ليس لافعاله لمية ، اي لا يقال لِمَ فعل ذلك - لا يسأل عما يفعل ، ولا يفعل ما يفعله لداع خارجي .

٨٧ – اي : ان الكثرة تبدأ في العقل الفلكي الاول، وهي كثرة بالعرض ؛ ذلك انه واجب الوجود بالاول المطلق ، وممكن الوجود بذاته ؛ فوجوده وحده من الاول ، اما امكانه فمن ذاته، وعليه فالكثرة لا تعود منه الى الاول ، لان مصدرها انما هو ذاته لا الاول .

الا بالوجه الذي ذكرناه . ويحصل من ذلك العقل الاول : «الثاني »[٨٨]، بانه ممكن الوجود ، وبانه يعلم ذاته : « الفلك الاعلى » ، بمادته وصورته التي هي النفس . والمراد بهذا ان هذين الشيئين يصيران سبب شيئين : اعني الفلك والنفس[٨٩] . ويحصل من « العقل الثاني » عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الاعلى ؛ وانما يحصل منه ذلك لان الكثرة حاصلة فيه بالعرض ... وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل[٩٠] . ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والافلاك الا على طريق الجملة ؛ الى ان تنتهي العقول الفلكية الى عقل فعّال مجرد من المادة[٩١] ، وهناك يتم عدد الافلاك ... وهذه العقول مختلفة الانواع ، كل واحد منها نوع على حدة ، والعقل الاخير منها سبب وجود الانفس الارضية من وجه ، وسبب وجود الاركان الاربعة بواسطة الافلاك من وجه آخر[٩٢] .

عالم الطبيعة .

ويجب ان يحصل من الاركانِ الامزجةُ المختلفة ، على النسب التي نبينها[٩٣] ، المستعدة لقبول الانفس النباتية والحيوانية والناطقة ، من جهة الجوهر الذي هو سبب لامر اكوان هذا العالم[٩٤] ، والافلاك التي حركتها مستديرة على شيء ثابت

٨٨ – الثاني : العقل الفلكي الثاني .

٨٩ – اي : يصدر من العقل الاول موجودان ؛ الاول يحصل عن كون العقل الاول واجباً بالاول المطلق ، وهو العقل الثاني ؛ والثاني يحصل عن كون العقل الاول ممكناً بذاته ، وهو الفلك الاعلى بمادته التي هي كرته ، وبصورته التي هي نفسه او القوة المحركة له .

٩٠ – اي : ومن العقل الفلكي الثاني يحصل عقل ثالث وفلك ثان ... وهكذا .

٩١ – العقل الفعال هو العقل المؤثر المدبر ؛ وكونه مجرداً عن المادة يعني انه فوق عالم الكون والفساد .

٩٢ – اي : ان العقول والافلاك لا تزال تتسلسل على النحو الذي وصفه الى ان تنتهي الى عقل فعال مجرد ، تنحدر منه نفوس الكائنات الارضية وعناصر الطبيعة الاربعة ؛ وهم يجعلونه في القمر = اقرب الكواكب الى عالم الطبيعة .

٩٣ – الاركان الاربعة هي العناصر الاربعة : التراب والماء والهواء والنار ؛ والامزجة الاربعة هي الطبائع الاربع : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ؛ والمقصود ان طبائع الاشياء هي وليدة النسبة القائمة بين العناصر التي تتكون منها تلك الاشياء .

٩٤ – اي : ان الجوهر (او العقل) الذي يدبر الكائنات في هذا العالم ، يُعد المزيج الناشىء من الاركان الاربعة لقبول نفس ما نباتية او حيوانية او انسانية .

غير متحرك ؛ ومن تحركها ، وممارسة بعضها لبعض على الترتيب ، تحصل الاركان الاربعة[٩٥] . وكل واحد من العقول عالِم بنظام الخير الذي يجب ان يظهر منه . فبتلك الحال يصير سبباً لوجود الخير الذي يجب ان يظهر منه[٩٦] .

والاجرام السماوية ، وان شاركت المواد الاربع في تركيبها من مادة وصورة ، فان مادة الافلاك والاجرام مخالفة لمادة الاركان الاربعة والكائنات ، كما ان صور تلك مخالفة لصور هذه مع اشتراك الجميع في الجسمية ، لان الابعاد الثلاثة فيها مفروضة[٩٧] ...

والاجسام الكائنة من الاركان الاربعة فيها قوى تعطيها الاستعداد للفعل ، وهي : الحرارة والبرودة ؛ وقوى تعطيها الاستعداد لقبول الفعل ، وهي : الرطوبة واليبوسة[٩٨] ؛ وفيها قوى اخرى فاعلة ومنفعلة : كالذوق الفاعل في اللسان والفم ، والشم الفاعل في آلة الشم ؛ وكالصلابة واللين والخشونة واللزوجة . وهذه كلها تظهر من تلك الاربعة التي هي الاولى[٩٩] . والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار ، والشديد البرودة هو الماء ، والشديد الجري هو الهواء ، والشديد الانعقاد هو الارض[١٠٠] . وهذه المواد الاربع التي هي اصول الكون والفساد قابلة

٩٥ – يريد : أن حركات الكواكب المستديرة ، وانتقالها في فلكها ، وتأثير بعضها في بعض ، يعمل في اعداد الاركان الاربعة ؛ واذاً فالذي يتم به تكوّن الاركان ، جملة عوامل : منها نسبة ما فيها من الهيولى والصورة ، وتدبير العقل الفعال ، وحركة الكواكب في افلاكها .
٩٦ – اي : ان كل واحد من العقول الفلكية جادّ في تدبير عالمه على خير ما يكون ، ولذلك نجد النظام التام والحكمة البالغة يتحققان في عالمه .
٩٧ – يريد : ان اجرام الافلاك وان كانت مكونة من هيولى وصورة كسائر الكائنات الطبيعية ، فمادتها ليست من العناصر الاربعة ؛ وهي وان شاركتها في الابعاد الثلاثة (الطول والعرض والعمق) ، الا انها مكونة من مادة اثيرية لا من العناصر الاربعة .
٩٨ – يشير الى الطبائع الاربع ، او الامزجة الاربعة كما يسميها هنا ، فيذكر ان الحرارة والبرودة طبيعتان فاعلتان في الكائن ، تعدانه للتأثير في غيره ؛ وان الرطوبة واليبوسة طبيعتان منفعلتان فيه ، تعدانه لتلقي الفعل .
٩٩ – يريد : ان هذه الطبائع الفاعلة والمنفعلة ، وما لحق بها ، انما هي متخلفة عن الاركان الاربعة ، وهي العناصر الاصلية التي تكوّن منها كل محسوس في الطبيعة .
١٠٠ – يقول في رد الطبائع او الامزجة الى الاركان او العناصر : ان مرد الحرارة الى النار ، والبرودة الى الماء ، والانسياح الى الهواء ، والانعقاد او التكتل الى التراب .

لاستحالة بعضها الى بعض . والاشياء الكائنة الفاسدة التي تظهر انما تظهر من الامزجة التي تظهر فيها على النسب المختلفة التي تعطيها الاستعداد لقبول الخِلَق المختلفة التي بها قوامها[١٠١] . وتظهر من هذه الصور الكيفيات المحسوسة ، وهذه الكيفيات يبطلها ويخلفها غيرها ، والصور باقية بحالها . وما يحصل من الامزجة الاربعة تبقى قواها وصورها ولا تفسد[١٠٢] .

ماهية النفس وقواها :

وحقيقة المزاج هو تغير الكيفيات الاربع عن حالها ، وانتقالها من ضد الى ضد ؛ وتلك هي الناشئة من القوى الاصلية ، وتأثير بعضها في بعض ، حتى تحصل كيفية متوسطة[١٠٣] – حكمة الباري تعالى في الغاية – لانه خلق الاصول ، واظهر منها الامزجة المختلفة ، وخص كل مزاج بنوع من الانواع ، وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال ؛ وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة[١٠٤]. ولكل نوع من النبات نفس هي صورة ذلك النوع ، ومن تلك الصورة تظهر القوى التي تبلغ بذلك النوع كمالاً بالآلات التي بها تفعل[١٠٥] . وحال كل نوع من انواع الحيوان على هذا.

١٠١ – يريد : ان العناصر الاربعة يستحيل بعضها الى بعض او يمتزج بعضها ببعض؛ وبحسب نسبة الاستحالة والامتزاج تكون الطبائع . وبحسب تفاعل الطبائع يكون تنوع المواد ، واستعدادها لتكوين المخلوقات على انواعها .

١٠٢ – اي : ان تلك الطبائع تقرر اشكال المحسوسات واجرامها ، وهذه الاشكال والاجرام في تكون وانحلال دائم ، في حين ان العناصر والطبائع باقية ؛ انما تتوالى عليها اجناس المخلوقات وانواعها وافرادها .

١٠٣ – اي : ان الطبائع الناجمة عن العناصر لا تزال في تحول وتفاعل ، الى ان تستقر على وضع متوسط يتقرر به نوع الكائن .

١٠٤ – اي : ان الله سبحانه نوّع الموجودات بان جعل امزجتها على درجات متفاوتة من الاعتدال والكمال ، وجعل اقربها الى الاعتدال مزاج البشر حتى يتقبل القوة العاقلة .

١٠٥ – يريد : ان نفس النبات ذات قوى تتعين بحكم درجة اعتدال طبيعته ، ولكل نوع من النبات نفس هي قوام ذلك النوع يقررها نصيبه من اعتدال الطبيعة النباتية ؛ وكذلك نفس الحيوان ، فهي ذات قوى تتعين بحسب درجة اعتدال طبيعته (وهي اكثر اعتدالاً من النفس النباتية) ، ولكل نوع من الحيوان نفس هي قوامه يقررها نصيبه من اعتدال الطبيعة الحيوانية ؛ وكل نفس مجهزة باعضاء تحقق بها وظيفتها .

وللانسان – من جملة الحيوان – خواص : بأن له نفساً تظهر منهـا قوى بها تفعل افعالها بالآلات الجسمانية ؛ وله زيادة قوة بأنْ يفعل لا بآلة جسمانية، وتلك « قـــوة العقل »[106]. ومن تلك القوى : الغاذية والمربية والمولدة[107]، ولكل واحدة من هذه قوة تخدمها. ومن قواها المدركة القوى الظاهرة : الاحساس ؛ والباطنة : المتخيلة، والوهم، والذاكرة، والمفكرة؛ والقوى المحركة : الشهوانية، والغضبية، والتي تحرك الاعضاء[108]. وكل واحدة من هذه القوى التي ذكرناها تفعل بآلة. ولا يمكن الا كذلك ؛ وليس ولا واحدة من هذه القوى بمفارقة[109].

ومن هذه القوى : « العقل العملي »، وهو الذي يستنبط ما يجب فعله من الاعمال الانسانية. ومن قوى النفس : « العقل العلمي »، وهو الذي يتم بـــه جوهر النفس، ويصير جوهراً عقلياً بالفعل[110]. ولهذا العقل مراتب : يكون مرة عقلاً هيولانياً، ومرة عقلاً بالملكة، ومرة عقلاً مستفاداً[111]. وهذه القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط ليس بجسم، ولا يخرج من القوة الى الفعل،

١٠٦ - يريد : ان للانسان ايضاً نفساً ذات قوى يقررها نصيب تلك النفس من اعتدال الطبيعة. ولما كانت طبيعة الانسان وافرة الاعتدال، كان لنفسه – الى جانب القوى التي تحقق اغراضها بواسطة الاعضاء الجسمية – قوة تعمل بغير اعضاء متوسطة، هي قوة العقل.

١٠٧ – المقصود بالقوة المربية : القوة المنمية التي بها يزيد حجم الكائن وجرمه.

١٠٨ – يعدد هنا القوى المدركة التي تستخدم الاعضاء فيقسمها الى قسمين : ظاهرية وهي الحواس الخمس ؛ وباطنية وهي الخيال والوهم والتذكر والتفكير ؛ ثم يعدد القوى المحركة، اي : التي تدفع الى الحركة وهي الشهوية والغضبية.

١٠٩ – يقول : ان هذه القوى بجملتها تحقـــق وظائفها بوساطة اعضاء جسمية ؛ وقوله : ليست من القوى المفارقة، اي ليست من الجواهر التي لا تفتقر في وجودها الى مادة، والتي هي تابعة لعالم الطبيعة.

١١٠ – يذكر هنا القوى النفسية التي تدرك بدون توسط الاعضاء الجسمية ومنها « العقل العملي »، وهو القوة العملية التي تهيء للعقل ان يستنبط التدابير لتحقيق اغراضه ؛ و « العقل العلمي » وهو القوة النظرية التي تدرك الحقائق المجردة وتستوعب الكليات.

١١١ – اي : ان هـــذا العقل الذي هو جوهر، انما يكون اولاً عقلاً هيولانياً اي عقلاً بالقوة، فاذا تلقى المؤثرات واستجاب لها غدا عقلاً بالملكة، يدرك الأمور ويميز بينها بالمقارنة ؛ فاذا قوي على تجريد الاعتبارات من ملابساتها المادية، نظير استخراج النواميس من الاحداث الطبيعية، وتجريد فكرة العدالة والخير من الفعل العادل والخير، وتمكن من استنباط التدابير التي تحصل بها السعادة العقلية، غدا عقلاً مستفاداً.

ولا يصير عقلاً تامّاً الا لسبب عقل مفارق ، وهو العقل الفعّال الذي يخرجه الى الفعل [١١٢]... وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن ، وليس فيه قوة قبول الفساد ؛ وهو جوهر أحدي ، وهو الانسان على الحقيقة [١١٣]. وله قوى تنبعث منه في الاعضاء ؛ وظهوره من واهب الصور يكون عند ظهور الشيء الصالح لقبوله وهو البدن ، فحينئذ يستحق الظهور [١١٤].

مآل النفس :

ولا يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول افلاطون ، ولا يجوز انتقال النفس من جسد الى جسد كما يقول التناسخيّون . وللنفس بعد موت البدن سعادات وشقاوات ، وهذه الاحوال متفاوتة للنفوس ، وهي امور لها مستحقة ، وذلك لها بالوجوب والعدل [١١٥]... والتوفيق في الامور بيد الله تعالى ، وكلٌّ ميسر لما خلق له .

وعناية الله تعالى محيطة بجميع الاشياء ، ومتصلة بكل احد ؛ وكل كائن فبقضائه وقدره ؛ والشرور ايضاً بقدره وقضائه ، لان الشرور على سبيل التبع للاشياء التي لا بد لها من الشر [١١٦]. والشرور واصلة الى الكائنات الفاسدة ،

---

١١٢ – اي : ان هذا العقل جوهر غير مركب ، وما هو من مادة هذا العالم ؛ وتدرجه من عقل هيولاني الى عقل مستفاد انما هو بفعل عقل مفارق ، اي من خارج عالم الطبيعة ، هو العقل الفعال القائم في فلك القمر ، والذي يدبر عالم الطبيعة بامر الله تعالى .

١١٣ – اي : ان هذه القوة العاقلة في الانسان هي جوهر لا يفنى بفناء البدن ، ولا هو عرضة للفساد والانحلال ، وهو جوهر الانسان وحقيقته .

١١٤ – اي : ان هذا الجوهر (العقل) انما يتصل بجسم الانسان لدى اكتمال تكوينه واستعداده لقبوله ، حينئذ يفيضه واهب الصور (العقل الفعال) على ذلك الجسم ، ثم انه يمكث فيه ما دام الجسم صالحاً لبقائه فيه ، فاذا اعتوره الفساد فارقه . فهو اذاً يجعل الخلود للعقل وحده .

١١٥ – اي : ان نصيب النفوس من السعادة او الشقاوة متفاوت بحسب استحقاقها ، وبموجب العدالة الالهية .

١١٦ – اي : ان الشر يسمى كذلك بالنسبة الى شيء معين ، وهو من حيث الغاية خير لان به يتحقق الخير ويتميز ، مثال ذلك ان الاذى شر خاص بالنسبة الى المعتدي ، ولكنه « شر » لا بد منه في تحقيق الخير العام .

وتلك الشرور محمودة على طريق العرض ، اذ لو لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة [117] .

من آراء اهل المدينة الفاضلة

في المجتمع الفاضل

ضرورة الاجتماع والتعاون .

كل واحد من الناس مفطور على انه محتاج في قوامه ، وفي ان يبلغ افضل كمالاته ، الى اشياء كثيرة لا يمكنه ان يقوم بها كلها هو وحده ، بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه [118]... فلذلك لا يمكن ان يكون الانسان ينال الكمال الذي لاجله جعلت له الفطرة الطبيعية ، الا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين ، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج اليه في قوامه ؛ فيجتمع مما تقوم به جملة الجماعة لكل واحد ، جميع ما يحتاج اليه في قوامه ، وفي ان يبلغ الكمال .

ولهذا كثرت اشخاص الانسان ، فحصلوا في المعمورة من الارض ، فحدثت منها الاجتماعات الانسانية : فمنها **الكاملة** ، ومنها **غير الكاملة** . والكاملة ثلاث : عظمى ووسطى وصغرى ؛ فالعظمى : اجتماع الجماعة كلها في المعمورة ، والوسطى : اجتماع امة في جزء من المعمورة ، والصغرى : اجتماع اهل مدينة في جزء من مسكن امة . وغير الكاملة : اهل القرية ، واجتماع اهل المحلة ، ثم اجتماع في منزل [119] ...

١١٧ – يريد : ان دوام الخيرات يقتضي وجود الشر العارض . فالشر العارض سبيل الى الخير .

١١٨ – في قوامه : في ما هو ضروري لحياته ؛ ان يبلغ افضل كمالاته : ان يحقق خير اهدافه الانسانية ؛ والكمال : الملكة الطبيعية .

١١٩ – المقصود بالمجتمع الكامل ذلك الذي يفي بحاجات اهله ، وبالناقص ما يفتقر في استكمال حاجاته الى مجتمع آخر .

فالخير الافضل والكمال الاقصى انما ينال اولاً بالمدينة ، لا بالاجتماع الذي هو انقص منها ... فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيهـا التعاون على الاشياء التي تنال بها السعادة ، في الحقيقة ، هي **المدينة الفاضلة** ؛ والاجتماع الذي بـه يتعاون على نيل السعادة هو **الاجتماع الفاضل** ؛ والامة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي **الامة الفاضلة** . وكذلك **المعمورة الفاضلة** انمـا تكون اذا كانت الامة التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة .

نظام المدينة الفاضلة .

والمدينة الفاضلة تشبه البـدن التام الصحيح الذي تتعاون اعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه . وكما ان البدن : اعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيه عضو واحد رئيس هو القلب ، واعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ، ابتغاءَ لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس ، واعضاء أُخر فيها قوى تفعل افعالها على حسب اغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة ... ثم هكذا الى ان تنتهي الى اعضاء تخدم ولا ترئس اصلاً ؛ فكذلك المدينة ، اجزاؤها مختلفة الفطرة ، متفاضلة الهيئات ؛ وفيها انسان هو رئيس ، وأُخَر تقرب مراتبها من الرئيس؛وفي كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلاً يُقتضى به ما هو مقصود ذلك الرئيس . ودون هؤلاء قوم يفعلون الافعال عـلى حسب اغراض هؤلاء ... ثم هكذا تترتب اجزاءُ المدينـة الى ان تنتهي الى أُخَر يفعلون افعالهم على حسب اغراضهم ، فيكون هؤلاء هم الذين يَخدِمون ولا يُخدَمون ، ويكونون في ادنى المراتب [١٢٠] ...

غير ان اعضاء البدن طبيعية ، والهيئات التي لها قـوى طبيعية ، واجزاء المدينة - وان كانوا طبيعيين - فان الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية ، بل ارادية [١٢١] .

١٢٠ - يتابع الفارابي افلاطون في بناء المجتمع الفاضل بحسب نظام الفرد ، لكنه يستمد تصميمه من نظام الجسم العضوي ، في حين يستمده افلاطون من نظام قوى النفس .

١٢١ - يريد : ان الفارق بـين نظام الجسم ونظام المجتمع أن قيام الاعضاء بوظائفها في الاول هو على نحو فطري ، في حين انه في الثاني ارادي واختياري .

على ان اجزاء المدينة مفطورون بالطبع وبفطر متفاضلة ، يصلح بها انسان دون انسان ، لشيء دون شيء . غير انهم ليسوا اجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها ، بل بالملكات الارادية التي تحصل لها : وهي الصناعات وما شاكلها . والقوى التي هي اعضاء البدن بالطبع ، فانّ نظائرها في اجزاء المدينة ملكات وهيئات ارادية .

وكما ان العضو الرئيس في البدن هو بالطبع اكمل اعضائه واتمها في نفسه ... ودونه اعضاء اخرى رئيسة لما دونها ، ورئاستها دون رئاسة الاول ... كذلك رئيس المدينة هو اكمل اجزاء المدينة فيما يخصه ... ودونه قوم مرؤوسون منه ، ويرئسون آخرين ... وكما ان الاعضاء التي تقرب من العضو الرئيس تقوم في الافعال الطبيعية التي هي على حسب غرض الرئيس الاول بالطبع بما هو اشرف ، وما هو دونها من الاعضاء يقوم في الافعال بما هو دون ذلك في الشرف ، الى ان ينتهي الى الاعضاء التي تقوم من الافعال باخسها ؛ كذلك الاجزاء التي تقرب في الرئاسة من رئيس المدينة ، تقوم من الافعال الإرادية بما هو اشرف ، ومَنْ دونهم بما هو دون ذلك في الشرف ، الى ان ينتهي الى الاجزاء التي تقوم من الافعال بأخسها[١٢٢] .

وتلك ايضاً حالة الموجودات ، فان السبب الاول نسبته الى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى سائر اجزائها . فان البريئة من المادة تقرب من الاول ، ودونها الاجسام السماوية ، ودون السماوية الاجسام الهيولانية[١٢٣] . وكل هذه تحتذي حذو السبب الاول ، وتؤمه وتقتفيه ... الا انها انما تقتفي الغرض بمراتب : وذلك ان الاخس يقتفي غرض ما هو فوقه قليلاً ، وذلك يقتفي غرض ما هو فوقه . وايضاً كذلك للثالث غرض ما هو فوقه ، الى ان تنتهي الى التي

١٢٢ – يجعل الرئيس من المدينة الفاضلة بمثابة القلب من الجسم السليم . ويجعل سائر الموظفين متدرجين في المراتب تدرج سائر اعضاء الجسم في الاهمية ، الى ان ينتهي النظام الاجتماعي الى اصغر موظف ، وينتهي النظام العضوي الى أخس عضو .

١٢٣ – البريئة من المادة : هي الخالية من المادة ، اي : الجواهر العقلية ؛ والاجسام الهيولانية هي الكائنات المادية . وقد جعل الاجسام السماوية بين هذه وتلك ، لان مادتها من الاثير لا من العناصر الاربعة .

ليس بينها وبين الاول واسطة اصلاً . فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتفي غرض السبب الاول ... وكذلك ينبغي ان تكون المدينة الفاضلة ، فان اجزاءها كلها ينبغي ان تحتذي بافعالها حذو مقصد رئيسها الاول على الترتيب[١٢٤] .

رئاسة المدينة الفاضلة .

ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن ان يكون اي انسان اتفق ، لان الرئاسة انما تكون بشيئين : احدهما ان يكون بالفطرة والطبع معداً لها ، والثاني بالهيئة والملكة والارادة[١٢٥] ... وكما ان الرئيس الاول في جنس لا يمكن ان يرئسه شيء من ذلك الجنس ... كذلك الرئيس الاول للمدينة الفاضلة ، ينبغي ان تكون صناعته صناعة لا يمكن ان يَخدم بها اصلاً ... وانما يكون ذلك الانسان انساناً قد استكمل ، فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل ، قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال ... وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتَقبل – إما في وقت اليقظة ، او في وقت النوم – من العقل الفعال الجزئيات ، اما بنفسها وإما بما يحاكيها ، ثم المعقولات بما يحاكيها ؛ وان يكون عقله المنفعل قد استكمل المعقولات كلها ... وصار عقلاً بالفعل[١٢٦]. فاي انسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها ، وصار عقلاً بالفعل ومعقولاً بالفعل ... حصل له حينئذ عقل ما بالفعل ، رتبته فوق العقل المنفعل ، وأتمُّ واشدُّ مفارقةً للمادة ومقاربةً من العقل الفعّال ، ويسمى العقل المستفاد ؛ ويصير متوسطاً بين العقل المنفعل وبين العقل الفعّال ؛ ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر[١٢٧] .

....

١٢٤ – اي : لما ينقاد كل من الكائنات الى ما فوقه من القوى ، الى ان يتم الانقياد الى السبب الاول ، كذلك ينبغي ان ينقاد اعضاء المدينة الفاضلة ، كل الى من فوقه ، الى ان يتم الانقياد الى الرئيس الاول .

١٢٥ – يريد : انه لا يصلح للرئاسة اي كان من الناس ، وانما الذي يصلح ينبغي ان يتميز بامرين : الاول ان يكون مهيئاً لها بمواهبه الفطرية ، والثاني ان يكون معداً لها بالتدريب والتوجيه الصحيح .

١٢٦–١٢٧ – القوة المتخيلة : البصيرة النيّرة النافذة في الامور ؛ ويريد بها هنا : القوة التي تتلقى الالهام من العقل الفعال ؛ وتلقي المدركات بمحاكياتها اي بصورها المادية ، كما تتجلى الاستقامة في حسن المعاملة ؛ والعقل المنفعل : المتأثر ؛ والعقل بالفعل : العقل القادر على ادراك الحقائق بالاستقراء .

واذا حصل ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة : وهما النظرية والعملية ، ثم في قوته المتخيلة ، كان هذا الانسان هـو الذي يوحى اليه [١٢٨] ... بتوسط العقل الفعّال ، فيكون ما يفيض من الله - تبارك وتعالى - الى العقل الفعال ، يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل بتوسط العقـل المستفاد ، ثم الى قوته المتخيلة ؛ فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ، ومتعقلاً على التمام ؛ وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون [١٢٩] ... وهـذا الانسان هو في اكمل مراتب الانسانيـة ، وفي اعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعّال ...

فهذا هو الرئيس الذي لا يرئسه انسان آخر اصلاً ؛ وهو الامام ، وهـو الرئيس الاول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الامة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الارض كلها . ولا يمكن ان تصير هذه الحال الا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة فطر عليها [١٣٠] :

١ - ان يكون تام الاعضاء ...

٢ - ان يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له ؛

٣ - ان يكون جيد الحفظ لما يفهمه ، ولما يراه ، ولما يسمعه ؛

٤ - ان يكون جيد الفطنة ، ذكياً ...

٥ - ان يكون حسن العبارة ، يؤاتيه لسانه على ابانة كل ما يضمره ابانة تامة ؛

٦ - ان يكون محباً للتعليم والاستفادة منقاداً له ...

٧ - ان يكون غير شره ... متجنباً بالطبع للعب ؛

٨ - ان يكون محباً للصدق واهله ، مبغضاً للكذب واهله ؛

١٢٨ - اي : اذا تحقق هذا التسامي للانسان في مقدرته العقلية وفي بصيرته النافذة واحساسه الروحي ، كان خليقاً ان يتلقى الوحي من الله عن طريق العقل الفعال .

١٢٩ - اي : ان مثل هذا الشخص يتلقى الحق بالقوة العقلية عن طريق العقل المستفاد شأن الفلاسفة ، وبالقوة المتخيلة عن طريق الطهارة النفسية شأن الانبياء . واذاً فرئيس المدينة الفاضلة له من مؤهلات الفلاسفة والانبياء ، ولعل المقصود به شخصية الخليفة ، فتكون المدينة الفاضلة خلافة مثلى .

١٣٠ - هذا متى اصبحت جميع مدن العالم فاضلة ! ومعلوم ان هذه الصفات الاثنتي عشرة هي مما تواضع الائمة على التماسها في المرشح للخلافة .

٩ ان يكون كبير النفس ، محباً للكرامة ...

١٠ - ان يكون الدرهم والدينار ، وسائر اعراض الدنيا ، هينة عنده ؛

١١ - ان يكون محباً للعدل واهله ، مبغضاً للجور والظلم وأهلها ...

١٢ - ان يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى انه ينبغي ان يفعل، جسوراً عليه ، مقداماً ...

واجتماع هذه كلها في انسان واحد عسر . فلذلك لا يوجد مَن فُطر على هذه الفطرة الا الواحد بعد الواحد ، والاقل من الناس . فان وُجد مثل هذا... كان هو الرئيس . وان اتفق ان لا يوجد مثله في وقت من الاوقات ، أُخذت الشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس وامثاله ، فأثبتت ، ويكون الرئيس الثاني الذي يخلف الاول : مَنْ اجتمعت فيه ... تلك الشرائط . فاذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ، ولكن اثنان : احدهما حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسين في المدينة ، فاذا تفرقت هذه في جماعة ، وكانت الحكمة في واحد ... وكانوا متلائمين ، كانوا هم الرؤساء الافاضل ... فان لم يتفق ان يوجد حكيم تضاف اليه، لم تلبث المدينة - بعد مدة - ان تهلك[١٣١] .

مضادات المدينة الفاضلة .

والمدينة الفاضلة تضادُها المدينةُ الجاهلة ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المتبدلة ، والمدينة الضالة [١٣٢] ...

أ - المدينة الجاهلة : والمدينة الجاهلة هي التي لم يعرف اهلها السعادة ، ولا خطرت ببالهم ؛ ان أُرشدوا اليها لم يقيموها ولم يعتقدوها ، وانما عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي مظنونة في الظاهر انها خيرات ، من التي تُظن انها هي الغايات في الحياة ؛ وهي سلامة الابدان ، واليسار ، والتمتع باللذات ؛ وان

١٣١ - يظهر من قوله هذا انه يجعل الحكمة صفة اساسية في الرئيس ، اما سائر الصفات فيجوز ان تلتمس في عدد من المساعدين له ، بحيث يكون الجميع رئيساً رمزياً واحداً ؛ اما اذا تعذر وجود حكيم يرئس المدينة فانها تغدو غير فاضلة .

١٣٢ - غالب الظن ان المقصود «بالمدينة» الفرقة او المذهب او الجماعة التي تنفرد بمنهج خاص في تفكيرها وتدبيرها ، كفرقة المعتزلة ، او حزب الخوارج ، او الطريق الصوفي .

يكون مخلياً هواه ؛ وان يكون مكرّماً معظماً . فكل واحد من هذه سعادة عند اهل الجاهلة ، والسعادة العظمى الكاملة هي اجتماع هذه كلها ؛ واضدادها هي الشقاء ؛ وهي آفات الابدان ، والفقر ؛ وان لا يتمتع باللذات ، وان لا يكون مخلياً هواه ، وان لا يكون مكرماً [133]...

ب – المدينة الفاسقة : وهي التي آراؤها آراء المدينة الفاضلة ، وهي التي تعلم السعادة ، والله عزّ وجلّ ، والعقل الفعال ، وكل شيء سبيله ان يعلمه اهل المدينة الفاضلة ويعتقدوه ؛ ولكن تكون افعال اهلها افعال اهل المدن الجاهلة [134] .

ج – المدينة المبدلة : وهي التي كانت آراؤها وافعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وافعالها ، غير انها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك ، واستحالت افعالها الى غير تلك [135].

د – المدينة الضالة : وهي التي تظن – بعد حياتها هذه – السعادة ، ولكن غيّرت هذه ؛ وتعتقد بالله والعقل الفعّال آراء فاسدة ... ويكون رئيسها الاول ممن أُوهم انه يوحى اليه ، من غير ان يكون كذلك ؛ ويكون قد استعمل في ذلك التمويهات والمخادعات والغرور [136].

وملوك هذه المدن مضادة لملوك المدن الفاضلة ، ورياستهم مضادة لرياسات الفاضلة ؛ وكذلك سائر من فيها . وملوك المدن الفاضلة الذين يتوالون في الازمنة المختلفة ... كلهم كنفس واحدة ، وكأنهم ملك واحد يبقى الزمان كله ...

١٣٣ – الاشارة هنا الى فئات عديدة من الجهال : ممن يرون غاية الحياة في الغنى ، او في الطعام والشراب ، او في اللذة الحسية ، او في الجاه العريض ... فيعملون لذلك لا غير .

١٣٤ – هو مذهب المرائين المنافقين من فئات الناس ، الذين يعلمون الحق ويعتقدونه ، لكنهم يتهاونون في تحقيقه بالعمل .

١٣٥ – مثال ذلك جماعة الزهاد الذين تحولوا عن زهدهم العملي الى تصوف فلسفي متطرف .

١٣٦ – يصدق هذا الوصف على ارباب البدع جملة .

مآل النفوس الفاضلة وغير الفاضلة .

أ - السعادة الابدية : واذا مضت طائفــــة ، فبطلت ابدانها ، وخلصت انفسها[137] ، وسعدَت ، فخلفهم ناس آخرون في مرتبتهم بعدهم ، قاموا مقامهم ، وفعلوا افعالهم ؛ فاذا مضت هذه ايضاً وخلصت ، صاروا ايضاً في السعادة الى مراتب اولئك الماضين ، واتصل كل واحد بشبيهه في النوع والكمية والكيفية... وكلما كثرت الانفس المتشابهة المفارقة ، واتصل بعضها ببعض ... كان التذاذ كل واحدة منها أزيد شديداً . وكلما لحق بهم مَن بعدَهم ، زاد التذاذ مـن لحق الآن بمصادفة الماضين ، وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم[138] ...

ب - الشقاء الابدي : وامـــا اهل سائر المدن فان افعالهم ، لما كانت ردية ، اكسبتهم هيئات نفسانية ردية... وكلما واظب واحـــد منهم على تلك الافعال ازدادت هيئته النفسانية نقصاً ، فتصير انفسهم مرضى ؛ فلذلك ربما التذوا بالهيئات التي يستفيدونها بتلك الافعـــال ، كما ان مرضى الابدان ، لفساد مزاجهم ، يستلذون الاشياء التي ليس شأنها ان يُلتذ بها من الطعوم ؛ ويتأذّون بالاشياء التي شأنها ان تكون لذيذة[139] ...

ج - الفناء والتلاشي : اما اهل المدن الجاهلة فان انفسهم تبقى غير مستكملة... اذ لم يرتسم فيها رسم حقيقة شيء من المعقولات اصلاً . فاذا بطلت المادة التي بها من قوامها ، بطلت القوى التي كان شأنها ان يكون بها قوام ما بطل ، وبقيت القوى التي شأنها ان يكون بها قوام مـــا بقي[140] ... وهؤلاء هم الهالكون والصائرون الى العدم ، على مثال ما يكون عليه البهائم والسباع والأفاعي ... وكذلك كل من عدل عن السعادة بسهو وغلط .

---

١٣٧ - يشبه انه يقول بمعاد روحي وينكر حشر الاجساد .

١٣٨ - الكلام يشير الى امرين : الاول ان السعاده مراتب ، والثاني ان النفوس ذات المرتبة الواحدة تحتشد معاً ، ويزداد نصيب كل منها من السعادة بازدياد عددها .

١٣٩ - يبدو ان مفهوم الشقاء الابدي عنده هو الالم الناشىء في النفس من تذكار مـــا اجترحته من الشر اذ كانت في البدن ، كما ان السعادة اغتباط النفس بتذكار ما قدمته من خير .

١٤٠ - يريد : ان النفوس الجاهلة اذا فارقت الابدان تلاشت ، لانها لم تنسجم ، وهي به في البدن ، مع شيء من الحقائق الازلية ، فتخلد بخلودها .

واما المضطرون والمقهورون من اهــل المدينة الفاضلة على افعال الجاهلة، فان المقهور على فعل شيء، لما كان يتأذى بما يفعله من ذلك، صارت مواظبته على ما قُسر عليه لا تكسبه هيئة نفسانية مضادة للهيئات الفاضلة، فتكدر عليه تلك الحال... فلذلك لا تضره الافعال التي اكره عليها؛ وانما ينــال الفاضل ذلك متى كان المتسلط عليه احد اهــل المدن المضادة للمدينة الفاضلة، واضطر الى ان يسكن في مساكن المضادين[١٤١].

آراء اهل المدينة الفاضلة.

فاما الاشياء المشتركة التي ينبغي ان يعلمها جميع اهل المدينة الفاضلة فهي[١٤٢]:

١ – معرفة السبب الاول وجميع ما يوصف به؛

٢ – الاشياء المفارقة للمادة، وما يوصف به كل واحد منها...

٣ – الجواهر السماوية وما يوصف به كل واحد منها؛

٤ – الاجسام الطبيعية التي تحتها: كيف تتكوّن وتفسد، وان ما يجري فيها يجري على إحكام واتقان وعناية وعدل وحكمة...

٥ – كون الانسان، وكيف تحدث قوى النفس، وكيف يفيض عليهــا العقل الفعال الضوء، حتى تحصل المعقولات الاولى بالارادة والاختيار؛

٦ – الرئيس الاول، وكيف يكون الوحي؛

٧ – الرؤساء الذين ينبغي ان يخلفوه...

٨ – المدينة الفاضلة واهلها، والسعادة التي تصير اليها انفسهم؛ والمدن المضادة لها، وما تؤول اليه انفسهم بعد الموت...

٩ – الامم الفاضلة، والامم المضادة لها.

وهذه الاشياء تعرف بأحد وجهين: امــا ان تُرسم في نفوسهم كما هي موجودة، واما ان تُرسم فيهم بالمناسبة والتمثيل؛ وذلك ان يحصل في نفوسهم

---

١٤١ – يشبه ان يكون قوله هذا ضرباً من التقية.

١٤٢ – الجدول التالي يشتمل على اهم جزئيات فلسفة الفارابي الالهية، وهــي الابحاث التي صدّر بها كتابه هذا.

مثالاتها التي تحاكيها [143] . فحكماء المدينة الفاضلة هم الذين يعرفون هذه ببراهين وببصائر انفسهم ؛ ومن يلي الحكماء يعرفون هذه ، على مـا هي عليه موجودة ببصائر الحكماء ، اتباعاً لهم ، وتصديقاً لهم ، وثقة بهم ؛ والباقون منهم يعرفونها بالمثالات التي تحاكيها ، لانهم لا هيئـــة في اذهانهم لتفهمهم اياها على ما هي موجودة ... والذين يعرفونها بالمثالات التي تحاكيها : بعضهم يعرفونها بمثالات قريبة منها ، وبعضهم بمثالات ابعد قليلاً ، وبعضهم بمثالات ابعـــد من تلك ، وبعضهم بمثالات بعيدة جداً [144] . وتُحاكى هذه الاشياء لكل امة ، ولاهل كل مدينة ، بالمثالات التي عندهم : الأعرف فالأعرف . وربما اختلف عنـــد الامم ، إما اكثره واما بعضه ، فتحاكى هذه لكل امة بغير الامور التي تحاكى بها لامة اخرى . فلذلك يمكن ان يكون امم فاضلة ومدن فاضلة تختلف ملتهم ، فهم كلهم يؤمون سعادة واحدة ، ومقاصد واحدة [145] ...

آراء اهل سائر المدن ·

أ – تنازع البقاء : والمدن الجاهلة والضالة انما تحدث متى كانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمـــة الفاسدة ؛ منها ان قوماً قالوا : إنـّا نرى الموجودات التي نشاهدها متضادة ، وكل واحد منها يلتمس إبطال الآخر ؛ ونرى كل واحد منها اذا حصل موجوداً ، أُعطي مع وجوده شيئاً يحفظ به وجوده من البطلان ، وشيئاً يدفع به عن ذاته فعل ضده ، وشيئاً يُبطِل به ضدّه ، وشيئاً يقدر به على ان يستخدم سائر الاشياء فيما هو نافع في افضل وجوده ، وفي دوام وجوده [146] ... فقال قوم

---

١٤٣ – يشير بالوجه الاول الى معرفة الحقائق بصورة مباشرة ، مجردة عن الملابسات المادية ؛ وبالوجه الثاني الى معرفة الحقائق عن طريق التشبيه والتمثيل والحكايات والعبر .

١٤٤ – هكذا يميز بين فئات الناس : منهم من يستطيع ان يجرد الحقائق مـــن ملابساتها المادية ، ومنهم من يقتبس هذه الحقائق المجردة فحسب ممن استنبطها ، ومنهم من لا يدركها الا بالتشبيه والتمثيل ، وهؤلاء درجات ايضاً ...

١٤٥ – يريد : ان هذا الذي ذكره عن هذه الامة يصدق على سائر الامم ، فلئن اختلفت عندها المثالات والتشابيه والكنايات والرموز ، فان الاغراض والمقاصد واحـــدة ، والسعادة واحدة لا تتعدد في الجوهر ؛ وغرضه ، على ما يبدو ، التقريب بين الملل المختلفة .

١٤٦ – الاشارة هنا الى الاعضاء التي يدفع بها الحيوان عن نفسه غوائل غيره ، او يعدو بها عليه : كالقرون للثور ، والانياب والمخالب للسباع .

ان هذه الحال طبيعة الموجودات ، وهذه فطرتها . والتي تفعلها الاجسام الطبيعية بطبائعها هي التي ينبغي ان تفعلها الحيوانات المختارة باختيارها وارادتها[١٤٧] . ولذلك رأوا ان المدن ينبغي ان تكون متغالبة متهارجة ، لا مراتب فيها ولا نظام ... وان يكون كل انسان متوحداً بكل خير هـو له ، وان يلتمس ان يغالب غيره في كل خير يفيده؛ وان الانسان الاقهر لكل ما يناويه هو الاسعد[١٤٨] .

ب – اقتضاء المصلحة : وقوم رأوا ان لا تجانب ولا ارتباط ، لا بالطبع ولا بالارادة ، بل ينبغي ان ينقض كلُّ انسان كلَّ انسان آخر ، وان ينافر كلُّ واحد كلَّ واحـد؛ ولا يرتبط اثنان الا عند الضرورة ، ولا يأتلفا الا عند الحاجة . ثم يكون اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بان يكون احدهما القاهر والآخر مقهوراً . وان اضطُرّا ، لاجل شيء واردٍ من خارجٍ ، ان يجتمعا ويأتلفا ، فينبغي ان يكون ذلك ريث الحاجة ... فاذا زال فينبغي ان يتنافرا ويفترقا[١٤٩] . وهذا هو الداء السَّبُعي من آراء الانسانية ...

ج – رابطة القومية : وآخرون رأوا ههنا ارتباطاً وتحابّاً وائتلافاً ، واختلفوا في التي بها يكون الارتباط :

فقوم رأوا : ان الاشتراك في الولادة من والد واحد ، هو الارتباط به ، وبه يكون الاجتماع والائتلاف والتحابُّ والتآزر ، على ان يغلبوا غيرهم ... فان التباين والتنافـر بتباين الآباء ، والاشتراك في الوالد الاخص والاقرب يوجب ارتباطاً اشد[١٥٠] ... وقوم رأوا ان الارتباط هو بالاشتراك في التناسل : وذلك بان ينسل ذكورة اولادِ هـذه الطائفة من اناث اولاد اولئك ، وذكورةُ اولاد اولئك من اناث اولاد هؤلاء – وذلك التصاهر .

١٤٧–١٤٨ – اي : انهم قاسوا امر الانسان في افعاله الارادية ، على شأن الحيوان في افعاله الفطرية : فأوجبوا المغالبة بين الناس ، وجعلوا الحق للاقوى والاقهر ، واعتبروا السعادة الفوز بالغلبة ، وجعلوا النظام ومبادىء المساواة والجدارة لغواً .

١٤٩ – اي : اذا قضت مصلحة ما ان يتعاقدا على أمر ويمسكا عن النزاع فيه ، فينبغي ان تدوم المسالمة ما دامت المصلحة تقتضي ذلك ، ولا بد بعد ذلك من العودة الى المغالبة والمهارشة .

١٥٠ – الاشارة هنا الى رابطة العصبية والنظام القبلي .

وقوم رأوا ان الارتباط هو بالاشتراك في الرئيس الاول الذي جمعهم اولاً ، ودبرهم حتى غلبوا به ، ونالوا خيراً من خيرات الجاهلة[١٥١] .

وقوم رأوا ان الارتباط هـو بالايمان والتحالف والتعاهد على ما يعطيه كل انسان من نفسه ، ولا ينافر الباقين ولا يخاذلهم ...

وآخرون رأوا ان الارتباط هو بتشابه الخلق والشيم الطبيعية ؛ والاشتراك في اللغة واللسان ...

وآخرون رأوا ان الارتباط هو بالاشتراك في المنزل، ثم الاشتراك في السكة، ثم الاشتراك في المحلة ... ثم الاشتراك في المدينة ، ثم الاشتراك في الصقع الذي فيه المدينة[١٥٢] ...

فكرة العدالة .

قالوا: فان تميزت الطوائف بعضها عن بعض باحد هذه الارتباطات... فينبغي ـ بعد ذلك ـ ان يتغالبوا ويتهارجوا . والاشياء التي يكون عليها التغالب هي السلامة والكرامة واليسار واللذّات ، وكل ما يُوصل به الى هذه . وينبغي ان تروم كل طائفة ان تسلب جميع ما للاخرى وتجعل ذلك لنفسها ... فالقاهرة منها للاخرى هي الفائزة ، وهي المغبوطة وهي السعيدة . وهذه الاشياء هي التي في الطبع ... وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية . فما في الطبع هو العدل ... واستعباد القاهر للمقهور هـو ايضاً من العدل ، وان يفعل المقهور ما هو الانفع للقاهر هو ايضاً عدل[١٥٣] . فهـذه كلها هي العدل الطبيعي ، وهي الفضيلة ...

قالوا : واما سائر ما يسمى عدلاً : مثل ما في البيع والشراء ، ومثل رد

١٥١ – ١٥٢ – يشير في هذه الاعتبارات الاربعة تباعاً الى النظام الملكي، فالرابطة الدينية، فوحدة المزاج واللسان ، فالوحدة الجغرافية ؛ على ان كلا منها ، على حدة ، هو العامل الاساسي في منشأ القومية ، وتكوّن الامة .

١٥٣ – هذا المذهب يجعل الحق للقوة، ويحصر العدالة في ارادة الاقوى وفي تحقيق مصلحته.

الودائع ؛ فان مستعمله انمـــا يستعمله لاجل الخوف والضعف ، وعند الضرورة الواردة من خارج له . وذلك ان يكون كل واحد منهما مساوياً في قوته للآخر، وكانا يتداولان القهر : فيطول ذلك بينهما ، فيذوق كل واحـــد الامرّين ... فحينئذ يجتمعان ويتناصفان ، ويترك كل واحد منهما للآخر مما كانا يتغالبان عليه قسطاً ما[١٥٤] ... ويشرط كل واحد منهما على صاحبه ان لا يروم نزع ما في يده الا بشرائط يصطلحان عليها ، فيحدث مـن ذلك الشرائط الموضوعة في البيع والشراء ... ويتعاونان . فاذا تمادى الزمان على ذلـك ، ونشأ على ذلك من لم يدرِ كيف كان اول ذلك حَسِبَ ان العدل هو هذا الموجود الآن ، ولا يدري انه خوف وضعف[١٥٥] ...

مُطالعاتٌ للتوسّع

الفارابي : **احصاء العلوم .**

الفارابي : **آراء أهل المدينة الفاضلة .**

الفارابي : **تحصيل السعادة .**

ابراهيم مدكور : **مركز الفارابي في الفلسفة الاسلامية .**

ابراهيم مدكور : **في الفلسفة الاسلامية .**

جميل صليبا : **من افلاطون الى ابن سينا .**

الخوري الياس فرح : **الفارابي .**

دي بور : **تاريخ الفلسفة في الاسلام – الفارابي .**

عبد الباقي سرور : **الفارابي .**

١٥٤ – اي : ان ما تم بين الجماعات البشرية من عقود وارتباطات فانما سببه التكافؤ في القوة او الضعف ، وخوف كل جانب من بطش الجانب الآخر ، وهي حالة طارئة ؛ والاصل ان يحكم الاقوى، ويستولي على خيرات الاضعف ، ويحمله على خدمته، على ما في طبيعـــة الحيوان .

١٥٥ – لا بد من التذكير بأن هذه الآراء هي آراء اهل المدن غير الفاضلة ، اما آراء اهل المدن الفاضلة فهي خلاف هذه وقد تقدم بسطها .

الفصل الرابع

ابن سينا

(٩٨٥ ؟ - ١٠٣٧)

حياته وابرز آثاره

ولد ابن سينا[١] في أفشنة ، من اعمال خوزستان ، على مقربة من مدينة بخارى . ونشأ في بيتٍ عريقٍ بالتقاليد الفارسية فكراً وديناً وعنصراً . فقد كان أبوه بلخيّ المولد ، ومن المشتغلين بالشؤون السياسية في عهد نوح بن منصور ، فانتقل بابنه الى بخارى ، حيث أتيح للفتى الناشىء أن يدرس القرآن واصول اللغة ، ويتلقى العلوم على أبي بكر الخوارزمي ، ويصغي الى الجدل الذي كان يدور بين الاسماعيلية وأرباب الفكر ، في المنطق والنفس والفلسفة . حتى اذا تعهده ابو عبدالله الناتلي استيفاءً لعلمه ، اعجبه من تلميذه هذا التنبه السريع الى ادراك المسائل الغامضة في المنطق والفقه والهندسة . أما الطب ، فقيل انه حصّله على عيسى بن يحيى ، وأتمه على نفسه ، وبرّز فيه وما جاوز السابعة عشرة !

ثم انصرف الى علم المنطق يعالجه ، والى العلم الالهي يعاني قضاياه ويقلّبها على وجوهها ، فيتملك عليه طاقة فكره ، فيفزع الى الصلاة في حل معقّداتها ، ويعالج

١ - هو ابو علي الحسين بن عبدالله بن سينا الملقب بالشيخ الرئيس . وقد ترجم لنفسه فوصف سيرته واحواله ، ودوّن هذه الترجمة تلميذه ابو عبيد الجوزجاني .

النعاس ، اذا غالبه ، بالشراب ؛ وكثيراً ما كان يستغلق عليه حلها في يقظته ، فيحلها في المنام . حتى اذا عرض لكونيات ارسطو ، واعياه استيعابها ، راح يستعين شروح الفارابي في التعليم الثاني ، ويتفهـــم الفلسفة اليونانية ، والفلسفة الكونية اجمالاً ، من خلال مؤلفاته .

وكان أن ألمّ بأمير بخارى نوح بن منصور داءٌ عضال ، فذُكر ابن سينا في مجلسه ، فأحضره ، وعالجـه فأبلّ . ولزمه الطبيب الفيلسوف حيناً يُفيد من خزانة كتبه[٢] .

ومُني ابن سينا بموت ابيه ، فراح يضرب في الحواضر من « كركانج » حيث اتصل بأميرها علي بن مأمون وقرر الامير له مشاهرةً تقوم به ، الى « جرجان » حيث أكب على التأليف والتدريس[٣] ، الى « همذان » حيث دعاه شمس الدولة اميرها اليـــه ليعالجه ، فاستوزره بعد ان ابلّ . ولكن صاحبنا اخذته نشوة الحكم ، فتعاظم وتغطرس ، وكان شديداً على الجند فثاروا به ، ونهبوا املاكه ، ونقموا عليه مطالبين بقتله . وحُمل الامير على نفيه فأقصاه . حتى اذا عاودته علّته استدعى طبيبه من جديد ، وسلّمه مقاليد الوزارة ، فراح يشتغل بالسياسة نهاراً ، ويطلب اسرار العلوم ليلاً ؛ وقيل انه كان ، مع ذلك ، يتفرّغ لاسباب اللهو في أطراف الليالي .

ثم مات شمس الدولة فخلفهُ ابنه تاج الملك ، ولم يكن ابن سينا ليطمئن الى الامير الجديد ، وأبى المضيّ في عمله الوزاري ، فنحّي عـن مركزه . وبُثّت من حوله العيون . واتُّهم بمراسلة علاء الدين امير « إصفهان » سرّاً ، وكان هذا قد ناصب تاج الملك العداء ، فالقي القبض على ابن سينا وزُجّ به في السجن[٤] . وقيل

٢ – احرقت مكتبة نوح بن منصور عهد اتصال ابن سينا به ، وقـــد اتهم الشيخ الرئيس باحراقها ؛ وزعموا انه انما فعل ذلك ليتفرد بمضمون ما فيها من علم غزير .

٣ – في هـــذا العهد صنف كتاب المبدإ والمعاد ، والارصاد الفلكية ، واختصر المجسطي ، والف القسم الاول من كتاب القانون في الطب .

٤ – سجن ابن سينا في قلعة « فَرْدَجان » حيث صنف رسالة حي بن يقظان ، ذات الطابع الصوفي ؛ ثم نقل الى همذان .

إنه فرّ من السجن متنكراً ، واتجه الى « إصفهان » ، فاكرمه أميرها علاء الدين واحسن وفادته . وهنا كثرت مشاغله السياسية والعلمية ، وتعددت مناظراته الجدلية . واسرف في طلب هذا كله على افراطٍ في اللهو والشراب ، فاعتلّ ، وباطلاً حاول ان يدرأ العلة عنه . ولما ايقن من عجز المعالجة ، استسلم للقضاء ، ومات في نوبته بهمذان عام ١٠٣٧ [٥] .

تفرّعت عبقرية ابن سينا ، فترك عدداً كبيراً من الآثار المتنوعة : في الشعر ينظمه بالفارسية والعربية [٦] ؛ وفي الطب يضع فيـــه مؤلفاً ضخماً اصبح مدرسة طبية بذاته ، هو كتاب **القانون** [٧] ؛ وفي الفلسفة وما ينضوي تحتها مـــن منطق وإلهيات وطبيعيات ، وما يتبعها مـــن مباحث في الموسيقى ، والحساب ، والهندسة ، والهيئة . ولئن كانت معظم هذه المؤلفات لا تزال في ضمير التاريخ ، فلا اقل من ان نشير الى بعض ما نشر منها هو معوّلنا في استعراض آرائـــه الرئيسة . فمن اشهر هذه الكتب الفلسفية : كتاب **الشفاء** ، وهو اشبه بموسوعة فلسفية تتضمن حصيلة المعرفة السينوية ؛ وكتاب **النجاة** ملخصه ، وهو اقل منه تعقيداً ، واشرق أسلوباً ؛ وكتاب **الاشارات والتنبيهات** الذي اتى فيه على مباحث في الطبيعيات والالهيات والتصوف والاخلاق ، ولربما كان انضج مؤلفات واحسنها ؛ وما ألفه في باب الحكمة المشرقية ، كحكاية **حي بن يقظان** و **رسالة الطير** ، حيث اعتمد الاسلوب الاسطوري الرمزي .

ولابن سينا ، الى ذلك ، عدد جمّ من الرسائل ، يدور بعضهـــا على ماهية النفس وقواها ووجودها ومآلها ، ويعالج بعضها الآخر علم المنطق معالجة أوضحت الاساليب الارسطية في هذا العلم ايضاحاً تامّاً [٨] .

---

٥ – مات عن ثلاث وخمسين سنة في زعم فئة ، وعن احدى وخمسين في زعم اخرى .

٦ – لابن سينا رباعيات باللغة الفارسية ، ومن اشهر ما عُزي اليه بالعربية قصيدة النفس .

٧ – ترجم القانون الى اللاتينية ونشر بالنص العربي في روما عام ١٥٩٣ . وظل مع كتاب الكليات لابن رشد معتمد الطلاب والاطباء في الغرب حتى القرن السابع عشر .

٨ – ان اوفى احصاء لمؤلفاته هو الذي وضعه الاب انواتي ، ومهد له احمـــد امين وابراهيم مدكور ، وقد بلغ ٢٧٦ مؤلفاً .

الفلسفة الكونية

جاء ابن سينا بعد الكندي والفارابي ، وقـد انقضى على تكوين الفلسفة العربية زهاء قرن كامل ، فاستقامت مفرداتها ، واتضحت تعابيرها ، وتحدّدت مصطلحاتها ، واجتمع شتيتها في نظام متسق . وكان من شأن ابن سينا ان يُعيّن لهذا الجهاز اللفظي مدلولاته بشكل حصري ، ويكشف عن الغامض المعقد ، ويتبسط في الموجز المقتضب ، ويربط الفروع الجزئية بالأصول الشاملة ؛ وان يحتثّ منها الاطراف ، فلا ينحرف عن الشريعة باسراف ، ولا يتأثر خُطى ارسطو على غير هدى ، ولا ينغمس في الناسوعات الافلوطينية على غير حذر . وكأنما كان الفارابي في الجمع والتوفيق ، ووضع الخطوط الفلسفية الكبرى ، بمثابة الممهد له ؛ اذ سدّ الثغرات التي خلّفها المعلم الثاني ، فاتخذت الفلسفة الالهية على يده أتم اشكالها . ذلك انـه بحث مسائلها بحثاً ضافياً ، ونسق فصولها تنسيقاً حسناً : في المنطق ، والمعرفـة ، والالهيات ، والنفس ، والتصوف ، والسياسة ؛ يقتبس ، ويحلل ، ويشرح ، ويصنّف . لقد نثر الفارابي البذور ، فاذا هـي تضحي على يد ابن سينا شجرة الفلسفة الالهية على وجهها الأتم . وكان من نتائج هذا الاستكمال الضافي ان أفل نجم الفارابي ، وانتشرت مؤلفات الشيخ الرئيس ؛ فاستقى منه الذين جاؤوا بعده ، وامتدت فروعـه الى الفكر اللاتيني في العصر الوسيط ، واليه توجه الغزّالي بنوع أخص ليهدّم ، ويكفـّر .

واننا نتناول مـن آرائه الفلسفية أبرزها ، فنعرض تباعاً للمنحى الكوني ، وفيه كلامه على واجب الوجـود ، وماهية الصورة والمادة ، ونظام الفيض ؛ وللمنحى النفسي المرتبط به ، وفيه بحثه في ماهية النفس ، واثبات وجودهـا ، وتقرير خلودها ؛ وللمنحى الصوفي ، وأخصه مشكلة السعادة ، وطريق المعرفة ؛ وللمنحى التربوي ، وما ينضوي تحته في الاخلاق والنصح والارشاد .

الله ، واجب الوجود . — حاول ابن سينا ان يثبت وجود الله بادلة مختلفة ، استمدّ بعضها من ارسطو ، وبعضها الآخر من الفارابي . امـا الذي اعتمده من براهين ارسطو فيرجع الى اثبات وجود الله عن طريق العلة الفاعلة والعلة الغائية ،

على نحو ما اورده في كتاب « الطبيعيات » . ولما كان جل اقوال ابن سينا في هذا الباب مجرد اقتباس ، رأينا ان نطوي كشحاً عن تحليلها ، ونحيل اليها في مواضعها . واما الذي استقاه من الفارابي ، فيرجع الى مبدإ الواجب والممكن ، وقد خرّجه الشيخ الرئيس تخريجاً جديداً مسهباً ، ولذا آثرنا التوقف عنده .

١ . **اثبات واجب الوجود** : قال في اثبات واجب الوجود : « لا شك ان هنا وجوداً ، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن . فان كان واجباً ، فقد صحّ وجود الواجب ، وهو المطلوب ؛ وان كان ممكناً ، فانّا نوضح ان الممكن ينتهي وجوده الى واجب الوجود . وقبل ذلك ، فانّا نقدّم مقدمات : فمن ذلك انه لا يمكن ان يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات بلا نهاية ... فالجملة [جملة المخلوقات] محتاجة في الوجود الى مفيد الوجود ؛ فإما ان يكون خارجاً منها [من الممكنات] او داخلاً فيها . فان كان داخلاً فيها ، فإما ان يكون واحداً منها واجب الوجود ، وكان كل واحد منها ممكن الوجود ، فهذا خُلف ... فبقي ان يكون [الواجب الوجود] خارجاً عنها ... فقد انتهت الممكنات الى علة واجبة الوجود ، فليس لكل ممكنٍ علةٌ ممكنة بلا نهاية » .

فيتضح مما تقدم ان ابن سينا قد قسم الكائنات الى صنفين : ممكن وواجب . والممكن ، في تحديده ، هو المحتاج الى علة خارجةٍ عنه تُخرجه من القوة الى الفعل ، وتوجده . وقد يكون الممكن علة الممكن ، ولكن لا يجوز البتة ان تتسلسل هذه العلل الى لا نهاية ، والا وقعنا في دَور . وعليه يستنتج ان كل ما في عالم الكون والفساد ممكن ، وان بعض المحسوسات لا يصح ان يكون علة لبعض الى ما لا ينتهي ، اذ لا بد من بلوغ علة موجودة بذاتها ، غير مفتقرة الى موجد خارج عنها . وهكذا يكون كل ما في الكون المحسوس غير ضروري الوجود[٩] ، وتكون العلة الاخيرة التي افضت إليها الممكنات وحدها ضرورية وواجبة .

[٩] – كان ابو المعالي الجويني يرى من الجائز ان يوجد العالم بشكل غير شكله الحالي ، وان تتحرك الاجسام في جهات مباينة لما هي عليه .

ثم خطا خطوة ثانية اثبت فيها ان هذه العلة الواجبة قائمة خارج دائرة الممكنات حتماً، ولا يصح افتراض وجودها ضمن الممكنات، اذ لو كان الواجب في الممكنات، لكان جزءاً منها ، واحتاج بالتالي، مثلها ، الى علةٍ توجده ، وهذا خُلْف ، لان الواجب ، بتحديده ، هو علة نفسه .

لذلك اعتبر ابن سينا ان الممكن الوجود « متى فُرض غير موجود او موجوداً لم يعرض عنه محال ؛ ولا ضرورة فيه بوجه : اي لا في وجوده ، ولا في عدمه » . واعتبر ، من الوجهة الأخرى ، ان الواجب الوجود « هو الموجود الذي متى فُرض غير موجود عرض عنه محال ؛ ... وهو الضروري الوجود » .

ثم مضى يبيّن ان هذه العلة الواجبة **واحدة** « لانه لا يجوز ان يكون اثنان واجب الوجود » . فلو كان ثمت علتان لافتقرت كلٌ منهما الى الاخرى ، وافتقرت كلتاهما الى علة كاملة واحدة واجبةٍ . ومن هنا استطرد الى الكلام في سائر الصفات .

٢ . **صفات واجب الوجود** : ان مبدأ الوحدانية قد حدا ابن سينا ، كما حدا المتكلمين من اهل الاعتزال ، الى بحث مسهب في الصفات الالهية ، فظهر له مبدأ واجب الوجود « غير داخل في جنس ، او واقع تحت حدٍّ او برهان ، بريئاً عن الكم ، والكيف ، والأين ، والمتى ، والحركة ؛ لا ندَّ له ، ولا شريك ، ولا ضدّ ؛ وانه **واحد** من وجوهٍ : لانه غير منقسم لا في الاجزاء بالفعل ، ولا في الاجزاء بالفرض ... ولا في العقل ، بان تكون ذاته مركبة من معانٍ عقلية متغايرة يتحد بها جملةً ؛ وانه واحد من حيث هو غيرُ مشارَكٍ البتة في وجوده الذي له ، فهو بهذه الوجوه فردٌ ؛ وهو واحد لانه تام الوجود ، ما بقي له شيء ينتظر حتى يتمّ ... وليس الواحد فيه الا على الوجه **السلبي** ، ليس كالواحد الذي للاجسام ، الخ ...

واذاً فإله ابن سينا لا يخالطه امكانٌ ، ولا يعتوره نقصٌ ، ولا ينتابه كون وفساد ؛ ولا يشوبه شر ، لانه **خير محض** ، **وكمال محض** ؛ وهو لا يتحوّل من القوة الى الفعل ، ولا يخرج من العدم الى الوجود ، لانه فعلٌ محض ، ووجوده ضروري محض ؛ وهو تامٌ ، اذ ليس له حالة منتظرة ، ولا تتبدل طبيعته ولا

ارادته ؛ وهو **حق محض** ، لا شبيه له في كماله ولا ضد ، اذ هو « مجرد عن المادة وعوارض المادة » .

والله **عقلٌ وعاقل ومعقول** : هو عقل بهويته المجردة ، وعاقل لانه يُدرك هذه الهوية المجردة ، ومعقول لعلمه بأن هذه الهوية المجردة هي عين ذاته . ولما كان واجب الوجود « ماهية عقلية محضة ، وخيرية محضة » ، وواحداً بريئاً من النقص ، فهو من أجل ذلك « في غاية الجمال والاعتدال والكمال والبهاء » ، ولذا عشقتْ ذاتُ الله ذاته ، وكان « اعظم عاشق ومعشوق ، واعظم لاذّ ومتلذذ » – على حدّ تعبيره – وكان افضل مدرِك لأفضل مُدرَك .

والله **مريد ، حيّ ، عالم** . ولربما صحّ التوقف حيناً عند صفة « العلم » لان قوله فيها يختلف عن قول ارسطو وقول الفارابي معاً .

ففي رأي أرسطو ان الله عقل لا يعقل الا ذاته ، لا ارادة له ، ولا غاية خارجة عنه ؛ وخير له ألا يحيط بالجزئيات لانها ناقصة ؛ فعلم الله بالناقص لا يزيد شيئاً الى كماله . ولو عقل الاشياءَ الخارجة عنه لتقوّمت ذاته بها ، وهذا باطل . ولقد ذهب الفارابي مذهبه في ذلك ، فحصر علم الله في الكليات ، كما قدمنا

أما إله ابن سينا **فيدرك الكليات ، ويدرك الجزئيات** من خلال مبادئها الشاملة **على نحوٍ كلي** ، بحيث « لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في السماوات والارض »[١٠] . وكان مراده ان المبادىء الكلية ثابتة ، ومعرفة الثابت لا تقتضي تغييراً في ذاته تعالى . فالله عالم بالجزئيات لأنه يعلم مقدماتها ونتائجها ، فهو عالم بالغيب[١١] .

١٠ – جاء في الفصل السادس والمقالة الثامنة من كتاب الشفاء ما نصه : « الواجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض ... » ولسوف يتضح لنا كيف اتهمه الغزالي بأنه حصر علم الله بالكليات ورماه بتهمة الكفر ، فردّها عنه ابن رشد وأثبت أن ابن سينا منها براء .

١١ – تُرى الى اي حد يجمع ابن سينا بين إله ارسطو « العقل » ، وتعليم الدين ؟ إذ لو انحصر علم الله بالكليات ، لغابت عن الله معرفة الافراد ، وبطل مبدأ العقاب والثواب !

ثم إن « العلم » و « الارادة » و « الحياة » ليست صفات مقوّمة لذاته الالهية ، ولا هي مغايرة لها ، ولا هي تحدث « كثرة » فيه ؛ فعلمه ، وارادته ، وقدرته تعود الى « كون ذاته عاقلةً للكل » فهذه الصفات كلها موجودة ، إما بالاضافة و إما بالسلب ؛ فاذا قلنا إن الله واحد عنينا أنه بسيط ، لا قسيم له ولا شريك ؛ واذا قلنا انه عقل وعاقل ومعقول ، فمعناه انه في معزل عن عالم المادة الناقص؛ واذا قلنا انه مريد، فالمراد انه ينبوع الخير الذي يشمل العالم بأسره[١٢].

غير ان هذه الصفات كلها تستخدم على سبيل المجاز ، لأن لغتنا الانسانية عاجزة عن أداء معانيه ، لذلك استخدمناها سلباً ليؤدى بها معنى المطلق . وهي ، كما ترى ، صفات قد استغلها ابن سينا من محاولات الفارابي ، وضمّ إليها تعاليم ارسطو في الالهيات ، وتعليلات أهل الاعتزال في استخراج البساطة والوحدانية ونفي الكثرة .

وإن كان الله هو المبدع ، والواجب الوجود ، فكيف علل ابن سينا صدور الكون عنه ؟ لقد انتهى الى نظرية الفيض فشرح بها انبجاس العالم ونظامه الشامل .

النظام الكوني . – عرضنا في هذا الباب لنواحٍ ثلاث حاولنا أن نوجز فيها آراء ابن سينا في نشوء الكون، وهيكل نظامه، وتعليل أزليته المخلوقة ، وذلك على الوجه التالي :

١. **صدور العالم**: يستخدم الشيخ الرئيس في بحثه مشكلة صدور العالم ، وخروجه الى الوجود، ألفاظاً مختلفة : « كالخلق » و « الجود » و « الانبجاس » و « الابداع » . اما النمط الذي انتهى إليه في كيفية صدور الكون عن الله ، فيكاد يكون عين النمط الذي اعتمده الفارابي في نظرية الفيض ، أخذاً عن الاسكندرانيين . فقد سار من المبدأين القائلين بأن الفيض او الابداع انما هو وليد التعقل والتفكير ، وأنه لا يصدر عن الواحد الا الواحد ؛ واتخذ التمييز بين الممكن والواجب اساساً لذلك كله ؛ فقسم الموجودات الى واجبة وممكنة ، ثم عاد فجعل الممكن نوعين : ممكناً بذاته وهو ما كان وجوده بالقوة ، لم يبرز

١٢ – قابل قوله هذا في سلب الصفات بقول المعتزلة في صفات السلب .

بعد الى الوجود المحسوس؛ وممكناً خرج الى الكون المحسوس فأصبح واجباً بغيره . أما الواجب بذاته فهو الله وحده ، وهو علة نفسه ، كما تقدم؛ وأما الواجب بغيره فالكائنات المحسوسة بأسرها ؛ وأما الممكن بذاته فهو محتمَل الوجود الذي لم يتكوّن بعد .

ولا نرى ضيراً في استعراض نظرية الفيض كما فهمها ابن سينا ، على كونها مماثلة لما أوردناه في فصل الفارابي بشأنها ، فلربما اتضحت لنا بذلك بعضُ التفاصيل الاضافية التي كمّل بها ابن سينا هذه النظرية .

إن الله عقلٌ يعقل ذاته . والتعقل علة للوجود . واذاً فعن تعقّل الله لذاته يصدر معلول أول . ولما كان التعقل ضرورياً ، كان صدور المعلول الاول ضرورياً ؛ ولما كان الله عقلاً فالذي يصدر عنه عقلٌ ، وهو من طبيعته حكماً ؛ ولما كان الله واحداً فبديهي ان لا يكون الصادر عنه إلا واحداً ايضاً، مجرداً عن المادة[١٣] .

وهو يسمي هذا العقل الاول « المبدأ الاول » ويقصد به أنه هو أصل الكثرة، ولولاه لما نشأ التعدد في الكون . وأما نشأة هذا التعدد فمردها الى تنوُّع الاعتبارات في هذا العقل الاول : ذلك أنه يعقل الله ، فيستمر فيه التعقل ويستمر الفيض ، فيتولدُ عنه عقل ثانٍ، ويعقل ذاته على منحيين اثنين هما : انه واجب بغيره ، وممكنٌ بذاته . فعن تعقله أنه واجب بغيره تفيض صورة الفلك المحيط ، أو ما يسميه نفس هذا الفلك ، وعن تعقله انه ممكن بذاته يفيض جرم سماوي هو جسم هذا الفلك .

وغني عن البيان أن ابن سينا يضع العقل فوق النفس ، والجسم دونها ؛ وأنه بهذه الهندسة الفكرية الكونية جعل لكل ضرب من فنون التعقل ما يقابله في مراتب الفيض : فعن التفكير بواجب الوجود ينشأ عقل ؛ وعن التفكير بالعقل السابق تفيض نفس ؛ وعن التفكير بالذات الممكنة يتولد جسم .

١٣ – جاء في نص له : « ان اول الموجودات عن العلة الاولى واحد بالعدد ، وذاته وماهيته موجودة لا في مادة... المعلول الاول عقل محض لانه صورة لا في مادة ، وهو أول العقول المفارقة ... »

واذاً فالعقل الاول المثلث الابداع هو أصل الكثرة ، وهو مبدأ الامكان في الافلاك وفي العالم المحسوس . وعلى هـــذا النمط المثلث في « الانبجاس » يستمر فيض العقول والنفوس والاجسام ، حتى يتوقف عنـد العقل العاشر الفعال[١٤] ، وفلك القمر ، والنفس التي تحركه . وبين العقل الاول والعاشر : كرة الكواكب الثابتة ، فزحل ، فالمشتري ، فالمريخ ، فالشمس ، فالزهرة ، فعطارد ، فالقمر . ومن القمر تحدرت الصورة والهيولى ، ومنهما نشأت العناصر الاربعة ، ومن هذه كان عالم الطبيعة ؛ لقد صدر كل شيء عن الله بالتعقل[١٥] ، وبالتعقل تمّ الفيض . والتعقل ضرورة من ضروراته تعالى ، وعليه فالفيض ضروري ايضاً ؛ لم يصدر عن قصدٍ ولا عن طبع ، بل هو وليد تعشق الله لذاته المفكرة في ذاتها . هـــو مبدأ الاشياء ولكنه لا يسعى إليها ، إذ ان سعيه إليها يحدثُ نقصاً فيه ، لأنه يكون ساعياً الى غاية خارجة عنه ؛ وهو لم يُرد صدور هذه الاشياء ، ولكنها انبثقت منه انبثاقاً آلياً . ومع هذا فان إله ابن سينا يعرف العالم ويشمله برضاه . والمعرفة والرضى هما اساس الحبّ والخير الذي يكتنف العوالم العلوية .

ولا مندوحة عن التوقف عند نقطتين اساسيتين بشأن هـــذا العالم : تتعلق الاولى بحركة هذا الكون وترابط اجزائه ، وتتعلق الثانية بأزليته وحدوثه .

٢ . **حركة العالم :** كل شيء صادر عن الواحد . ولكن الواحد لا يسيّر العالم ، وانما النفس هي التي تسيّره . لقد انبثقت من العقل المفارق الاول نفس الكون الكلية ، ونفوسُ العقول الأخَر ، كما انبثقت من العقل العاشر الفعـــال النفوس الجزئية في عالم ما تحت القمر .

ولئن وضع ابن سينا عالمين متضادين : عالم العقول السماوية ، وعالم الكون

١٤ – ذهب بعضهم الى ان العقـــول التي أرادها ابن سينا تسعة . وأورد ابن سينا نفسه في مستهل الرسالة الصوفية الثالثة من كتاب « معاني الزيارة » ان العقول المفارقة ثمانية وحسب . غير ان الامر يتضح تماماً في كتاب « الاشارات والتنبيهات » حيث يجعلها عشرة ، فلا يعود للبس من مجال .

١٥ – يعتبر افلاطون ان الفكر وحده هو الموجود الحقيقي .

والفساد وهو عالم ما تحت القمر ، فلا ريب بانه حاول ، على طريقة الفارابي ، ان يجعل من الكون وحدةً متآلفة الحركة ، متكاملة النظام :

فالافلاك تتحرك ، وليست حركتها ناشئة عن العقول ، لان العقول مفارقة للمادة ، وانما هي وليدة النفوس . وليست حركتها طبيعية[16] ولا هي قسرية[17]، وانما هي في حركتها ساعية نحو غاية . وغاية كل موجود بلوغ كمال ذاته . وعليه فغاية الافلاك المتحركة ان تبلغ كمال ذاتها . إنها تتحرك بحركة دائرية ، لكونها أكمل انواع الحركة ؛ ويعود كمال هـذه الحركة الى أنَّ كل نقطة من نقاط الدائرة متساوية البعد عن وسط الدائرة كيفما دارت ، وبهذا يشعر كل جزء من الافلاك انه جزءٌ مكمل للكلّ ، واحد مع الكل . وحركة الافلاك متفاوتة ، إذ لكل منها غاية يتفرّد بها ، هي كماله الذاتي . ولما كان الكمال الذاتي في كل منها جزءاً من الكمال الشامل ، نشأ ان هذه الحركات ، على تفاوتها ، منسجمة متلائمة منصهرة في النظام الكوني . وهكذا يصبح الكمال الفردي بذاته جزءاً لا يتجزأ من الكمال الأشمل .

والعقول متحركة في كمال ذواتهـا ، فالأدنى الى الاعلى مشوق ، ولكنهـا لا تفكر الا في ذاتها . وهي لا تتصل باجسام الافلاك ، ولذلك لا تحركها مباشرة ، بل بواسطة النفوس التي تحركها بدافع الحب والشوق ، والحنين . واما مساعدة العقول للعقل الفعال على تنظيم ما تحت القمر من عالم الكون والفساد ، فما ذاك غير انها «علل آلية»[18] تساهم في إكمال النظام العميم . انها تحرك الافلاك بطريقة غير مباشرة ؛ والافلاك لا تسيّر عالمنا من اجله ، وانمـا تسيّره لتدبره بما يلائم الناموس . وفي تدبيرها هذا علّة وجودها .

وأنّى لعالم الكون والفساد ، عالم المادة الناقصة ، والكثرة الفاسدة ، ان

١٦ - في مفهوم الفلسفة في العصر الوسيط ان الحركة الطبيعية هي حركة الانتقال كتمثل تجمع الماء في المنحدر ، وارتفاع النار الى فوق .

١٧ - لو كانت حركة الافلاك قسرية لذهبنا في تبيان سببيتها الى ما لا نهاية له .

١٨ - هكذا سماها توما الاكويني في معرض كلامه على العقول في فلسفة ابن سينا . وسماها ابن سينا نفسه ملائكة ليقترب من المفهوم الديني .

يشارك الافلاك الدائمة في هذا الانسجام ؟ انه يشاركها في تحقيق ذاته على الوجه الأتم بان يتحول ما هو بالقوة الى ما هو بالفعل، الافراد منها والانواع والاجناس. والواقع فيه ان الافراد وحدها متحولة متبدلة ، وأما الانواع فثابتة . ولما كان الانسان ارقى هذه الانواع، وكان العقل جوهره المميّز ، نجم ان كمال الانسان قائم على تحقيق العقل بحيث يصبح عقلاً بالفعل ، ليشارك العقل الفعّال وسائر العقول في وحدة النظام العام .

٣ . **التسامي الى الاول** : يعود ابن سينا في نزعته التفاؤلية هذه الى نظرية الفارابي ، في ان وجود الشر في الكون عارض[١٩]. فليس الشر في رأيه ضعفاً وجهلاً وحرماناً ، وانما هو ألم ايضاً . هو ثورة في وجه الخير ، ولذلك اعتبره عائقاً عن بلوغ الكمال . ولما كانت غاية الانسان القصوى تحقيق كماله ، غدا تحقيق الكمال بذاته هو الخير . وقد ينشأ عن تحقيق هذا الكمال الذاتي شر بالنسبة الى الغير ، ولكن هذا الاذى لا يمنع صفة الخير عن مبدإ الكمال . ولولا نسبية العلاقات القائمة بين الجزئيات ، لما كان للشر وجود . فالشر يكون بالنسبة للمغلوب لا بالنسبة للغالب . ويضيف ابن سينا ان المادة هي مصدر هذا الشر لانها تمثل « الامكان » ، ولأنها اصل « الكثرة » بنوع أخصّ ؛ فالكثرة بالتالي هي مبدأُ المتناقضات ، واصل الخلل . وعلى الانسان ان يتخطى هذه المادة الى ما وراء فوارق الكثرة ونقص الامكان ، بواسطة العقل . ولولا هذه الطاقة المتغلبة فيه لما وجد الخير في عالم ما تحت القمر[٢٠] ؛ وعلى الانسان ان ينمي هذه الطاقة . ولكنه يُضيف ان عالم الكون والفساد قد انتظم تبعاً لتدبير العقل الفعّال ، والعقل خير ، وبالتالي فالشر عرضٌ من اعراض الخير .

وقُصاراه ان الخير في الطبيعة قائم على النظام ، والنظام قائم على محاولة الفرد بلوغ كماله ، وبلوغ الكمال قائم على ادراك ما هو اعلى واسمى . ولقد

١٩ – ان النظرية القائلة بأن الشر ذو وجود عارض سلبي، وانه نقص في كمال الصورة، تعود الى ارسطو ؛ وقد اخذها الاسكندرانيون ، واعتمدها آباء الكنيسة ، حتى اصبحت مع القديس اوغسطينوس اساس الدفاع عن مبدإ الوحدانية والعدالة الالهية .

٢٠ – يعمم ابن سينا هذا المبدأ على الارضاع السياسية والخلقية .

وُهب الانسان قوة ذاتية هي من طبيعة العقل ليبلغ ما هو اسمى . ويكون الخير بتحويل ما هو بالقوة فيه الى ما هو بالفعل ، بمساعدة العقل الفعـــال ، **بالحدس والاشراق** ، فضلاً عن الشريعة [٢١] . والشكل على الصفحة المقابلة يجمع اشتات النظام الكوني كما تصوره ابن سينا .

٤ . **العالم قديم حادث** : كانت الفلسفة ترى ان العالم أزلي لا بداية له في الزمان؛ وانتهى ارسطو الى اثنينية ازلية هي الصورة والهيولى . وفي الدين ان العـــالم محدَث ، اخرجه الله من العدم الى الوجود . فانتهاء الفلسفة الى الاثنينية شرك ، كما ان في القول بأن العالم يخرج من لاشيء إخلالاً بمبدإ السببية . وقد لجأ الكندي الى الدين فقال بخلق العالم إبداعاً او إحداثاً مـــن العدم ؛ واعتبر الفارابي ، بخلافه، ان العالم وُجد ابتداء من هيولى معنوية ازلية، اتصلت بالصورة، فخرجت من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل .

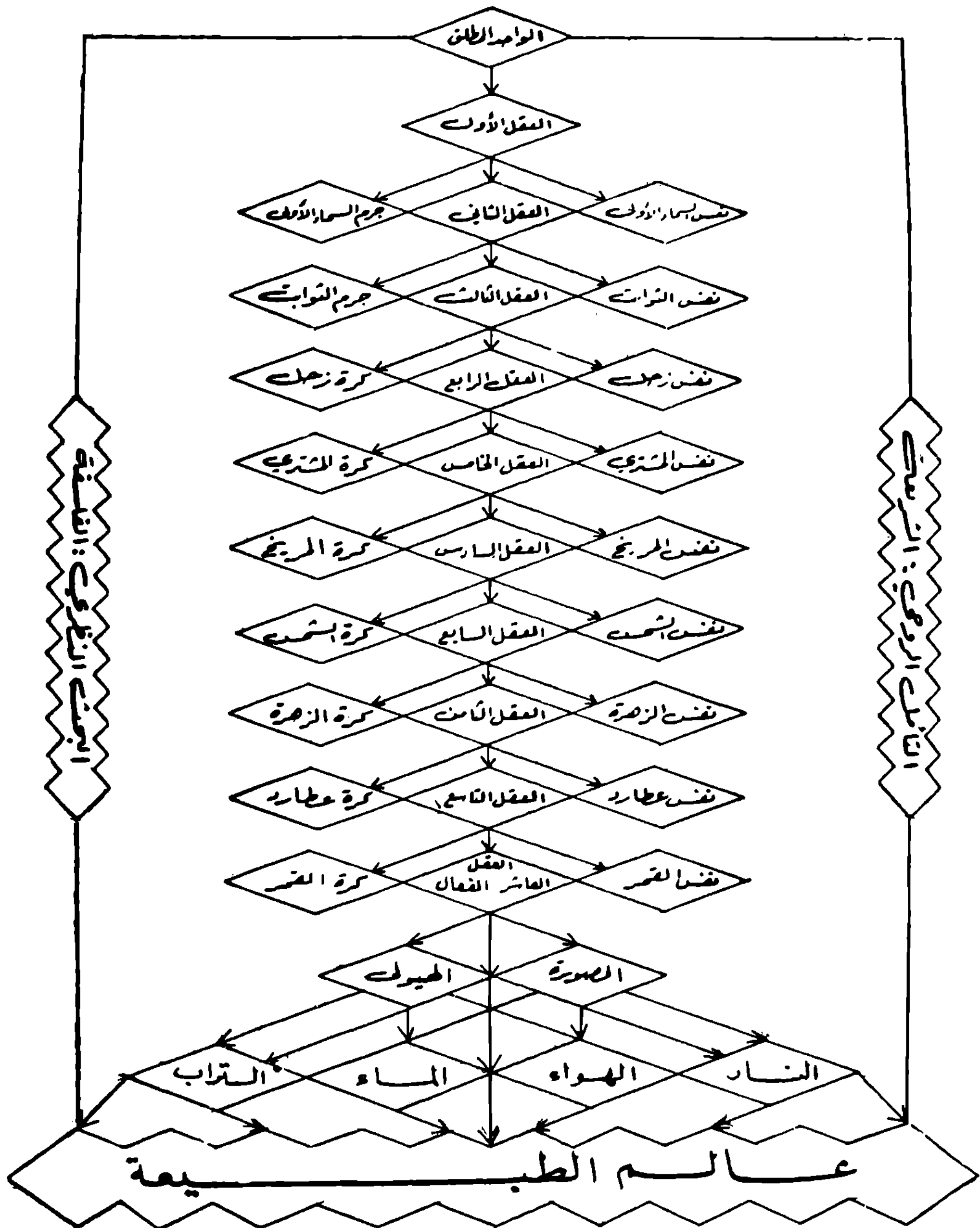
ثم جاء ابن سينا فذهب الى ان الابداع بذاته هو انتقال مـــن الممكن الى الواجب، اي من القوة الى الفعل؛ والى ان هذا الانتقال لا تحدثه الصورة بذاتها ، ولا تستطيعه المادة بذاتها ، وانما يعود الى علة خارجة عن المادة والصورة ، وهذه العلة هي واجب الوجود ، او **واهب الصور** . وبناء على هذا الاعتبار عمد الى تحديد معنى القديم ، ومعنى الحادث ، ليتخلّص من المقدّمات الى هذه النتيجة ، موفقاً بين الفلسفة والدين . قال ابن سينا ما مؤداه :

القديم يقال على معنيين : قديم باعتبار الذات ، وقديم باعتبار الزمان .

فالقديم بالذات هو علـّة ذاته ، ولم توجده علـّة خارجة عنه ؛ وهذا الاعتبار لا يصدُقُ إلا على الله الواجب بذاته ؛ **والقديم بالزمان** هو الذي لا أول له في الزمان ولا بداية ، اي ان الزمان لم يسبقه الى الوجود ؛ غير انه مفتقر الى علـّة

٢١ - في رأي الفارابي ان الصور المعقولة موجودة بالقوة في العقل الفعال ، وفي رأي ابن سينا انها موجودة بالفعل ، وان العقل العاشر يجمع في ذاته الصور المتسلسلة إليه من العقول العليا ، فيأخذها وينظم بها عالم المادة . فان هذه الصور المجردة توجد فيه « من جهة الطبع » ، وتوجد في عالم الطبيعة « من جهة الانفعال » .

نظام ابن سينا الكوني



خارجة توجده ، لأنه ليس علة نفسه ، ولا هو يوجَد بذاته ؛ وهـذا الاعتبار يصدق على العالم بأسره، لأن العالم ليس علة ذاته ، ولكن لا بداية له في الزمان .

وعليه نقول بأن العالم قديم ، باعتبار الزمان ، لأنه لا بداية له في الزمان ؛ وبأنه مُحدَث ، باعتبار العلة ، لأن الله هـو الذي أبدعه : واذاً فالعالم **قديم حادث معاً** .

وهكذا استطاع ابن سينا ، بهذا التخريج الذي استغلته الفلسفة من بعده ، أن يوفق بين الدين الذي يعتبر العالم محدثاً، وبين الفلسفة التي تعتبر العالم ازلياً[٢٢].

الصورة والمادة ؛ الماهية والوجود . – لا ينفصل البحث في الصورة والمادة عـن نظرية الفيض، وانما هو استمرار لها وتتمة . فلئن توقف الفيض الإلهي عند العقل العاشر ، تفادياً لمخالطة عالم الكون والفساد ، فان هـذا العالم قد نشأ عن انبثاق الصورة والمادة عن العقل الفعّال، ومن اجتماعهما تولدت الأسْطُقسّات التي تكوّنت منها الموجودات الارضية : انسانها وحيوانها ، نباتها وجمادها .

ويتأثر ابن سينا خُطى ارسطو ، فيعتمد المبدأ القائل بأن كل ما في هذا العالم يتألف من المادة والصورة ؛ وبينما يعتبر وجود الصورة بالفعل ، يقرر ان المادة موجودة بالقوة ، وهي لا توجد بالفعل إلا بعد اتحادها بالصورة .

ثم يحاول ان يبيّن علاقة المادة بالصورة متسائلاً : هـل هي علاقة العلـة بالمعلول؟ ويجيب : أن المادة لا يصح اعتبارها علة للصورة، إذ انها بواسطة الصورة تخرج الى الوجود بالفعل . ثم يستنتج ان الصورة موجودة **مع** المادة ، وليست بموجودة **عن** المادة .

فهل يمكن اذاً ان تكون الصورة علةً للمادة ؟ يقول ابن سينا ، ردّاً على هذا، إن الصور نوعان : صور تفارق المـادة ، وصور تلازم المادة . أما الاولى فقد

٢٢ – اظهر ابن رشد ان الخلق معناه اخراج الهيولى من وجودهـا المعنوي الى وجودها المحسوس باتصالها بالصورة . فاذا قلنا ان الله خلق العالم ، فمعناه انـه اخرج المادة من القوة الى الفعل ، وهو ما قاله الفارابي .

تفارقها وتبقى المادة موجودة بعدها ، وعليه فليست هي علة هذه المادة ؛ وأما الثانية فيُقدم فيها الصورة على الهيولى مبيناً ، بخلاف ارسطو ، ضرورة وجود اعتبار ثالث يجمع بين الصورة والمادة ، هو في تعبيره **واهب الصور** . فالعقول المفارقة ، على حـدّ قوله ، والعقل الفعال بنوع أخص ، تحمل « رسم صور العالم الاسفل » ، وتشاركها الحركات السماوية فتعدُّ المادة لتلقّي هذه الصور ، وعندها ترتسم هذه الصور في الموجودات الارضية[٢٣] .

واذا كانت الصورة هي حقيقة الشيء ، وتحديـده ، وكمال نوعه ، **وماهيته** ، فما هو الفرق بين ماهية الشيء **ووجوده** ? وما علاقتها بـه ? يحاول ابن سينا ان يظهر هذه العلاقة ، فيقسّم الموجودات ثلاثة اقسام :

١ . **الموجودات في عالم الطبيعة** : وهذه يتعلق وجودها وماهيتها بالمادة ؛

٢ . **الموجودات المجردة** : وهذه يتعلق وجودها بالمادة ، أمـا ماهيتها فلا ، كما هي الحال في المثلث مثلاً ؛

٣ . **واجب الوجود** : وهذا لا وجوده ولا ماهيته متصلان بالمادة .

ومنه يتبين الفرق الذي رآه بين الماهية والوجود : فجميع الممكنات الواجبة بغيرها تختلف فيها الماهية عن الوجود ، ووجود الله وحده هو عين ماهيته .

وقد ذهب ابن سينا مذهب افلاطون في القول بأن الوجود يكون على ثلاثة انواع : وجود ناقص ، متصل بالمادة التي تحجب الحق والنور ؛ ووجود عقليّ ، يجرّده الذهن الانساني عن لواحقه الحسيّة ؛ ووجود أكمل وأتم يقوم في العقـل الفعّال وفي سائر العقول المفارقة [٢٤] .

٢٣ – يقول : ان ارتسامها في العقول المفارقة والعقل العاشر يكون « على جهة التفعيل » ، وان ارتسامها في العالم الاسفل يكون « من جهة الانفعال » .

٢٤ – اشار الدكتور جميل صليبا الى هذا التقارب بين أفلاطون وابن سينا هنا ، مبيناً ان افلاطون قد جعل المعقولات ذات وجود مستقل في عالم المثل ، « قائمة بذاتها » ، وان ابن سينا « جعلها قائمة بالعقل الفعال » .

هكذا انتظم الكون من المادة الى الصورة ، الى الافلاك ، فالنفوس السماوية ، فالعقول ؛ وفي رأس السلم واجب الوجود . ولكن كيف اتصلت اطراف هذا الوجود بأطرافه ؟ لقد جعل ابن سينا الكون قسمين متناقضين : عالم الافلاك الكامل ، وعالم المادة الناقص ؛ وبيّن كيف ان الاعلى يسيّر الادنى ، ويهيء وجود الانواع والافراد فيه ، ويدبرها ويغمرها بالخير العميم ؛ فهل من سبيل للعالم الارضي ان يرقى ويبلغ عالم الكمال ؟ إن النفس الانسانية وحدها ، دون سائر النفوس في عالم الفساد ، قادرة على هذا الاتصال . ولذا تحتم ان نفرد لها بحثاً خاصاً ، فنبين دورها كصلة بين العالمين ، ونكشف عن مدى الابتكار الذي وفق إليه الذهن السينوي في هذا الباب .

نظرية النفس

عُنيت الفلسفة بالنفس لأنها محطّ الادراك وينبوع الفكر ، وعُني بها الدين لأنها مستقر الايمان . ولا ريب في أن قضية النفس من أخص القضايا الفلسفية ، ولذلك استرعت هذا الاهتمام البالغ من ابن سينا ؛ فقد استنفد في مطلبها مباحث السلف ، مستجلياً محاولات افلاطون وارسطو وافلوطين والفارابي ، بل والاطباء ، في ما بيّنوه من أمر وجودها وماهيتها وخلودها جميعاً . وقد عرض لها الشيخ الرئيس في غير موضع من مؤلفاته [٢٥] ؛ وذكرَ في كتاب النجاة انه عمل رسالة في احوال النفس الانسانية اشتملت على « مخ ما تؤدي إليه البراهين ... وما أوقف عليه البحث » [٢٦] . ولربما كان أبرز ما في هذه النظرية انها حصاد ما تناهى اليه من حصيلة الذهن البشري في الموضوع ، يجمع الطبيّ

٢٥ - عرض في كتاب « القانون » لقوى النفس على طريقة الاطباء ، مشيراً الى صلتها بالجسم ؛ وعقد لها فصلاً في كتاب « الشفاء » لخصه في « النجاة » . ولم يكن ما كتبه في « الاشارات » اقل شأناً مما ذكر . وله « رسالة في القوى النفسانية » ، ورسالة اخرى في « معرفة النفس الناطقة واحوالها » ؛ وذكروا له شرحاً لكتاب النفس الذي وضعه ارسطو . وعزيت اليه قصيدة شهيرة في النفس اوردنا نخبة منها في باب النصوص المختارة .

٢٦ - نشرت أخيراً ، وقد اخترنا جانباً منها وألحقناه بالنصوص .

التجريبي» الى الارسطي التحليلي» ، فالى الديني الغيبي الذي يجعـــل من النفس الانسانية أساساً لكل منحـى كوني في الفلسفة ، ورابطاً يصل الفناء بالبقاء .

حد النفس . – النفس ، في تحديده ، « كمال أول لجسم طبيعي آلي » . وبها تكون « الكمالات الاولية » في صدور الافعال عن الاجسام ، وفي حصول الادراك . ولما كانت الاجسام الطبيعية مختلفة الافعال في الحس والحركة ، متفاوتة الادراك ، اختلفت بذلك مظاهر هـــذه النفس في النبات والحيوان والانسان ؛ لكنّ هذه المظاهر المختلفة لا تشكل كثرة بوجهٍ من الوجوه ، وانما هي أفاعيل متنوعة ، صادرة عن قوةٍ واحدة لا تتجزأ . وبعدُ فهي **صورة** الجسم ، **وقوته** ، **وكماله** ، لم توجد إلا حين تهيأ الجسم للوجود ؛ ولكنها خالدة لا تفنى بفنائه .

حدوث النفس . – النفس صورة الجسد . وقد مرّ بنا ان الصورة لا تفيض عن العقل الفعّال وعن واهب الصور ، الا متى تهيأت مادة الجسد لقبولها بعامل الافلاك وتآلف العناصر على نحو معيَّن .

اثبات وجودها . – ليس ابن سينا اول الذين حاولوا اثبات وجود النفس ، ولكنه ساق عليه الأدلة العديدة ، متخطياً من سبقه ، وجاءت محاولاته نواة تفكير جديد في فلسفة القرون الوسطى . وأبين البراهين التي قدّمها اربعة :

١ . **دليل الحدس** : قال ابن سينا : انك اذا رجعت الى أنيّتك ودخيلة امرك لا تغفل عن وجود ذاتك ... حتى ان النائم في نومه ، والسكران في سكره ، لا يغفل عن ذاته ؛ ثم أضاف : انك لو عدت الى ذاتك لوجدت انك قد « غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت أنيتها » .

ان هـذا الادراك الداخلي بانطواء الذات على ذاتها هو اول الادراكات واوضحها ؛ هو ادراك مباشر ، لانـه لا يتم بواسطة الحواس كما هي الحال في ادراكنا عالم المحسوسات؛ وهو ادراك لا يعوزه الدليل لأنه بديهي واضح مباشر. ثم هو أقوم وأثبت من كل ادراك آخر يكون بالواسطة ، لأن هذا النوع من لإدراك مفتقرٌ الى إقامة الحجة ؛ أضف ان المعرفة الحدسية أتمّ من العقلية ،

لأن العقل انما يُدرك بواسطة الحواس ، بينما ادراك الحدس مباشر واضح[٢٧] .

وقال في موضع آخر : « ان الانسان اذا كان منهمكاً في أمرٍ من الامور ، فانه يستحضر ذاته ، حتى انه يقول : فعلت كذا او فعلت كذا . وفي مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع اجزاء بدنه ... فذاتُ الانسان مغايرة للبدن » . وعليه فالنفس موجودة بدليل هذا الوعي الذي تعيه لذاتها ، وادراك « الأنا » بديهيّ مباشر ، لا يحتاج الى تدرج من المقدمات الى النتائج ، وانما هو وليد القوة الحدسية الداخلية . وهوية الانسان قائمة على ادراكه لذاته . وهذا الادراك بالحدس دليل اول على وجود النفس .

ومن فريد تخريجه لهـذا المبدأ مثلٌ حاول فيه ان يثبت أن إدراك « الأنا » لا يكون بواسطة الجسد ، بل بواسطة قوة مغايرة للجسد . وقد سماه « جِلسن » برهان الرجل الطائر[٢٨] ، او المعلق في الفضاء . قال ابن سينا : « يجب ان يتوهم الواحد منا كأنه ُخلق دفعة ، وخلق كاملاً ؛ ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات . وخلق ... في هواء او خلاء ... لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً أهوج إلى أن يحسّ . وفـُرِّق بين اعضائه فلم تتلاقَ ولم تتماسّ . ثم يتأمل انـه : هل يثبت وجودَ ذاته ؟ فلا يشك في اثباته لذاته موجوداً ، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من اعضائه ، ولا باطناً من احشائه ، ولا قلباً ، ولا دماغاً ، ولا شيئاً من الاشياء من خارج ؛ بل كان يثبت ذاته ؛ ولا يثبت لها طولاً ، ولا عرضاً ، ولا عمقاً » .

فقد أراد ابن سينا في هـــذا المثل التجريديّ ان يفصل الانسان عن العالم المحسوس الذي به ، وبالنسبة إليه ، يدرك انه موجود ؛ وأن يجرّده من حواسه التي تصله بالعالم الخارجي . ثم باعد بين اعضائه حتى لا يعي علاقته بهذه الأعضاء ، وعلاقة بعضها ببعض ، فأخرجه بهذا التجريد عن اعتبارات المكان والزمان

٢٧ لجأ ديكارت (١٦٥٠) الى مثل هذا الاعتبار في بحثه عن مبدأ يقيني ثابت يعلل به الوجود .

٢٨ – يرد « جلسن » هذا البرهان الى اوغسطينوس ، ويذهب الى ان اوغسطينوس قبسه دوره عن الاسكندرانيين .

والحس والحركة ؛ وتخلص الى القول بأن هـــذا الشخص الذي اكتملت قواه العقلية والجسمية ، اذا فصل عن كل ما هو محسوس، لا يشك البتة بأنه موجود. وادراكه لوجوده لا يكون بالجسد الذي جُرّد عنه ، بل بقوة مغايرة للجسد ، وهذه القوة هي النفس .

٢ . **دليل الوحدة** : إن احوال المزاج الانساني متنوعة متباينة ، غير خالية من المتناقضات ؛ وهي في تناقضها وتباينها نزّاعة الى التفكك ، فيتطرّق من ثمّ الخلل الى النظام الكياني . وما دام هذا هكذا ، فلا بُد من وجود قوة تصهر ما تنافر ، وتقارب بين ما تناقض ، تفادياً لهذا الخلل ؛ وهكذا ترتبط الاحوال المتباينة في وحدة منسجمة منظمة؛ وهذه القوة الجامعة التي تخلق الوحدة المنظمة في « الأنا » هي النفس .

٣ . **دليل التذكر والاستمرار** : في الحاضر يتذكر المرء احوال الماضي من عمره المنقضي . لقد تغيرت هيئة جسده ، ورغم هـــذا التغير ما برح يشعر بأنه مستمرّ الوجود . ولو حُبس عنه الغذاء ، وانتقص قرابة رُبع بدنه ، وتبدلت في عشرين سنةً جميع اجزاء هذا البدن، فانه يظل عالماً ، طيلة هذه المدة ومدى العمر ، وفي جميع أحوال الجسد ، أنه هو هو . ففي الانسان اذاً قوة غير الجسد، تحفظ أعماله ، بحيث يتصل فيها الماضي بالحاضر ، وبحيث يدرك ان الحاضر استمرار الماضي ، بذاتٍ واحدة وكيانٍ واحد ، وبقوةٍ تجمع الشتيت الزمني ؛ يكون ذلك في اليقظة ، كما يكون في المنام وفي حال السكر . وهذه القوة المتذكرة الجامعة بين الماضي والحاضر بالتذكر هي النفس[٢٩] .

٤ . **دليل الحركة والادراك** : يحاول الفيلسوف ههنا ان يستغل مباحث ارسطو في الطبيعة والنفس ، ليستخرج منها برهاناً على وجود النفس. وقد أثبت المعلم الاول ان الكائنات الحية تتميز بميزتَي الحس والحركة . وبان لابن سينا انّ في الكائنات المتحركة خاصةً ليست في غير المتحركة ؛ وأن للكائنات المدركة

٢٩ – يعتبر هـذا النمط في استمرارية « الانا » من أهم المباحث النفسية ؛ ويعد الفيلسوف برغسن (١٩٤١) أبرز أعلامها في العصر الحديث .

قوة زائدة ليست في غير المدركة ، واتخذ هذا التمييز اساساً لاقامة دليله ، فقال ما مؤداه :

- الحركة على ضربين : قسرية وغير قسرية . والحركة القسرية تنتج عن دفعة آتية من خارج ، ولذلك فهي لا تفترض وجود قوة ذاتية محركة ؛ وفي مثل هذه الحركة لا يستقيم الدليل على وجود النفس . اما الحركة غير القسرية فهي تقسم بدورها الى نوعين : فمنها ما هو مجارٍ لنظام الطبيعة ، كمثل سقوط الحجر من عَلُ ، والذي من هذا القبيل لا يفترض فيه وجود قوة داخلية محركة ؛ ومنها ما هو مخالف لنظام الطبيعة ، كمثل ما هو طيران الطير او مشيُ الانسان ؛ فإن هذه الحركة المضادة للطبيعة تحتاج ، ولا ريب ، الى **قوة محركة زائدة على الجسم** ، وهذه القوة المحركة هي النفس[30] .

- وقال بصدد الادراك : ان بعض الكائنات تمتاز فيه على بعض ؛ ولا يخلو ان تكون الكائنات المدركة مشتملة على قوة زائدة تعمل بارادة توافق الطبيعة آناً وتخالفها آناً آخر ؛ هذه القوة الزائدة المريدة هي النفس .

قوى النفس . - اذا كانت النفس مصدر الحركة والادراك ، فما هي القوى التي تدفع الى هذه الحركة ، والتي بها يتم الادراك على انواعه ؟ يرى ابن سينا ان الافعال هذه تصدر عن ثلاث قوى : نباتية ، وحيوانية ، وانسانية ؛ سمّاها نفوساً ، وحدّدها على الوجه التالي :

١ . **النفس النباتية** : « وهي كمالٌ أول لجسم طبيعي آلي من جهـــة ما يتولد ويربو ويغتذي » . فهي التي تكمل نوع النبات . ولها من كمال هذا النوع **قوة غاذية** ، ومن شأنها انها تُحيل الاجسام الاخرى الى مشاكلة الجسم الذي هي فيه ، فيحل محل ما انتقص من هـــذا الجسم ؛ **وقوة منمّية** ، وهي التي تزيد الجسم طولاً وعرضاً وعمقاً ، حتى يبلغ كماله في النشوء ؛ **وقوة مولدة**، ومن شأ:

٣٠ - من مآخذهم على هذا البرهان ان بعض الاجسام قد يتحرك بحركة منافية لنظام الطبيعة ولا تكون فيه نفس . وان طيران الطائر ، ومشي الانسان ، قد ينافيان نظام الطبيعة ولكنهما لا ينافيان طبيعة الطير والانسان !

انها تأخذ جزءاً من جسم يشبهه بالقوة ، فينتشر هـذا الجزء اجساماً اخرى ، ويصير شبيهاً للجسم الاول بالفعل .

٢ . **النفس الحيوانية** : « وهي كمالٌ اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ، ويتحرك بالارادة » - يدركها بالحواس ، ويتحرّك بحركة غير قسرية . والانسان والحيوان مشتركان في هذه القوة . ثم يعود ابن سينا فيبحث كلاً من المحركة والمدركة على حدة :

فالمحركة تكون إما باعثة وإما فاعلة . و**الباعثة** : قوة نزوعية وشوقية ، اذا ارتسمت في المخيلة حمّلت على التحريك بالطلب او بالهرب ، كمثل ما تكون الحركة لطلب اللذة ، او للاقلاع عن شيء مفسد ضار . واما **الفاعلة** فقوة تنبعث في الاعصاب والعضلات ، تجذب الاوتار والرباطات فتشنّجها او ترخيها ، او تمدّدها وتوجهها من نحوٍ الى نحو .

والمدركة تنقسم ايضاً الى قوتين : قوة تدرك من خارج ، وقوة تدرك من داخل . **فالادراك الخارجي** يكون بواسطة الحواس الخمس : البصر ، والسمع ، والشم ، والذوق ، واللمس[٣١] . والقوى المدركة **ادراكاً باطنياً** بعضها يدرك « صور المحسوسات » ، وبعضها « معاني المحسوسات » ؛ والفرق بين هذا وذاك ان « الصورة » شيء يشترك الحس الظاهر في ادراكه مع النفس الباطنة ؛ فالحس يدركه اولاً ، ثم يؤديه الى النفس[٣٢] ؛ وان « المعنى » هـو الشيء تدركه النفس من المحسوس من غير ان تدركه الحواس الظاهرة[٣٣] . ويتم هذا الادراك الباطني بواسطة قوى خمس هي :

أ - الحس المشترك : وهو قوة تجمع الصور المنطبعة في الحواس الخمس . وقد

٣١ - وحاسة اللمس هـذه مركبة في رأيه ، لانها جنس لاربع قوى منبثة في الجلد تدرك المتضادات الاربعة : الحار والبارد ، اليابس والرطب ، الصلب واللين ، الخشن والاملس .

٣٢ - من هذا القبيل ادراك الشاة لصورة الذئب .

٣٣ - كما ندرك معنى الشجاعة في الاسد دون ان نراه .

ركّزها ابن سينا في الدماغ ، فجعلها في مقدمة التجويف الاول منه [٣٤] ؛

ب - المصورة: تحفظ ما قَبِله الحس المشترك من صور الحواس الجزئية ، وتبقى فيها هذه الصور بعد غيبة المحسوسات ؛ وهي في مؤخرة التجويف الاول ؛

ج - المتخيّلة: ومن شأنها ان تؤلف او تفصل اختيارياً بين ما تَركّب في المصورة . وهي في الحيوان تسمى متخيّلة ، وفي الانسان « مفكّرة » ، ومركزها في مقدمة التجويف الاوسط من الدماغ ؛

د - الوهمية: وهي التي تدرك المعاني غير المحسوسة في الجزئيات ؛ ومن هذا القبيل القوة المقررة بأن الولد يُحنى عليه ، وبأن الذئب يُهرَب منه . وقد رتّبها في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ ؛

هـ - الحافظة الذاكرة: تحفظ ما ادركته القوة الوهمية من المعاني ، ومركزها التجويف المؤخر من الدماغ .

فيتضح ان ابن سينا حاول ربط قوى النفس الحيوانيـــة بالجسد ، وانتحى الطريقة التجريبية في تركيز قوى النفس في الدماغ [٣٥] ، ولكن هـــذا الربط مقصورٌ على القوى المشتركة بين الانسان والحيوان ، وهذا التركيز في الدماغ لا يقوم على دليل ثابت .

بقي ان نعرض لما قاله بصدد أرفع القوى النفسية ، ألا وهي النفس الانسانية .

٣ . **النفس الانسانية** : « وهي كمالٌ أول لجسم طبيعيٍّ آلي من جهة ما

٣٤ - يأخذ ابن سينا عن الاطباء والفلاسفة الذين سبقوه مبدأ تقسيم الدماغ الى ثلاثـــة تجاويف : امامي ، وأوسط ، وخلفي . ويقسم الامامي والاوسط الى مقدمة ومؤخرة ، يودع في كل منهما قوة مدركة معينة ، كما يتضح من سياق كلامه .

٣٥ - الواقع ان هذه المحاولات الفيزيو سيكولوجية ظلت اعتباطية مـــدى القرون ، حتى اجريت المباحث التجريبية حولها في غضون الحرب العالمية الاولى وبُعيدها . فعني بها الاطباء وعلماء النفس عناية موضوعية اختبارية نشأ عنها علم له مناحيه ونواميسه . ومن أبرز الباحثين فيه « ريبو » الذي درس « أمراض الذاكرة » بوجه خاص .

يفعل الافاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي.. ويدرك الأمور الكلية » ، ويسميها الناطقة . وهي ، في رأيه ، قسمان : **عاملة وعالمة** ، وكل واحدة منهما تسمى عقلاً باشتراك الاسم ؛

– **فالقوة العاملة** تحرّك البدن في الافاعيل الجزئية الخاصة ؛ وهي تستخدم المخيلة والمتوهمة لتستنبط « التدابير » ، كمثل استنباطها الصناعات الانسانية ، وتبدع « الآراء » ، كمثل تواضعها على مبادىء الخير والشر ؛ او يتولد بهـا « الانفعال » ، من ضحكٍ ، وبكاء ، وخجل . وينبغي ان تتسلط هذه القوة على سائر قوى البدن لتستقيم للفرد اخلاق الفضيلة .

– اما **القوة العالمة** فتجرد الحقائق الكلية من الموجودات المادية ، ولذلك سمّاها القوة « النظرية » . ولهذه القوة ثلاث مراتب :

قوة « مطلقة او هيولانية » ، وهي امكان اكتساب الفعـل[٣٦] ؛ وهي المعروفة بالعقل الهيولاني ؛

وقوة « ممكنة » ، وهي الاستعداد لتحقيق الفعل ، نظير الصبي الذي عرف القلم والدواة وبسائط الحروف ، وبات في ميسوره ان يكتسب فعل الكتابة بلا واسطة . وتقابل العقل بالملكة الذي وعى البديهيات ؛

وقوة « كمالية » ، وهي العقل بالفعل ، قد اختزنت الصور المكتسبة المعقولة ، بعد استيعاب الصور الأولية ، ومتى شاءت عقلت تلك الصور وباشرتها بالفعل ؛

وقوة « مستفادة » ، وهي التي قبلت الصور المجردة ، ووعت أنها تعقلها ، وباشرتها بالفعل ، ويسميها « العقل المستفاد » ، وبها يبلغ النوع الانساني كماله . وفي أعلى هذه المراتب العاقلة تقع **النفس القدسية** التي اكتمل فيها الاستعداد ، فغدا **حدساً** ، وصار العقل **عقلاً قدسياً** ، يستمد المعرفة من العقل الفعّال ، وفي ذروته **النبوة** .

وهكذا يميز ابن سينا الطبيب بين القوى الحيوانيـة المتصلة بالمادة والجسد ،

٣٦ – نحو قدرة الطفل على الكتابة ، فهي قابلية كامنة فيه .

وبين القوى الانسانية الخالصة التي تنتهي الى التخلص من آلة الاجسام ؛ ويُظهر أن معرفة الاولى تأتي بشكل عفوي آلي ، لا اختيار فيه ؛ وأن الثانية ، بخلافها ، تستحضر الصور والمعاني المجردة بطريقة ارادية ، واعية ، وترقى حتى تغدو روحاً قدسية تتعدى حدود المكان وعالم الاجسام .

وترى هذا التدرج في المعرفة : من العقل الهيولاني المستعدّ لقبول الادراكات الى العقل بالملكة الذي يصير قوة قريبة من العقل ، الى العقل بالفعل الذي يعقل ما اختزن في الملكات الأخر ، الى العقل المستفاد الذي يجرد الحقائق من ملابساتها ، وتفيض عليه المعرفة من العقل الفعّال العاشر ، فالى العقل القدسي الذي يدرك الحقائق بالحدس والالهام[٣٧] .

وحدة النفس . – يريد الشيخ الرئيس ان يُثبت أن هذه القوى ، على تنوعها وتفاوت وظائفها ، لا تؤلف كثرةً ؛ وانما هي مظاهر مختلفة لنفس واحدة ؛ فان صحّ ان الغضب شيء والحسّ شيء آخر ، فان الغضب يأتي عن طريق الحس ؛ وان صحّ ان مبدأ الغضب غير مبدإ الحس ، وان قوة الغضب لا تحس وقوة الحس لا تغضب ، فالذي لا ريب فيه هو ان الغضب والحس يرجعان الى مبدإ واحد أعلى منهما تفرعا عن أصله ؛ وهذا المبدأ الاشمل هو النفس .

والانسان جسدٌ ونفس . وقد ثبت بالبرهان ان الجسد ليس مبدأ لافعاله ، لان الاعضاء بذاتها لا تُحس ، وانما هي تحس بالنفس – هذه القوة الدفينة الدخيلة التي اتخذت الاعضاء آلة لافعالها وانفعالاتها . واذا انت انعمت النظر تكشّف لك ان النفس النباتية في الحيوان غير مستقلة عن النفس الحيوانية ، وأنها كلتيهما

٣٧ – يشبه ابن سينا العقل الاول بالمشكاة ، والثاني بالزجاجة ، والثالث بالمصباح ، والرابع بالنور المكتمل ؛ وهو يعتمد الآية القرآنية القائلة : « الله نور السماوات والارض مَثَلُ نوره كمشكاةٍ فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكبٌ دري يوقد من شجرة مباركة. زيتونة لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار. نور على نور، يهدي الله لنوره من يشاء » (سورة النور ، الآية ٣٥) وهي بالتعبير الشعري :

انما النفس كالزجاجه ، والعِلـ ـمُ سراج ، وحكمة الله زيتُ
فاذا أشرقتْ فانك حيّ واذا أظلمت فانك ميْتُ

في الانسان لا تنقسمان عن النفس الانسانية ، وانما هُن متعاونات متداخلات متكاملات ، يؤلفن ذاتاً واحدةً ، ومبدأ واحداً .

وعليه فان ثمة **هويةً واحدةً** ومبدأ فرداً ، يتفرع نشاطه ، وتتعدد وظائفه ، والاصل واحد .

خلود النفس . – أولت الفلسفة قضية خلود النفس اهتمامها منذ العهد الاورفي . وقد اثبته افلاطون في حوار «الفيدون» ، ولم يستقر ارسطو فيه على رأي حاسم ، اذ اعتبر النفس من جهة فانية بفناء الجسد ، وسلّم من جهة اخرى بخلود العقل ؛ والعقل تعبيرٌ اسمى من تعابير النفس بالذات . وكان بديهيّاً ان يذهب ذوو النزعة الروحية من اهل الفكر الى اعتبارها خالدة ، وفوق كل ما هو فانٍ ، كما هي حال الاسكندرانيين والفارابي من بعدهم .

وقد عاش ابن سينا في عصر تجاذبته تيارات فكرية متناقضة : فمن ملحدٍ في فلسفته **المادية** ، ينكر خلود النفس ، ويعدّها عرضاً زائلاً في عالم منقضٍ كالآل ؛ الى قائل بمبدإ **التناسخ** ، يؤمن بخلودها في حيوات متتالية متعاقبة ، حتى تبلغ الطهر ، فتبقى في الخلود .

لقد انكر ابن سينا مبدأ انحلالها ، وأبطل التناسخ[٣٨] ، واعتمد في البرهان على خلودها أدلة معظمها مقتبس عن السلف ، منها :

– النفس جوهرٌ بسيط ؛ والبسيط ، بخلاف المركّب ، لا يحتاج الى مكوّن يركّب اجزاءه ، ولا ينحلّ ولا يفسد . والنفس ايضاً حياةٌ ، فطبيعتها منافية للموت ، وليس لها استعداد للفناء ، ولا هي تقبل الفساد . وعليه فالنفس البسيطة الحية خالدة حتماً ؛

٣٨ – بنى هذا الابطال على القول بأن الانفس حدثت وتكثرت مع تهيؤ الابدان بالعلل المفارقة . فكل بدن يستحق مع حدوث مزاجه حدوث نفس له واحدة . ويُفترض في مبدإ التناسخ ان تكون للجسد الواحد نفسان معاً وهذا محال .

ولقد قال الفارابي بخلود النفس ، ولكنه لم يوضح تماماً ان خلودها يكون ذاتياً فردياً ، بينا نرى ابن سينا يدافع عن مبدأ خلودها الفرديّ ، ويثبت أنيّتها في الوجودين الارضي والأخروي.

– ليس الجسم علة النفس ولا قوامها . فهي التي تتدبَّر أمره ، وتقوده الى الفعل والادراك . واذاً فهي متعلقة بمقوّمات أخرى خارج الجسد ؛ وعليه فقد يفنى الجسد ، ولا تفنى النفس بفنائه حكماً [٣٩] .

على ان لهـذا الخلود شرائط ، اذ لا بد للنفس العالمة ان تترفع عن جهالات المادة في أرض الشقوة ، وأن ترتقي في معارج المعرفة العقلية ، فيتيسّر لها ان تستعد في الحياة الدنيا لنيل السعادة الأخروية ، والحياة الابدية . وهذا يحدونا الى الكلام على الوسائل التي بها تبلغ هـذه السعادة ، وأهمها على الاطلاق التصوف العقلي .

النزعة الصوفية

رأينا ان ابن سينا تفاؤلي النزعة ، لما قاله بصدد العناية الالهية ، من انها تشمل الكون بأسره ؛ وان العالم منظم افضل نظام ، وعليه كان الشر سلبياً نسبياً ، عارضاً في عالم الممكنات ، ونقصاً في كمال الجزئيات . واذا كان الخـير يعم الكون ، وكان الله مصدر هذا الخير ، فان أسمى انواع السعادة يقوم على معرفة هذا الخير . ولكن كيف تُبْلَغ هذه المعرفة التي بها تكون السعادة ؟

إنـه يذهب في السعادة مذهب افلاطون ، معتبراً ان المبدع الأول سعيد بنفسه لكمالها ، وتتلوه في درجة السعادة العقول المفارقة ، لانهـا قريبة منه ؛ وكلما اقتربت منه اشتد شوقها وعشقها وابتهاج ذواتها ، وكلما ابتعدت تضاءل ذلك فيها شيئاً إثر شيء .

فينشأ عنه ان التعقل بذاته أصل السعادة . ولكن المادة في عالم الامكان قد

---

٣٩ – أخذ بعض النقاد على البرهان الاول انه مبني على افتراض يعوزه الدليل ، فقالوا بأن النفس عنصر بسيط ؛ وردوا عـلى الثاني بقولهم : ان فناء الجسد لا يستلزم فناء النفس حتماً ؛ ولكن ما الذي يمنع فناء النفس بعد الموت لاسباب أخرى غير فناء الجسد ؟

ابعدت النفوس الانسانية عن التعقل والسعادة . ولذا كانت النفوس منهـا على مراتب : نفوس مغموسة في عالم الطبيعة ، وهي أشقى المخلوقات ؛ ونفوس مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة ، تسمو حيناً وتنحط الى الحضيض الشهوي حيناً ؛ وفوق هذه وتلك نفوس المتصوفة العشّاق التي نالت قسطاً من الكمال ، فهي اذا ابتعدت عنه اشتاقته من جديد . وقد يولّد شوقهـا الى الكمال عذاباً فيها ، إلا انه عذاب ممتع لذيذ .

وهكذا تكون سعادة النفس الانسانية قائمة على تأمل الكمال ، وعلى ادراك المبادىء الكلية والعقول المفارقة . وأسمى البالغين الى هـذه الحالة هم العشاق العارفون من اصحاب المقامات ، « يفضُّون عنهم جلابيب ابدانهم » ويتجردون منها الى عالم القُدْس ، فيصلون الى مشاهداتٍ يعجز عن بيانها لسان البشر .

وقد جعل المتصوفين على مراتب : **الزاهد** المعرض عن متاع الدنيا ؛ **والعابد** المواظب على العبادات ؛ **والعارف** المنصرف الى عالم العقـول ، المرتقب تألّق النور الأسمى ، يبتغي الحقّ من اجل الحق ، ويسعد في ما يبتغي ويبلغ .

ثم تراه يتتبّع طريق العارفين على نمط اهل التصوف ، يقهرون بالرياضة نزوات الجسد لتتوفر لهم احوال السعادة الروحية : وفيهم **المريد** الذي يروّض ذاتـه ملتفتاً الى الحق ، حـتى تسنح له خلسات من نور الحق ، هي أويقات سعيدة خاطفة عارضة ؛ فاذا ومضت عليه اخذه الذهول فسمّي المريد **مخطوفاً** . واذا استقرت هذه الاوقات ، وطالت به مشاهدة الضياء ، أصبح المخطوف **مألوفاً** . وعلى هذا المنوال يمضي من حالٍ الى حال حتى يتقرب من الله ، ويتصور بهـاء المبدع الاول ، فيغيب عن نفسه وينساها ؛ وهذه هي أعلى درجات **السلوك** .

هنا يتحقق **الوصول** الذي لا يوصف بكلام البشر ، ولا يَفْقهُ معنـاه غير **اهل المشاهدة** ، لان التعبير عن حال الوصول شيء ، ومشاهدة هـذه الحال شيء آخـر .

يتبيّن مما تقدم ان النفس الانسانية ، في مفهوم ابن سينا ، تستطيع بلوغ هذه « الآونات » السعيدة وهي في عالم الارض ، على انها لن تـدركها الا باستكمال

العلوم، واطّراح اللذات الخسيسة، وممارسة الفضائل السامية، على نحو ما أورد افلاطون في باب المعرفة الفلسفية، مقروناً بالحياة العملية الخيّرة.

ولا ينقطع الأمر عند هذا الحدّ. فالنفس خالدة، وهي ملاقية في خلودها ثواباً سعيداً، او عقاباً مريراً. وثوابها وعقابها رهن ما صنعت في الارض، وما حياتها في العالم السماوي غير استمرار لحياتها الارضية. فبديهي، والحالة هذه، ان تجرّ وراءها بعد الموت ظلّ اعمالها في الحياة؛ وهذا ما ذهب اليه ابن سينا في مقاله «المبدأ والمعاد» واصفاً احوال الخالدين في الحياة الثانية:

- فللذين بلغوا فضيلة العقل درجة من السعادة قصوى، وهؤلاء هم العارفون، وهم في أعلى حالٍ واسعدها؛

- ويليهم الجهّال «فهم من اهل السلامة»، ومرتبتهم في السعادة دون مرتبة العارفين، ولكنهم أفضل حالاً من العلماء الاشرار، فالنفس الساذجة أرقى حالاً من التي عرفت الكمال وما اشتاقت اليه؛

- وادناها جميعاً حال الذين كثرت في الدنيا مساوئهم، لانهم ليسوا من اهل النجاة بوجه من الوجوه. وهؤلاء يشقون ابداً[٤٠].

واذا كان الثواب والعقاب حالين روحيين، فمعناه ان السعادة الاخروية التي يتحدث عنها الشيخ الرئيس روحية محضة، ومثلها الشقاء، فهو روحيٌّ محضٌ ايضاً[٤١]. وكان هذا المذهب من أهم ما حدا الغزالي الى تكفير الفلاسفة، اذ استنتج منه انهم انكروا حشر الاجساد، واعتبروا المعاد روحيّاً خالصاً، وهذا - عنده - يتنافى وأصول الايمان.

ومع هذا كله فان ابن سينا لم يكن من أهل التصوف المعروف، لأن تصوفه

٤٠ - يجعل ابن سينا الشقاء في الحياة الاخرى نوعين: شقاء موقتاً تتخلص منه النفوس لترقى من بعد الى السعادة الكاملة؛ وشقاء ابدياً تقاسيه النفوس العالمة الصادفة عن الحق.

٤١ - لابن سينا كلام لا يصرح فيه بانكار حشر الاجساد، لكن يحيل من التمس معرفته على الشريعة، ويذكر ان الفلسفة لم تتعرض له: انظر النصوص المختارة، رسالة احوال النفس، مبحث «احوال المعاد».

مبنيٌ على فلسفته الحدسية ، مكمل لنزعته المشائية ، بحيث يضحي الحبّ والنور استمراراً للعقل الذي يكلُ عن ادراك ما وراء التخوم . وكأنما شاء هذا الارسطي الطبيب ان يثب من المحدود الى ما وراء المحدود ، فاستعان على المادة بالروح ، وعلى المنطق بالشوق ، وعلى المعرفة العقلية في عالم الاشكال بالحدس المتطلّع الى ما وراء المنظور ، فازدوجت بذلك صبغة فلسفته .

ولربما تجلت هذه الظاهرة الصوفية الاشراقية الحدسية بأبين خصائصها ، في ما وضعه من قَصَص صوفي ، اشهره : « قصة سلامان وإبسال » و « رسالة الطير » ، رأينا – من باب التمثيل – ان نوجز الثانية في ما يلي :

هي حكاية سرب من الطير وقعنَ في شرَك الصيادين ، فأطبق الشرك على اجنحتهن ، وعلقت بالحبائل أرجلهن . فالتمسن سبيل الخلاص ، وتلجلجن فما اجدتهنّ الحيل . ثم تمكنت جماعة الطير من اخراج الرؤوس والاجنحة ، وبرزت تطير ، وفي ارجلها بقايا الحبائل . وكان ان افلت واحدٌ منها ، فطار حتى بلغ جبل الاله ، فانطلق الى مدينة الملك الاعظم ، وما زال يخرج من صحن ويلج في صحن ، حتى رفعت الحجب التي تفصله عن سيد الجبروت ؛ ورآه في روعة بهائه .

وغني عن البيان ان ابن سينا يستخدم ههنا الطريقة الاستعارية ليؤدي الفكرة الصوفية ، وذلك في الصراع القائم بين الشرك المادي وحبائله – وهو الجسد – وبين النفس المشوقة الى الملأ الاوسع – ملأ الحرية والحق والسعادة العقلية . ولئن كان ابن سينا لم يقل بالمحو والفناء ، فالذي لا ريب فيه هو انه قد حاول تبيان الطريق المتصاعد المفضي الى النور .

فالعارف المنصرف الى تأمل الحق ، ينهلُ عليه نور المعرفة ؛ وما يزال ينهلُ حتى يغدو هذا النور ملكة فيه فيؤتى المشاهدة السعيدة . هـذه هي خلاصة النزعة المشرقية التي غلّبت الصبغة الاسكندرانية على كل صبغة عقلية في الفلسفة العربية .

النبوة

في رأي الفلاسفة ان وحي النبوّة هـو اسمى تعبير يبلغه العقل الانساني في مشاركته العقل الفعّال ؛ وان الطبيعة قد خصّت النبي بمزايا تؤهله لبلوغ هذه المرتبة من المعرفة . فهو يكمل هبة العوامل التكوينية بعمل ضروري اراديّ تابع لنظام الوجود الشامل وعلى هذا فقد حمل النبي رسالة اشتملت على الشرائع التي وضعت خصيصاً لهدي الشعوب . وفي رأي اهل التصوّف ان النبي – او الحقيقة المحمدية – هـو الانسان الكامل الذي تفرع عنه الوجود . وفي عقيدة السلف ان النبوة هبة من الله اعطاها لمن اصطفى من عباده ، واتخذه رسوله لاداء التعاليم الالهية .

ولعل الفارابي هـو اول الباحثين الذين حاولوا تحليل النبوة تحليلاً علمياً ، كما تقدّم. ثم جاء ابن سينا فقبس المحاولة الفارابية وادخلها في نظامه الفلسفي ، فاتحدت به واضفت على هذا النظام سعة فكرية جديدة . فابن سينا يقول بمبدإ العقول الاربعة : العقل الهيولاني ، والعقل بالملكة ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد ؛ ومن شأن هذا العقل المستفاد ان يصبح مرآة تنعكس عليها صور المعقولات المجردة ؛ وبه تكون المعرفة الصوفية والحدس العقلي ؛ وبه يُدرَك العقل الفعّال وما سما فوقه من عقول مفارقة حتى المعلول الاول الكلي[42] ؛ وعندئذ يغدو العقل المستفاد عقلاً قدسياً ، وبه يستمد النبي الوحي من العقل الكليّ .

على ان ابن سينا يربط مبدأ العقول المفارقة بفكرة الملائكة ، ليشرح بها مبدأ الوساطة في الوحي النبوي . وكما ان العقول واحدة على اختلاف اسمائها ، كذلك هم الملائكة : يحمل كلٌ منهم معنى معيناً بذاته ، ولكنهم يكونون معاً وحدة ذات جوهر لا يقبل الانفصال . وقد ذكر الشيخ في « رسالة في الحدود » ان الملاك جوهر ، حيّ ، بسيط ، عاقل ، خالد ، له خاصة النطق ، وانه وسيط بين الله والاجسام الارضية ؛ وجعل الملائكة على ثلاث مراتب : فلبعضهم عقل ،

....

٤٢ – هذه العقول وحدات متفرقة تكوّن كلا اوحد .

وللبعض الآخر نفس، وللبعض الآخر جسد؛ وهم جميعاً يساهمون في نقل الوحي الى النبيّ، كلٌّ بحسب مرتبته.

ومهما يكن فان نورانية الوحي تصدر عن العقل الفعّال، تخاطب العقل في الانسان حيناً، وتخاطب مخيلته حيناً آخر. ويُستشف من كلامه ان الانبياء لا يتفرّدون بتلقي هذا الفيض اللدُني، وانما ينعم بـه الاولياء والعارفون ايضاً. غير ان الانبياء يتلقون هذا الوحي بحكم الطبيعة والفطرة، بينا يكتسبه الاولياء والعارفون بحكم الرياضة. ولما كان الانبياء مفطورين على هذا الوحي، لانهم يشغلون مركزاً في النظام الكوني الشامل ينسجم مع المجموع، نجم ان النبوة ظاهرة ضرورية في النظام الوجودي العام.

ثم انه يفترض في النبي شرائط منها: صفاء العقل، وكمال المخيلة، والمقدرة على الاخضاع. اما صفاء العقل فبه يستمد الوحي من الملائكة والعقل الفعّال؛ واما كمال المخيلة فهو الذي يتيح للنبي ان يشارك الملائكة، فيستمع الى اصواتهم، ويتحول العلم فيه الى وحي. وان تسنّى للنفوس العادية ان تتمثل الاتصال بالعوالم العلوية، بالحُلم او بغيره من الوسائل، فحريّ ان ينفسح لنفوس الانبياء ان تنفي عنها اوهام المحسوسات، وتشارك النفوس السماوية، وتتلقى منها الاستعارات والرموز؛ واما المقدرة على الاخضاع، فتكون بالاعمال الخارجية التي تثبت بها صحة الرسالة[٤٣].

وهو يعتبر ان النبوة ضروريٌّ وجودها بداعيين: داعٍ فلسفي عام يجعل النبوة قسماً مكملاً للنظام الكوني، كما تبيّن؛ وداعٍ ارشادي يُدني المؤمنين من هذا النظام بالهداية. فلا بد اذاً من وجود نبيّ يسنّ الشرائع، ويقيم العدل في الناس، ويهديهم الى السبيل السوي الذي به تكون النجاة في الآخرة[٤٤]. وعليه، فرسالة النبي ذات اتجاهين: اتجاه **نظري**، غايته نشر مبادىء التعليم السماوي، وحقيقة النبوة، ووجود الله، والحياة الأخروية. ولما كان الناس

٤٣ – يكاد ابن سينا لا يميز بين معجزات الانبياء وكرامات الاولياء.

٤٤ – يرى ان الرسول شيء والنبي شيء آخر، إذ انه يعتبر مهمة الرسول مقصورة على سياسة الناس بموجب ما فيه صالحهم الارضي، وارشادهم الى معرفة العالم المجرد.

متفاوتين في تفهم هـــذه الحقائق ، معيّن ان ينقلها النبي اليهم بواسطة **التشابيه** والصور والقصص، لتقرب من افهام العامة[٤٥]؛ واتجاه **عملي**، وهو اتجاه لا يستطيع تحديده غير النبي ، لكونه وحده متصلاً بعالم الافلاك السماوية . واما اعمال البشر من صلوات وصوم وجهاد وحج وقرابين وزكاة ، فبهـا يرى البشر انهم يقتربون من الله ؛ ولاسيما الصلاة ، لانها هي التي تسمو بصاحبها فوق الطقوس الشكلية ، وبها يرتفع قلبه الى مشاهدة ذات الحقّ ، فتتم للنفس المعرفة وتسعد بمـا تعلم ؛ وعندها ينهلّ عليها الفيض المقدس حتى يبلغ مكنون سرها ، فيتجلى لها عالمـا « الملكوت » و « الجبروت » ، وبمثل هذه الصلاة كان يصلي النبي **ليلة المعراج** .

الاجتماع

لم يضع ابن سينا نظاماً اجتماعياً كاملاً يتمم به فلسفته الغيبية على نحو ما فعل افلاطون والفارابي ، ولا هو افرد للسياسة مبحثاً ضافياً ؛ لكنه ترك في هـــذا الباب آراء شتيتة أجمعُها ما أورده في كتاب « الشفاء » ، حيث عقد فصلاً « في الخليفة والامام ووجوب طاعتهما والاشارة الى السياسات والمعاملات والاخلاق» ، وفصلاً آخر « في عقد المدينة وعقد البيت » . ويتضح لمستعرض هذه الآراء انها، على تفرقها ، متصلة بعض اتصال بنظامه الفلسفي العام، وانها تتوكأ ، هنا وثمّ ، على بعض نظرات لأفلاطون والفارابي، وتعكس شيئاً من واقع العصر الذي عاش فيه[٤٦]. ولربما حَسُن ايراد طائفة من خطراته استيفاءً لهذا العرض الوجيز :

التفاوت والتعاون . — يرى ابن سينا ان حياة الانسان تختلف اختلافاً بيّناً عن حياة الحيوان ، لان الحيوان يحيا حياة تسخير غريزية طبيعية ، ولذا توحدت

٤٥ — ومع هذا فان هذا التأويل الذي حاوله ابن سينا في تعليل بعض الحروف والآيات هو تأويل فلسفي بحت مستوحى من سابقيه ، كمثل تفسيره الآية ٣٥ من سورة النور : حيث يقصد بالمشكاة العقل الهيولاني ؛ وبالشرق موضع النور ؛ وبالغرب عالم المادة ؛ وقوله : لا شرقيـــة ولا غربية، يعني التأمل الذي لا هو عقلي محض، ولا حيواني محض؛ ويريد بالنار العقل الكلي، الخ...

٤٦ راجع وصف احوال العصر في ما اثبتناه في بحث اخوان الصفا وخلان الوفا ، وما بسطناه من ذلك في فصل الفارابي ، ص ٣٩٩ و ٤٦٢ وما بعد .

حاجاته ؛ اما الانسان فقد تنوعت صناعات مأكله وملبسه ومسكنه، مما استلزم الاستنباط والروية ، فتكثّرت من جراء ذلك حاجاته وتنوعت. فتحتّم من ثم ان يقوم المجتمع على تعاون الافراد ، وهذا التعاون لا يتمُّ إلا بتفاوت كفاءات الافراد . والتفاوت بالذات حكمة إلهية ، فلو كان الناس ملوكاً كلهم لتفانوا ما بينهم ، ولو كانوا سوقة لهلكوا ؛ ولو تساووا في الفقر لماتوا بؤساً ؛ او تساووا في الغنى لما استخدم أحد لأحد . وعليه لزم الاشتراك في المسؤولية الاجتماعية .

نظام المدينة . – وهو يجعل المجتمع ، او المدينة ، ثلاث طبقات : **المدبرين ، والصناع ، والحفظة** . ولكل من هذه الطبقات مهمة تنفرد بها في المدينة ، وبها ينسجم العمل العام : كمثل ما هو الامر في الخير الكوني في نظرية الفيض التفاؤلية ، حيث يُعدّ عمل الاجزاء مكملاً للكل .

وهو يحدثك عن ضرورة وجود وازع يشترع السنن ويطبقها ؛ ويكون من المدينة بمثابة الرأس للجسد . وبما ان السنّة والعدل قد اجتمعا في هذا الوازع ، كان من شأنه ان يهدي الرعية بالله ، ويحثها على العبادة ، ويردعها عن الشر ، فيسلم بعدالته كلُّ حقّ ؛ ومن شأنه ايضاً ان يُعدّ الاسلحة لحماية الثغور ، ويضبط الدخل والخرج . وهو على غرارة الخليفة[٤٧] مطلق الارادة في ما يدبّر ، مستقلّ السياسة ؛ ويشترط فيه ان يكون عالماً بالشريعة ، عفيفاً شجاعاً ، مقاوماً لذوي السياسة المفسدة ، جامعاً بين العلم والعمل ، ليستحق ان توكل اليه امور العباد . ولربما كان من أميز واجباته ان يتدبر لكل فرد من افراد المجتمع عمله . وهنا يستطرد ابن سينا الى النهي عن البطالة والاعمال الفاسدة كالميسر ، والفجور ، واللصوصية ، والمرأباة .

وعلى كل فرد ، من كل طبقة ، ان يتتبع العادات القويمة ، والاخلاق الفاضلة التي استنها الرئيس الشارع ؛ فبذلك تتأصل في نفوسهم الاعمال الجميلة الخيّرة ، ويتهيأ كل منهم لحياة اخروية سعيدة . على انه لا يفترض في كل منهم المقدرة

٤٧ – يشير ابن سينا الى ان استخلاف هذا الوازع يكون إما بالنص واما بالاجماع ، واستخلافه بالنص أصوب ، وكأنما هو يؤثر مذهب الشيعة في القول بالتعيين على مذهب اهل السنّة في القول بالبيعة والاختيار ، ويتبادر للقارىء كيف ترتبط فكرة الخلافة بالدين والدنيا معاً .

على تفهم أغوار الفلسفة ، وادراك العقول المفارقة ، كما فعل الفارابي ؛ وانما يدعوهم الى اكتساب الكمالات الانسانية قدر المستطاع ؛ والذي لم يفهم الفلسفة يكون كماله الانساني بتطبيق الاحكام الشرعية . واما الذي يخرج على السنّة ، ويخالف احكام الرئيس الشرعية ، فيحاكم ويستحق العقاب الاخروي .

وهكذا فكل فردٍ يقوم بعمله الشريف الذي هو كفؤ له ، فيتم الانسجام العادل في المجتمع ، ويفوز اهل المدينة بالسعادة في الدارين .

ثم يحدثك عن مصادر المال في المدينة ، فاذا هي ثلاثة : الضرائب والغرامات على المجرمين ، والغنائم المجباة من اموال المنابذين للسنّة . ويشترط إيداع هذا المال في خزينة الدولة ، ينفق منه على الجند والموظفين والحفَظة ، ويُعال به المرضى والمقعدون ، ويبثّ في سبيل المصالح المشتركة . وما دام هذا النظام العادل قائماً على اعتبار مزدوجٍ من الفلسفة لمن استطاع ادراكها ، ومن الدّين لمن لم يتفهم الفلسفة ، فلا بدع ان يتخذ ابن سينا هذين الاعتبارين اساساً للمدينة الصالحة . وهو بموجب تقسيمه الثلاثي يعود فيجعل المدن ثلاثة اصناف : مدينة **ضالة** لا بُدّ من دعوتها الى الحق ؛ ومدينة **ذات سنن منافية** للسنّة الكريمة ، التي حملها رسول الحق فحاولت تكذيبه ؛ ومدينة **تقول بسنّة انزلها الله** ، وهي وحدها المدينة العادلة .

نظام الاسرة . — وفي جملة هذه الخطرات قول له في ضرورة الزواج لصيانة التناسل وحفظ النوع . وهو يشير الى دور المحبة في توطيد العلاقة بين الزوج وزوجته ؛ فالمحبة لا تعقد « إلا بالالفة ، والالفة لا تحصل الا بالعادة ، والعادة لا تحصل الا بطول المخالطة » . ويُعيد اسباب الفراق الى العقم ، والى عدم الكفاءة ، وسوء المعشر . ولا يحق المرأة ان تطالب بالطلاق — وهذا كما ترى مرهون برأي الشرع ؛ والمرأة ، في رأيه وفي الرأي السائد في عصره ، واهية العقل ، سريعة الانقياد للغضب ، ميّالة مع الهوى ، ولذا وجب ان تلزم الخدْر مستترة ، وان لا تكون لها مهمة غير تربية الاولاد . وهذا ما يدفعنا الى ايجاز نظرة للشيخ الرئيس في أصول التربية على نحو ما ورد في الفصل الرابع من « كتاب السياسة » :

منهج التربية . – يتعين على الوالدين ان يصطفيا للولد اسماً مختارا حسن الوقع والصيغة ، غير متنافر الحروف ، بحيث لا يعرّض الناشىء فيما بعد لهزء رفاقه ؛ وان يختارا له ظئراً من ذوات العافية ، على سلامة في العقل وترصُّن في الخُلُق ؛ فالعناية بالولد ، إذاً ، تكون منذ الولادة . ثم يتعهده منذ الفطام بالتأديب ورياضة الاخلاق ترهيباً وترغيباً ، ايناساً وايحاشاً ، حمداً وتوبيخاً ؛ واذا لم يكن من الضرب بدّ فليعمد إليه ، شريطة أن يجيء اوله قليلاً موجعاً[٤٨].

ثم يستأنف البحث في أصول ما ينبغي أن يُعلَّم ، وفي صفات المؤدّب المختار : فيدرب الطالب على حفظ طائفة من آيات القرآن والشعر الحكمي لتستقيم له مكارم الاخلاق ؛ ويكون المؤدب ديّناً ، قويم النفس ، مطلعاً على عادات الملوك وآداب المجتمع ، وإلا فسدت بفساده أخلاق الولد ، فنشأ على العادات السوقية . ولشدّ ما يعنيه أمر الولد في الكُتّاب ، حيث يجتمع مع الصحب على مباحثةٍ او محادثةٍ ، فيفيد منهم ، وهو عن رفيقه « آخذ وبه آنس » .

ثم يتتبعُ الناشىء في بصيرة واعية ، متعقباً ميولَه في انتقاء المهنة التي تحرره وتقوم بأوده . ويتنبه الى صعوبة ادراك هذه الميول في الصبي ، وبالتالي الى الصعوبة في اختيار مهنته ، لأنها قائمة على تفهم الغوامض النفسية التي « تدق على النظر وتلطف عن القياس[٤٩] ... وربما نافرت طباعُ الانسان جميعَ الآداب والصنائع ، فلم يعلق منها بشيء ... »

الخلاصة

جاء ابن سينا بعد الفارابي فاكتملت به الفلسفة المدرسية في الاسلام : لقد انصهرت في نفسه الفلسفة المشائية ، مقرونةً بالغيبية الاسكندرانية ، واشواق

---

٤٨ – اما قوله « قليلا » فأراد به ان يبقى ثمت مجال لمضاعفته ، اذا اقتضت الحاجة ؛ واما قوله « موجعاً » فكيما تستبقي هذه العقوبة الاخيرة التي يُلجأ اليها بعض هيبتها . ثم انه يوعز بأن يشفع للولد بعض الاقارب لدى ضربه . ولا يخفى ان التربية الحديثة قد نهت عن اللجوء الى اساليب العنف، ولكن العلماء اثبتوا بالاحصاء ضرورة اعتمادها في بعض الحالات التربوية العصيّة .

٤٩ – ما برحت هذه المعضلة من أهم مشاغل التربية الحديثة في تقييم كفاءات الطالب وقدراته وميوله .

الغنوصية ، وتأملات المتصوفة ، وجدل المتكلمين ، واغوار الايمان ؛ متداخلة متكاملة ، منسجمة . واجتمع له من العلوم ما تفرّق في كتب الاطباء والفلكيين والطبيعيين ، فاذا هو خلاصة المعرفة العلمية في عصره . ثم تسللت حصيلة ذهنه الى الروافد الفكرية العربيـــة ؛ فان حصلت في الاسلام ردةٌ تهدّم الفلسفة وتكفّر القائلين بمبادئها الاولى ، كان هو موضوع الردة والتكفير ؛ أو عادت الفلسفة في المغرب العربي الى استكمال حياتها على منهج أوضح ، عُــدّ العماد والمرتكز ؛ أو نما البحث في المنطق والطب وسائر العلوم ، اعتبروه المَعين ؛ او تعقدت المفردات وتباينت المصطلحات الفلسفية ، كان هو المرجع الأبين .

لم يُحدث ابن سينا في الفلسفة العربية حدثاً مبتكراً حوّل مجراها المعروف ، ولم يُضفْ الى القضايا التي أثارهــا الفارابي من قبله كثيراً من المسائل المبتدعة المستنبطة ، ولكنه بحث المنطق فكشف عن حدوده ؛ وحلل الصورة والمادة والماهية والوجود على ضوء الممكن والواجب ، فأبان غامضها ؛ وعرض لجمل الفلسفة الغيبية فاستقصى ما تخلف منها ؛ وأكمل مباحث النفس فأثبت وجودها ، واستجلى احتمالات خلودها ، وجعلها نقطة التقاء الارضي بالسماوي ، والفلسفة بالنبوة ؛ وجمع بين عقلها المستفاد ، والعقول المفارقة ، والعقل الكلي ، والملائكة ، وواجب الوجـود ، في مبدإ الخير التفاؤلي الذي يضم الكون في وحدة الكمال والعناية العميمة الشاملة ، فعزيت إليه أفضال من سبقه ، وكان الينبوع والمصب معاً .

واستقام له ان اسباب المعرفة لا تتناهى الى العقل كلهـــا ، وأن بين العوالم المجردة والانسان روابط روحية نورانية خالصة ، فكمّل الحدس بالالهـــام ، والفلسفـة بالوحي ؛ واستوى لديه « العِلم » السماوي المزدوج ، في نفس انسانية مزدوجة التهيؤ .

أمـــا الاثر الاكبر الذي خلفه في الفكر اللاتيني ، فنعرض له في باب انتقال الفلسفة العربية الى العالم اللاتيني ؛ وأما مدى حفاظه على العقيدة في الاسلام ، فهذا ما سوف نتبينه في فصل نعقده للغزالي حجة الاسلام ومهدّم الفلسفة .

مطالعات للتوسع

ابن سينا : **كتاب السياسة .**

ابن سينا : **رسالة الطير .**

جميل صليبا وكامل عياد : **ابن سينا .**

جميل صليبا : **من افلاطون الى ابن سينا .**

دي بور : **تاريخ الفلسفة في الاسلام** : ابن سينا .

ابراهيم مدكور : **في الفلسفة الاسلامية .**

عباس محمود العقاد : **الشيخ الرئيس ابن سينا .**

محمد لطفي جمعه : **تاريخ فلاسفة الاسلام** : ابن سينا .

محمد عثمان نجاتي : **الادراك الحسيّ عند ابن سينا .**

جماعة من الادباء : **المهرجان الالفي لابن سينا .**

نصوص مختارة

من كتاب النجاة

الفلسفة الكونية

تعريفات متفرقة .

أ - القديم والحديث : يقال قديم للشيء إمـــا بحسب الذات ، واما بحسب الزمان ؛ فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة [٥٠] ، والقديم بحسب الزمان هو الذي لا اول لزمانه [٥١] . والمحدث ايضاً على وجهين : احدهما هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة ، والآخر هو الذي لزمانه ابتداء ، وقد كان وقت لم يكن [٥٢] ، وكانت قَبْلِيَّة هو فيها معدوم ، وقد بطلت تلك القبلية [٥٣] ...

....

٥٠ - المبدأ هنا بمعنى الاصل ، او السبب والعلة ، فالقديم بالذات هو الذي علة وجوده من نفسه لا من اعتبار خارجي .

٥١ - اي : لم يبرز الى الوجود في آن من الزمان فيكون اوله في غضون الزمان ، بل حدث مع الزمان فكان اوله واول الزمان واحداً ، وهو المادة الاولى التي بوجودها اعطت معنى الزمان ، اذ الزمان مقياس الحركة ، وانتقال المادة من القوة الى الفعل هو اول الحركة .

٥٢ - المحدث بالذات هو الذي حدث بعلة من غير ذاته ، والمحدث بالزمان هو الذي له اول في غضون الزمان ، والزمان الذي سبقه كان خالياً منه .

٥٣ - القبلية المقصودة هنا قبلية زمنية ، وهي الزمان السابق لحدوث الشيء ، فهو فيهـــا معدوم الوجود ؛ فاذا وجد بطلت تلك القبلية التي كان فيها معدوم الوجود .

ب - معنى الامكان: ان كل كائن فيحتاج ان يكون - قبل كونه [54] - ممكن الوجود في نفسه . فانه ان كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن البتة [55] . وليس امكان وجوده هو ان الفاعل قادر عليه، اذا لم يكن هو في نفسه ممكناً [56]. ألا ترى أننا نقول : ان المحال لا قدرة عليه ، ولكن القدرة هي على ما يمكن ان يكون [57] ؟ ... فبيّن واضح ان معنى كون الشيء ممكناً في نفسه هو غير معنى كونه مقدوراً عليه ... وكونه مقدوراً عليه لازم لكونه ممكناً في نفسه [58] ، وكونه ممكناً في نفسه هو باعتبار ذاته ، وكونه مقدوراً عليه هو باعتبار اضافته الى موجده ...

ج - معنى الكلي: المعنى الكلي ، بما هو طبيعة ومعنى [59] ، كالانسان بما هو انسان شيء ، وبما هو عام ، او خاص ، او واحد او كثير ... شيء آخر . فانه بما هو انسان فقط - بلا شرط آخر البتة - شيء ، ثم العموم شرط زائد على انه انسان ، والخصوص كذلك ، وانه واحد كذلك ؛ وانه كثير كذلك [60] . وليس ذلك اذا فرضت هذه الاحوال بالفعل فقط ، بل اذا فرضت هذه الاحوال ايضاً

٥٤ - قبل كونه : قبل وجوده بالفعل .

٥٥ - ممكن الوجود بنفسه : قابل الوجود ، فاذا لم تكن له هـذه القابلية « لم يكن البتة » ، اي : كان ممتنع الوجود ؛ و « كونه » و « لم يكن » في هذه العبارة بالمعنى التام .

٥٦ - الامكان المقصود هنا: هو صفة في الشيء ذاته وقابلية في جوهره، وليس صفة في فاعله، فالفاعل لا يقوى على احداثـه اذا كان هو في ذاته ممتنع الوجود ، اي اذا لم تكن له قابلية التأثر بفاعله .

٥٧ - يريد : ان القدرة انما تكون حيث تتحقق القابلية ليس الا ؛ وما لا امكان له لا قدرة على احداثه ، فهو محال .

٥٨ - اي : متى كان الشيء مقدوراً عليه وجب ان يكون اولاً ممكناً في نفسه ، او قابلاً بطبيعته لان يتحول بحسب القدرة العاملة فيه .

٥٩ - اي : بالمعنى المطلق المجرد عن اللواحق المادية والاعتبارات الجزئية .

٦٠ - الانسان بما هو انسان : بالمعنى المطلق او بمعنى الانسانية المجردة ؛ والانسان بمعنى العموم هو الصورة المنتزعة من افراد الناس القائمة عـلى الاعتبارات المشتركة ؛ والانسان بمعنى الخصوص هو الصورة الخاصة بفرد من افراد الناس .

بالقوة ... فالانسانية بما هي انسانية لا عامة ولا خاصة [٦١] ... واذا عرفت هذا فقد يقال كلي للانسانية بلا شرط، ويقال كلي للانسانية بشرط انها مقولة بوجه ما من الوجوه المعلومة على كثيرين[٦٢] . والكلي بالاعتبار الاول موجود بالفعل في الاشياء : وهو المحمول على كل واحد [٦٣] ... واما الاعتبار الثاني فله وجهان : احدهما اعتبار القوة في الوجود، والثاني اعتبار القوة اذا صار مضافاً الى الصورة المعقول عنها[٦٤] ...

د - الحدث بالزمان وبالذات : اعلم انه كما ان الشيء قد يكون محدثاً بحسب الزمان، فكذلك قد يكون محدثاً بحسب الذات . فان المحدث هو الكائن بعد ان لم يكن[٦٥]، فالبَعْديّة كالقَبْليّة قد تكون بالزمان، وقد تكون بالذات[٦٦] . فاذا كان الشيء له في ذاته ان لا يجب له وجود[٦٧]، بل هو باعتبار ذاته وحدها بلا علتها لا يوجد ... فيكون كل معلول محدثاً : اي مستفيد الوجود من غيره، بعد ما له في ذاته ان لا يكون موجوداً[٦٨] ... وان كان مثلاً في جميع الزمان موجوداً مستفيداً لذلك الوجود عن مُوجِد، فهو محدث ؛ لان وجوده من بعد

٦١ - فرضت بالفعل : اعتبرت موجودة بالفعل ؛ وفرضت بالقوة : اعتبرت من الصفات القابلة الممكنة الوجود بالفعل اذا تسلط عليها المؤثر الموافق ؛ يريد : ان موضوع التمييز بين هذه المعاني الثلاثة ليس الوضع الانساني القائم فقط، بل والوضع الممكن او الحالة القابلة الكامنة ؛ المعنى الكلي لا يشترط فيه الوجود بالفعل ولا معنى العموم ولا معنى الخصوص، بل الاعتبار المطلق المجرد وحده .

٦٢ - بلا شرط : بالمعنى المطلق ؛ وبشرط انها مقولة على : بالنسبة الى ... والمعنى العام لافراد الجنس : القائم على خصائصهم المشتركة .

٦٣ - يوجد بالفعل في الاشياء : داخل في كيانها ؛ ومحمول على كل واحد : مفروض ان يتصف به كل واحد .

٦٤ - الاعتبار الثاني : المعنى النسبي ؛ والقوة في الوجود : الاستعداد والقابلية للاتصاف ؛ ومضافاً الى الصورة المعقول عنها : متلبساً بالصورة كما في ذهن المفكر .

٦٥ - الكائن بعد ان لم يكن : الذي وجد بعد ان كان معدوماً .

٦٦ - القبلية بالزمان : هي اعتبار زمان سابق لوجود الشيء، والقبلية بالذات : هي اعتبار علة سابقة لوجود الشيء .

٦٧-٦٨ - اي : ليس في ذاته ما يوجب وجوده، ولذلك لا يوجد الا اذا طرأت عليه علة من خارج ذاته اوجبت وجوده .

لا وجوده ، بعديّة بالذات[٦٩] ... وليس حدوثه انما هو في آن من الزمان فقط ، بل هو محدث في جميع الزمان والدهر ، ولا يمكن ان يكون حادث – بعد ما لم يكن بالزمان – الا وقد تقدمته المادة التي منها حدث[٧٠] .

هـ – الواجب والممكن : ان الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض عنه محال . وان الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود – او موجوداً – لم يعرض عنه محال[٧١] . والواجب الوجود هو الضروري الوجود ، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه ، اي لا في وجوده ولا في عدمه ... ثم ان الواجب الوجود قد يكون واجباً بذاته ، وقد لا يكون بذاته[٧٢] . اما الذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي لذاته – لا لشيء آخر – يلزم محال من فرض عدمه[٧٣] . واما الواجب الوجود لا بذاته فهو الذي لو وضع شيء مما ليس هو ، صار واجب الوجود[٧٤] . مثلاً : ان الاربعة واجبة الوجود لا بذاتها، ولكن عند فرض اثنين واثنين ؛ والاحتراق واجب الوجود لا بذاته ، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع – اعني المحرقة والمحترقة ...

---

٦٩ – اي : كونه موجوداً بعد ان كان معدوماً بالذات لا بالزمان هو بعدية بالذات ، كما ان وجوده في زمان ما ، بعد ان كان معدوماً في زمان سابق ، هو بعدية بالزمان .

٧٠ – الكلام هنا عن الحادث بالذات والازلي بالزمان ، يقول : انه انما حدث من مادة سابقة لوجوده الفعلي ، وهي المادة المعنوية او مادة العالم ؛ فالازلي بالزمان حادث بالذات لا يستثنى من ذلك الا الاول المطلق .

٧١ – الممكن الوجود : هو الذي لا يزال في حالة الامكان او القابلية للوجود ، فاذا فرض غير موجود لم يتخلف عن ذلك محال ، لان علته لم تتسلط عليه بعد ، فتخرجه من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل .

٧٢ – اي : ان واجب الوجود نوعان : ما علة وجوده من ذاته ، وما علة وجوده من خارج ذاته .

٧٣ – اي : هو الذي يمتنع اعتباره غير موجود لانه انما هو موجود بحكم تعريفه بواجب الوجود ، والا كان خلف ، وامتنع بالتالي تعليل كل وجود .

٧٤ – معنى قوله : لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود ، لو سبقه اعتبار معين لأصبح تقدير وجوده أمراً محتماً – اي : لو طرأت عليه العلة الموافقة في الظرف الموافق لصار بحسب ما اقتضت تلك العلة .

واجب الوجود .

أ – صفات الواجب : لا يجوز ان يكون اثنان يحدث منهما واجب وجـــود واحد ، ولا ان يكون في واجب الوجود كثرة بوجه من الوجوه . ولا يجوز ان يكون شيئان اثنان كل واحـد منهما واجب الوجود بذاته وبالآخر [٧٥] . فقد بان ان واجب الوجود بذاته لا يكون واجب الوجود بغيره . ولا يجوز ان يكون كل واحد منهما واجب الوجود بالآخر .. وجملتهما واجب وجود واحد ...

وكل واجب الوجود بذاته فانه **خير محض** ، **وكال محض** ، والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده [٧٦] . والشر لا ذات له ، بل هو إما عـــدم جوهر ، او عدم صلاح حـــال الجوهر [٧٧] ؛ فالوجود خيرية ، وكمال الوجود خيرية الوجود ، والوجود الذي لا يقارنه عدم ... بل هو دائم بالفعل ، فهو خير محض ؛ والممكن الوجود بذاته ليس خيراً محضاً ، لان ذاته بذاته لا يجب لهـــا الوجود ، فذاته بذاته تحتمل العدم ، وما احتمل العدم بوجه ما ، فليس من جميع جهاته بريئاً من الشر والنقص [٧٨] . فـــاذاً ليس الخير المحض الا الواجب الوجود بذاتــه ...

وكل واجب الوجود بذاته فهـو **حق محض** ، لان حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له . فلا حق اذاً أحق من الواجب الوجود [٧٩] . وقـــد يقال ايضاً حق لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً ، فلا حق أحق بهذه الحقيقة ممـــا

٧٥ – كلامه هنا عن الواجب بذاته ، والذي يقصده انه لا يمكن ان يكون اكثر من واحد ، والا لم يكن واجباً بذاته .

٧٦ – يعرّف الخير بأنه ما يتشوّق اليه الشيء ، لان كمال وجوده انما هو به .

٧٧ – الشر لا ذات له : ليس له وجود ذاتي ، بل هو عدم وجود الخير ، او هو النقص في الخير الموجود .

٧٨ – يريد : ان الممكن بذاته لا يكون خيراً محضاً ، لان تحققَ وجوده لا يكون له من ذاته ، بل من علة خارجية ؛ فاذا لم تتسلط عليه هذه العلة لم يبرز الى الوجود الفعلي ؛ والعدم شر ونقص كما تقدم ، وما كان في حالة الامكان هو في شبه عدم .

٧٩ – يريد : ان نصيب الشيء من الحقيقة انما هو على نسبة نصيبه من الوجود ، فالموجود التام الوجود هو الحق المحض .

يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً ، ومع صدقـه دائماً ، ومع ذلك دوامه لذاته لا لغيره[٨٠] ... وايضاً فهو **تام الوجود** ، لان نوعـه له فقط ؛ فليس من نوعه شيء خارج عنه[٨١] . وأحد وجوه الواحـد ان يكون تامّاً ؛ فان الكثير والزائد لا يكونان واحدين ، فهو واحد من جهة تمامية وجوده ، وواحد من جهة ان حده له[٨٢] ، وواحد من جهة انه لا ينقسم لا بالكم ولا بالمبادىء المقوّمة له ، ولا باجزاء الحد ؛ وواحـد من جهة ان لكل شيء وحدة تخصه وبها كال حقيقته الذاتية ؛ وايضاً هو واحد من جهة اخرى ، وتلك الجهة هي ان مرتبته من الوجود – وهو **وجوب الوجود** – ليس إلاّ له[٨٣] .

ب – اثبات الواجب : لا شك ان هنا وجوداً ؛ وكل وجود فاما واجب واما ممكن . فان كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهـو المطلوب ، وان كان ممكناً ، فانّا نوضح ان الممكن ينتهي وجوده الى واجب الوجود ؛ لانـه لا يمكن ان يكون ، في زمان واحـد ، لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات بلا نهاية[٨٤] ... فقد انتهت الممكنات الى علة واجبة الوجود ...

وبعد ... فانّا نبرهن انه لا بد من شيء واجب الوجود ؛ لانه ان كان كل موجود ممكناً : فاما ان يكون مع امكانه حادثاً او غير حادث[٨٥] ؛ فان كان غير حادث ، فاما ان يتعلق ثبات وجوده بعلة او بذاته ؛ فان كان بذاته فهـو واجب لا ممكن ؛ وان كان بعلة ، فعلته معه ، والكلام فيها كالكلام في الاول[٨٦] .

٨٠ – يشير هنا الى ان « الحق » يرد ايضاً بمعنى الاعتقاد الصحيح ، فاذا ورد كذلك فأحق الاشياء بهذا الوصف ما كان الاعتقاد بوجوده صادقاً مستديماً ، وان تكون علة هذا الدوام كونه في ذاته حقاً وليس بداعي المصلحة .

٨١ – اي : لا يوجد سواه من نوعه ، وليس في سواه ما هو من نوعه .

٨٢ – يريد بقوله : حده له ، انه يعرّف بماهيته ، وليس بأي اعتبار خارجي .

٨٣ – يريد : انه وحده واجب الوجود بذاته ، وليس هنالك ما هو بهذه المرتبة سواه .

٨٤ – اي : ان العلة الفاعلة في معلول لا تكون هي بدورها معلولة لعلة سابقة على نحو غير متناه ، بل لا بد من انتهائها الى علة ليست ممكنة الذات بل واجبة الذات .

٨٥–٨٦ – يريد : ان الموجود غير الحادث ثابت الوجود ، وثبات وجوده امـا ان يكون بحكم علة فاعلة فيه ، او يكون بحكم ذاته ؛ فاذا كان الثاني كان واجب الوجود ، واذا كان الاول فهو ممكن وعلته واجبة الوجود ، على ما تقدم .

وان كان حادثاً – وكل حادث فله علة في حدوثه ... وعلة في ثباته – فلا يجوز ان يكون الحادث ثابت الوجود ... لا بعلة في الوجود والثبات [٨٧] ... فلا بد من واجب الوجود ؛ وذلك لان الممكنات – اذا وجدت وثبت وجودها – كان لها علل لثبات الوجود. ويجوز ان تكون العلل علل الحدوث بعينها ان بقيت مع الحادث ، ويجوز ان تكون عللاً اخرى ، ولكن مع الحادثات ، وتنتهي لا محالة الى واجب الوجود [٨٨] ؛ اذ قد بيّنا ان العلل لا تذهب الى غير النهاية ، ولا تدور [٨٩] ...

ج – طبيعة الواجب : واذ قد ثبت واجب الوجود فنقول : انه بذاته **عقل و عاقل و معقول** . اما انه معقول الماهية ، فلأنك تعرف ان طبيعة الوجود غير ممتنع عليها ان تُعْقَل ؛ وانما يعرض لها ان لا تُعْقَل اذا كانت في المادة ، او مكنوفة بعوارض المادة [٩٠] ؛ فانها من حيث هي كذلك محسوسة او متخيّلة . وظهر فيما سلف ان ذلك الوجود ، اذا جرّد عن هذا العائق ، كان وجوداً وماهية معقولة [٩١] . وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض فهو بذاته معقول ، والاول الواجب الوجود مجرد عن المادة وعوارض المادة فهو – بما هو هويّة مجردة – عقل ؛ وبما يُعتبر له من ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته ؛ وبما يعتبر له من ان ذاته لها هوية مجردة هو عاقل ذاته ... وكل ما يوجد له الماهية المجردة فهو عاقل ،

٨٧ – يريد : ان الموجود الحادث يقتضي ان يكون لحدوثه ولثباته علة ؛ ولا يمكن ، متى حدث وثبت ، ان يكون حدوثه وثباته بلا علة بحيث يعتبر واجباً ، ولذلك لا بد من وجود واجب هو علة الحدوث والثبات .

٨٨ – اي : ان علل وجود الممكنات وعلل ثباتها قد تكون واحدة ، وقد لا تكون واحدة ؛ لكن ينبغي ان تكون ملازمة لها ؛ وهي على كل حال لا بد من ان تنتهي الى واجب الوجود .

٨٩ – لا تدور : لا يتصل آخرها بأولها على سبيل الدور ؛ كل ذلك ليثبت وجود الواجب بذاته ، وقد تم .

٩٠ – اي : ان معنى الوجود المجرد يدخل في الادراك العقلي ، لكن متى تحقق الوجود في عالم الحس، شوّهت الملابسات المادية حقيقته، فتغدو محسوسة او متخيلة ، اي منتزعة من المادة.

٩١ – المعقول هنا خلاف المحسوس او المتخيل ، فكل ما هو ذو وجود مجرد عن المادة هو معقول ، والاول مجرد عن كل اعتبار مادي ، فهو معقول .

وكل ما هو ماهية متجردة توجد لشيء فهو معقول [٩٢] . وكونه معقولاً وعاقلاً لا يوجب ان يكون اثنان في الذات ، ولا اثنان في الاعتبار[٩٣] ... فقد بان ان كونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب فيه كثرة ً البتة .

د - معاني الصفات : . . ولكن واجب الوجود ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ، ولا مغايرة المفهوم لعلمه ؛ فالعلم الذي له هو بعينه الارادة التي له ، وكذلك القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدأ للكل [٩٤] ... ثم الصفات الاخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع اضافة ، وبعضها هذا الوجود مع سلب . وليس ، ولا واحد منها ، موجباً في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة [٩٥] . فاللواتي تخالط السلب :

- انه لو قال قائل في الاول انه جوهر ، لم يعن الا هذا الوجود ، وانه مسلوب عنه الكون في الموضوع [٩٦] ؛

- واذا قال انه واحد ، لم يعن به الا الوجود نفسه مسلوباً عنه القسمة بالحكم او القول ، او مسلوباً عنه الشريك [٩٧] ؛

....

٩٢ - يريد : ان الاول من حيث هو هويّة مجردة هو عقل ، ومن حيث هو مجرد عن المادة هو معقول ، ومن حيث هو ذو ماهية مجردة هو عاقل .

٩٣ - لا في الذات ولا في الاعتبار : لا يوجب فيه التعدد لا في ذاته وماهيته ، ولا في فهمنا نحن لذاته وماهيته .

٩٤ - يريد : ان ارادة الله وعلمه وقدرته ... ليست اعتبارات مستقلة متباينة في الذات الالهية كما هي في الانسان ، بل هي شيء واحد ، اذ ارادته للشيء هي بالذات علمه به ، وعلمه به هو قدرته عليه ، فكما يعلمه يصير في الحال . وهذا الاعتبار الموحد للصفات غير مستقل عن الذات الالهية ، ولا هو مغاير لها ، بل هما جوهر واحد . وظاهرة تعدد الصفات ومفارقتها للذات الالهية انما هي من تعابيرنا الانسانية الضيقة . ومعنى : عاقلة للكل عقلاً هو مبدأ للكل : ان علمها بالكون هو ذاته نظام الكون .

٩٥ - اي : ان هذه الصفات تكون ١٠١ على اعتبار اضافة الفاعلية ، او على اعتبار سلب النقيض ؛ فهو « الاول » بالاضافة الى سائر الموجودات ؛ وهو « العالم » بمعنى سلب الجهل . وعلى هذا المحمل لا توجب فيه هذه الصفات تعدداً ولا تشبيهاً .

٩٦ - معنى الكون في الموضوع : استناد الشيء في وجوده الى اعتبارات خارجة عن ذاته، نظير اعتبار العلة الخارجية ولواحق المكان والزمان .

٩٧ - اي : المقصود بوصف الاول انه واحد : نفي اعتباره مكوناً من اقسام ، واثبات عدم وجود ذاتي لصفاته ، ونفي وجود شركاء له في الالوهية .

– واذا قيل **عقل وعاقل ومعقول** ، لم يعنَ بالحقيقة الا هذا الوجود **مسلوباً عنه** جواز مخالطة المادة وعلائقها [٩٨] ...

– واذا **قيل** له **اول** ، لم يعنَ الا **اضافة** هذا الوجود الى الكل [٩٩] ؛

– واذا قيل له **قادر** ، لم يعنَ به الا انه واجب الوجود **مضافاً الى** ان وجود غيره انما يصح عنه [١٠٠] على النحو الذي ذكر ... فاذا ُعقلت صفات الاول الحق على هذه الجهة، لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته اجزاء او كثرة بوجه من الوجوه .

من رسالة احوال النفس، وكتاب النجاة

النفس الانسانية

تعريف النفس .

... وبعدُ فهذه رسالة عملتها باسم بعض الخلّص من الاخوان ، مشتملة على مخّ ما تؤدي اليه البراهين في حال النفس الانسانية [١٠١] ، ولباب ما أوقف عليه البحث الشافي من امر بقائها ، وان انتقض المزاج وفسد البدن ؛ والاطلاع على النشأة الثانية والحالة المتأدية اليها في العاقبة [١٠٢] ، باوجز قول واشد اختصار ...

أ – طبائعها وافاعيلها : نقول ان القوى الفعّالة في الأجسام بذاتها تنتهي بها

٩٨ – اي : انه ليس في مادة ، ولا يشارك المادة في اي [illegible]مار .

٩٩ – المقصود بـ « اضافة الوجود الى الكل » نسبة ا[illegible] الى الكائنات ، وهي انه سابق لها متقدم عليها ، ليس بمعنى الزمان فقط بل وبمنطق ا[illegible] اول » .

١٠٠ – اي : انه السبب في كل ما يوجد على الحصر [illegible] واهب الوجود لكل ما هو موجود .

١٠١ – مخ الشيء : خالصه؛ يريد : خلاصة ما تؤدي اليه الادله في ما يتعلق بشؤون النفس.

١٠٢ – اي : ان بحثه يتناول ايضاً ما انتهى العلم الى اثباته من أمر النفس بعد ان يفسد تركيب الجسد وينحل كيانه ؛ والمقصود بالنشأة الثانية : حالة النفس بعد فراق الجسد ؛ والعاقبة : اشارة الى ما يؤول اليه امرها من سعادة او شقاء.

القسمة الى اقسام اربعة ؛ وذلك لانها تنقسم بالقسمة الاولى الى قوة تفعل فعلها في الجسم بقصد واختيار ، وقوة تفعل فعلها بالذات ، وعلى سبيل التسخير ، لا بقصد واختيار [١٠٣] ... وكل واحدة من هذه القوى جنس يعمّ انواعاً ؛ ولكن لكل واحد منها في طبيعته اسم يخصه : فالقوة الفاعلة بالتسخير فعلاً أَحديّ الجهة مخصوصة باسم الطبيعة [١٠٤] ، والقوة الفاعلة بالتسخير فعلاً متكثر الجهة والنوع مخصوصة باسم النفس النباتية ، والقوة الفاعلة بالقصد والاختيار المختلف مخصوصة باسم النفس الحيوانية ، والقوة الفاعلة بالقصد والاختيار الاحَدي الجهة والنسبة مخصوصة باسم النفس المَلَكية [١٠٥] ...

ب - القوة والصورة والكمال : ثم لما كانت القوى انما تُحَدُّ بافاعيلها ، وكانت الافاعيل الظاهرة للنفس اما في اجسامها واما باجسامها ، لم يكن بدٌّ من وقوع الاجسام في حدودها [١٠٦] . والشيء الواحد يقال له صورة ، ويقال له قوة ، ويقال له كمال ، بالاضافة الى معانٍ مختلفة : فيقال له قوة بالقياس الى الفعل الصادر عنه ، او الانفعال المتفرّد به ؛ ويقال له صورة بالقياس الى المادة ، لصيرورة المادة به قائمة بالفعل ذاتاً بسيطة ؛ ويقال له كمال بالقياس الى النوع او الجنس ، لصيرورة الجنس به قائماً بالفعل نوعاً مركباً ... فالنفس قوة بالقياس الى فعلها ؛

١٠٣ - يشير هنا الى ان العوامل النفسية المؤثرة في الاجسام اربع قوى : الاولى ارادية صادرة عن روية وقصد ، والثانية ذاتية تلقائية تفعل بحكم الفطرة ، والثالثة تنساق الى فعلها بحكم الغريزة والضرورة الحيوية ، والرابعة ارادية غير متأنية عن روية او قصد .

١٠٤-١٠٥ اي : ان كل واحدة من هذه القوى تعم جنساً من اجناس الموجودات وتقرر مهمته الطبيعية . فالقوة التلقائية التي تعمل على توجيه الكائن توجيهاً بسيطاً واحداً (حب البقاء) هي النفس الطبيعية ؛ والقوة الغريزية التي توجه الكائن الى اتجاهات متشعبة (الغذاء ، النمو ، التوليد) هي النفس النباتية ؛ والقوة الارادية التي تعمل دون روية سابقة اعمالاً لا تجمعها غاية موحدة (الاحساس والحركة) هي النفس الحيوانية ؛ والقوة الارادية التي تعمل بروية سابقة اعمالاً موجهة نحو غاية موحدة واضحة (التدبير) هي النفس الملكية او الانسانية .

١٠٦ - القوى « تحد بافاعيلها » : الافاعيل جمع افعال ، وهذه مفردها فعل ، اي : ان الافعال تدخل في تحديد القوة التي تحدثها ؛ ووقوع الافاعيل « في الاجسام » : حصولها فيها ؛ ووقوعها « بالاجسام » : حصولها بواسطتها ؛ فالاولى نظير الادراك العقلي يحصل في الجسد لكنه ليس منه ، والثانية نظير الحركة الارادية تحصل بواسطة الجسد وهي منه .

وصورة بالقياس الى المادة الممتزجة ، ان كانت نفساً منطبعة في مـادة ؛ وكمال بالقياس الى النوع الحيواني او الانساني [107] ...

فبيّن اذاً ان المفهوم مـن الكمال ... اعم من موضوع الصورة ، وهـو ايضاً اعم من مفهوم القوة الفعّالة في ذلك الجسم ؛ فانه ليس كل ما يكمل به نوع ما فهذا شأنه ، بل ربما كان كمالاً انفعالياً ، او غير فاعل ، مثل صقالة جرم القمر ، ومثل القوى التي في الحيوان ، مما تدرك ولا تحرك شيئاً [108] . واما انه أتم من المفهوم عن القوة فأمر لا شك فيه ...

ج - النفس والعقل : والنفس انما نسميها نفساً من جهة وجودها فعّالة في جسم من الاجسام فعلاً من الافاعيل . فامّا بحسب جوهره الذي يخصه، والذي يفارق به ، فلا نسميه نفساً الا باشتراك الاسم والمجاز . والاشبه ان يكون اسمه الخاص به حينئذٍ العقل لا النفس [109] . ولهذا سمّت الاوائل مـا كان من المبادىء غير الجسمانية محركاً لفلكٍ مـا على انه يحاول التحريك بذاته كالعلة الفاعلة ، نفساً ؛ وسموا المحركات المباينة للحركة، وانما تحرك كالمعشوق، والعلة التمامية ، عقلاً [110] . وجمعوا عدة المحركات المفارقة جملة وسموها عقل الكل ، وعدة المحركات الواصلة

١٠٧ - اي : ان النفس في الجسد تعرف بثلاثة اسماء تبعاً للمقصود ، فحيث يراد الفعل الناتج تسمى : « قوة » ، وحيث يراد الذات الناتجـة تسمى : « صورة » ، وحيث يراد نوع الكائن : « كمالاً » ؛ فالنفس « قوة » بالقياس الى الفعـل المتخلف عن نشاطها ، و « صورة » بالقياس الى ذات الكائن الذي تتمثل فيه ، و « كمال » بالقياس الى الطابع الذي تطبع بـه النوع الواحد من انواع الكائنات .

١٠٨ - اي : ان القوة الكمالية ليست فعالة بالضرورة بل قد تكون انفعالية كقوة الادراك التي لا تحفز الى الحركة او العمل ، فالادراك هنا كمال انفعالي .

١٠٩ - يريد : ان اسم النفس يطلق على امرين ، الاول : القوة المحركة في الجسد، والثاني : الجوهر الوارد على الجسم من الخارج والذي يفارقه متى فسد ؛ والمعنى الثاني لا يسمى نفساً الا على المجاز ، والاسم اللائق به هو العقل .

١١٠ - يريد : ان الاوائل سموا القوة الكامنة في الكوكب والمحركة له على نحـو مباشر نفساً ، وسموا القوة المجردة الجاذبة المباينة للكوكب المحركة له على سبيـل الجذب والدفع من بعيد عقلاً .

المحاولة للتحريك جملةً وسموهـا نفس الكل ؛ فان الكل هي السموات [111] ...

د - النفس والجسد : ومع ذلك فقد نطلق القول بان كل البدن حيّ . ولكنهم كما خصوا باسم النفس في الكل مـا كان مزاولاً للتحريك لا متبرئاً عنه اصلاً ، وباسم العقل ما كان متبرىءَ الذات عن الحركة والعلاقة مع الموضوع اصلاً ، فكذلك يجب ان يقال في الانفس الجزئية ان اسم النفس يقع عليهـا باعتبار نسبته لها الى الجسم [112] . فاذا كان هذا هكذا فيجب ان يؤخذ البدن في حد النفس ، ويجب ان يوضع الجنس والكمال دون الصورة والقوة [113] . وذلك لانـه ليس كل ما هو نفس هو صورة للبدن ، فان النفس الناطقة سيظهر من حالها ان قوامها ليس بان تنطبع في مادة البدن ؛ فاذا قيل لها صورة ، فذلك باشتراك الاسم [114] .

هـ - الفعل والانفعال : وايضاً فان النفس يقال لها – وهي نفس في بدن - قوة بالقياس الى التحريك ، او بالقياس الى الادراك ؛ فاذا قيل لها قوة بالقياس الى التحريك ، كانت بمعنى القوة الفاعلة ؛ وبالقياس الى الادراك ، كانت لا بهـذا المعنى بل بمعنى القوة الانفعالية ؛ فيكون وقوع اسم القوة عليها مـن الجهتين بالاشتراك [115] . وان أُقتُصر على كونها قوة بأحد المعنيين ، كان ما وضع جنساً لها مقولاً عليها من جهة واحدة من جهات وجودها ، وهي نفس في البدن [116] ...

و - حد النفس : فيجب اذاً ان نضع الكمال كالجنس للنفس ونقول : انه كمال

....

١١١ – اي : جعلوا عقول الكواكب تابعة لعقل جامع هو عقل الكل ، ونفوس الكواكب تابعة لنفس جامعة هي نفس الكل ، وقصدوا بالكل السماء بالذات .

١١٢ – اي : على النحو المتقدم يطلق اسم النفس في الفرد على القوة المتصلة بالجسم والمحركة له ، وعلى القوة العاقلة المستقلة اصلاً عن الجسم .

١١٣ - وبناء على ما تقدم لا بد من دخول الجسم والقوة الكمالية في حد النفس دون الصورة والقوة .

١١٤ – اي : ان وصف النفس بانها صورة الجسم والقوة في الجسم انما هو على سبيل المجاز واشتراك الاسم وليس بحسب الاصل .

١١٥ – اي : ان النفس من حيث هي قوة في الجسد تكون على وجهين : قوة فاعلة مهمتها التحريك ، وقوة انفعالية مهمتها الادراك ؛ فالاولى نفس فاعلة والثانية نفس انفعالية .

١١٦ – اي : اذا قصد بالنفس احدى القوتين الفاعلة او الانفعالية بلا تمييز ، اكتفي بتسميتها نفساً في البدن بلا تعيين .

للجسم . لكن الكمال للجسم قد يكون مبدأ ، وقد يكون بعد المبدإ [117] ، فان الاحساس والتحريك ايضاً كمال للنوع الحيواني . امـــا النفس فهي مبدأ لهذا ، فلذلك نقول : ان النفس كمال اول للجسم [118] ، ولأن الكمالات الاولية للاجسام الطبيعية تختلف بحسب اختلاف الاجسام الطبيعيـــة ، وبحسب نوعيات الاجسام الطبيعية ، ثم النفس التي نحن في تحديدها – وهي الأرضية – هي كمال لنوع من الاجسام الطبيعية ، فتـُعين على ما يصدر عنه من الفعل الذي صدوره عنه بآلات فيه ، فتكون النفس كمالاً اولاً لجسم طبيعي آلي [119] ، او لجسم ذي حياة بالقوة؛ اي من شأنه ان يحيا بالنشوء ويبقى بالغذاء ؛ وانما يحيا باحساس وتحريك هما في قوته . فهذا هو حدّ النفس .

اقسام النفس وقواها .

القوى النفسانية تنقسم بالقسمة الاولى الى ثلاثة اقسام : احدها النباتية ، وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة مـا يتولد ويربو ويغتذي [120] ... والثاني : النفس الحيوانية ، وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة [121] ؛ والثالث النفس الانسانية ، وهي كمال اول لجسم طبيعي آليّ من جهة ما يفعل الافاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ،

١١٧ – ١١٨ اي : ينبغي ان نعبر عـــن جنس النفس بانه كمال لها ، لكن الكمال قد يكون من صفات الجنس الاولية ، وقد يكون من الصفات التابعة للاولية ، وحد النفس قائم على الصفات الاولية ، لذلك ينبغي ان يقال في حدها انه كمال اول ...

١١٩ اي : ان الاجسام الطبيعية انواع كثيرة وجميعها تميز بكمالات اولية ، فاذا كان الجسم الطبيعي تصدر الافعال عن تركيب له آلي ، كان كماله طبيعياً آلياً . فالنفس اذاً كمال اول لجسم طبيعي آلي ، وهو حد النفس الخاصة بأنواع الاحياء .

١٢٠ – الكمال هو الاعتبار الذي يستقيم به النوع في ذاته وفي صفاته ؛ فالكمال الاول ما استقام به النوع في ذاتـــه اي في المزايا المقوّمة له ، والكمال الثاني ما استكمل به النوع صفاته العارضة . والجسم الطبيعي خلاف الصناعي ، والآلي : المركب من اعضاء تتفاعل تفاعلاً آلياً .

١٢١ ادراك الجزئيات هو ادراك ظواهر الاشياء بالحواس، نظير ادراك الاشباح بالبصر . والحركة الارادية خلاف الحركة القسرية ، فالقسرية نظير الخوف والغضب والحزن ، والارادية نظير الاقبال على ما فيه منفعة والامتناع عما فيه ضرر ، بدافع حب البقاء .

ومن جهة ما يدرك الامور الكلية [122] .

وللنفس النباتية قوى ثلاث :

١ . « القوى الغاذية » : وهي قوة تحيل جسماً آخر الى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه [123] .

٢ . «القوة المنمّية » : وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه زيادة مناسبة في اقطاره ، طولاً وعرضاً وعمقاً ، لتبلغ به كماله في النشوء [124] .

٣ . « القوة المولدة » : وهي القوة التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبيهه بالقوة ، فتفعل فيه ، باستمداد اجسام اخرى تتشبه بـــه من التخليق والتمزيج ، ما يصير شبيهاً به بالفعل [125] .

وللنفس الحيوانية بالقسمة الاولى قوتان : محركة ومدركة :

١ . « القوة المحركة » : والمحركة على قسمين : اما محركة بانها باعثة ، وامـــا محركة بانها فاعلة ؛ والمحركة على انهـــا باعثة هي القوة النزوعية والشوقية ، وهي القوة التي اذا ارتسمت في التخيل ... صورةٌ مطلوبة اومهروباً عنهـــا ، حملت القوةَ التي نذكرها على التحريك [126] ؛ ولها شعبتان : شعبة تسمى قوة شهوانية ، وهي قوة تبعث على تحريكٍ يُقرَّب به من الاشياء المتخيلة - ضرورية او نافعة -

١٢٢ - الفعل بالاختيار الفكري : هو المتخلف عن إعمـــال الروية والنظر في العواقب ؛ والاستنباط بالرأي : ابتكار التدابير التي يرجى ان تتحقق بهـــا النيات ؛ والامور الكلية : المبادىء العامة والاعتبارات المجردة الثابتة مثل معنى الخلود وماهية العدالة .

١٢٣ - اي : هي التي تحول الغذاء الى انسجة تجعلها في مكان تلك التي تتلف في الجسم، اما بحكم الحوادث او بحكم الاستهلاك .

١٢٤ - اي: ان هذا النمو ينبغي ان يكون في الحدود التي تميز نوع الحي وتطابق صورته.

١٢٥ - شبيهه بالقوة : قابل لان يصير مثـــل الكل متى تهيأت العلل الواجبة ؛ والمقصود بالاجسام الاخرى المستمدة : ما يكون من لقاح وانماء وتفاعل ، حتى يغدو الجزء الشبيه بالقوة كلا شبيهاً بالفعل .

١٢٦ - بعد ان قسم القوة المحركة الى باعثة وفاعلة ، عرّف الباعثة بأنها القوة التي تثير المحركة الى العمل .

طلباً للذة ؛ وشعبة تسمى قوة غضبية ، وهي قوة تبعث على تحريك يُدفع به الى الشيء المتخيل – ضارّاً او مفسداً – طلباً للغلبة [127] . واما القوة المحركة على انها فاعلة فهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات ، من شأنها ان تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء الى جهة المبدإ؛ او ترخيها، او تمددها طولاً ؛ فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدإ [128] .

٢ . « القوة المدركة » : واما القوة المدركة فتنقسم الى قسمين : قوة تدرك من خارج ، وقوة تدرك من داخل . والمدركة من خارج هي الحواس الخمس ... [البصر ، والسمع ، والشم ، والذوق ، واللمس] ... واما القوى المدركة من باطن فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات ، وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات [129] ... والفرق بين ادراك الصورة وادراك المعنى : ان الصورة هي الشيء الذي تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معاً ، لكن الحس يدركه اولاً ويؤديه الى النفس، مثل ادراك الشاة لصورة الذئب.. واما المعنى فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس من غير ان يدركه الحس الظاهر اولاً ، مثل ادراك الشاة المعنى المضاد في الذئب ، او المعنى الموجب لخوفها اياه وهربها عنه [130]... فمن القوى المدركة الباطنية الحيوانية قوة « الحس المشترك » وهي قوة مرتبة في اول التجويف المقدم من الدماغ ، تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس متأدية اليها [131] .

ثم « المصوِّرة » : وهي قوة مرتبة ايضاً في آخر التجويف المقدم من الدماغ ،

---

١٢٧ – للقوة الباعثة شعبتان : احداهما تحفز الحركة للاقبال على ما هو نافع ، والثانية تحفزها على الادبار عما هو ضارّ ، او على مهاجمته ، رغبة في التخلص من أذاه .

١٢٨ – اي : ان الفاعلة تحرك العضلات بما يتفق مع ايعاز الباعثة، بحيث يجري الحيوان نحو الشيء ، او بعيداً عنه ؛ والمقصود بالاوتار والرباطات والاعصاب : اطراف العضلات التي تصل العضل بعظم العضو المرغوب في تحريكه .

١٢٩ – صور المحسوسات : اشكالها ؛ ومعاني المحسوسات : ما تثيره من خيال ووهم في نفس المدرك نظير معنى العطف في الطفل ، ومعنى الخوف في الحية .

١٣٠ – يريد ان ادراك المعنى اذا حصل مع ادراك الحس او على أثره فهو تابع للادراك الحسي ، وانما هو ادراك معنوي حيث لا يقترن بالادراك الحسي ، كأن يكون معنى الخوف من الحية موجوداً في التصور دون ظهور صورة الحية بالفعل .

تحفظ ما قَبِله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس ، وتبقى فيها بعد غيبة المحسوسات [١٣٢] ...

ثم القوة التي تسمى « متخيلةً » بالقياس الى النفس الحيوانية ، و « مفكرةً » بالقياس الى النفس الانسانية ، وهي قـوة مرتبة في اول التجويف الاوسط من الدماغ ، من شأنها ان تركب بعض مـا في الخيال مع بعض ، وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار [١٣٣] .

ثم القوة « الوهمية » : وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الاوسط من الدماغ، تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة الحاكمة بان الذئب مهروب عنه وان الولد معطوف عليه [١٣٤] .

ثم القوة « الحافظة الذاكرة » : وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر مـن الدماغ ، تحفظ ما تدركه القوة الوهمية مـن المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية [١٣٥] ... فهذه هي قوى النفس الحيوانية .

واما **النفس الناطقة الانسانية** فتنقسم قواها ايضاً الى قوة عاملة وقوة عالمة؛ وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم .

١ . « القوة العاملة » : فالعاملة قوة هي مبدأ محـرك لبدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها اصطلاحية ... وقياسها بالقوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة هو انها تستعملها في استنباط التدابير في الامور

....

١٣١ – ١٣٢ – الحس المشترك : قـوة تجتمع فيها صور المحسوسات من الحواس الظاهرة فتؤلف منهن كلا واحداً ؛ والمصوّرة : هي التي تحتفظ بصور المحسوسات بعد زوال اشخاصها .

١٣٣ – يريد : ان القوة «المتخيلة» في الحيوان ، هي التي تحلل الصور السابقة الى اخيلة، وتؤلف صورة مستحدثة من اخيلة سابقة ؛ وهي في الانسان القوة المفكرة التي تحلل الرأي الى عناصره الفكرية ، وتؤلف رأياً مستحدثاً من عناصر فكرية سابقة .

١٣٤ – ١٣٥ – مهمة القوة « الوهمية » ادراك المعاني دون اتصال المحسوسات التي هي مكان لها ، نظير معنى الوداعة في الحمل ، والخبث في الثعلب ؛ و « الحافظة الذاكرة » تحفظ هذه المعاني وتحضرها متى دعت الحاجة اليها .

الكائنة والفاسدة ، واستنباط الصناعات الانسانية [١٣٦] ؛ وقياسها الى نفسها ان فيما بينهما وبين العقل النظري تتولد الآراء الذائعة المشهورة ، مثل ان الكذب قبيح والظلم قبيح [١٣٧] ... وهذه القوة هي التي يجب ان تتسلط على سائر قوى البدن ، على حسب ما توجبه احكام القوة الاخرى التي نذكرها [العالمة] لئلا يحدث فيها عن البدن هيئات انتقادية مستفادة من الامور الطبيعية [١٣٨] وهي التي تسمى اخلاقاً رذيلة ، بل يجب ان تكون غير منفعلة البتة وغير منقادة ، بل متسلطة ؛ فيكون لها اخلاق فضيلة ...

٢ . « القوة العالمة » : واما القوة النظرية [العالمة] فهي قوة من شأنها ان تنطبع بالصورة الكلية المجردة عن المادة [١٣٩] ... وهذه القوة النظرية لها الى هذه الصورة نسبة : وذلك لان الشيء الذي من شأنه ان يقبل شيئاً ، قد يكون بالقوة قابلاً له وقد يكون بالفعل [١٤٠] . والقوة تقال على ثلاثة معان ... فيقال قوة للاستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منه الى الفعل شيء ، ولا ايضاً حصل ما به يخرج ، وهذه كقوة الطفل على الكتابة [١٤١] ؛ ويقال قوة لهذا الاستعداد اذا كان لم يحصل للشيء الا ما يمكنه به ان يتوصل الى اكتساب الفعل بلا واسطة ، كقوة الصبي ، الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف ، على الكتابة [١٤٢] ؛ ويقال قوة لهذا الاستعداد اذا تم بالآلة ، وحدث مع الآلة ايضاً

١٣٦ - يريد بالقوة العاملة تلك التي تحرك الجسم الانساني بحسب الرأي ، وتختلف عن الحركة الفاعلة في ان هذه تعمل بحافز فطري غريزي ، اما تلك فتبعاً لتدبير حكيم .

١٣٧ - يريد : ان القوة العاملة هذه تعمل بالاشتراك مع العقل النظري او القوة العالمة ، فيكون بذلك استنباط التدابير والصناعات وتولد الآراء الخاصة التي توجه شؤون الفرد في حياته.

١٣٨ - يشير الى ان التوجيه العام في الحياة ينبغي ان يكون للقوة العالمة ، فيؤول ذلك الى الاتصاف بالاخلاق الفاضلة ، والى التقيد بالفضيلة ؛ اما اذا استولت القوى الطبيعية من غضبية او شهوية ، فانها تؤول بالفرد الى الانغماس في الرذائل .

١٣٩ - الصورة الكلية المجردة : هي الحقيقة الخالصة من شوائب المادة ؛ وانطباع القوة العالمة بها : احتواؤها عليها وانسجامها معها .

١٤٠ - قابل له بالقوة : مستعد لقبوله ؛ وقابل بالفعل : قد انطبع به ؛ فكل ما هو قابل لحالة ما انما هو في احدى حالتين : اما في حال القبول له ، او في حال التلبس به .

١٤١ - ١٤٣ اي : ان للقوة في هذا الصدد ثلاثة مدلولات : الاول حالة استعداد مطلق قبل تهيؤ الوسائل ، وهي القوة المطلقة ؛ والثاني حالة استعداد مع تهيؤ الوسائل قبل استكمال=

كمال الاستعداد بان يكون له ان يفعل متى شاء ... كقوة الكاتب المستكمل للصناعة اذا كان لا يكتب . والقوة الاولى تسمى قوة مطلقة وهيولانية ؛ والقوة الثانية تسمي قوة ممكنة ؛ والقوة الثالثة تسمى ملكة [١٤٣] ...

فالقوة النظرية اذاً تارة تكون نسبتها الى الصورة المجردة ... نسبة ما بالقوة المطلقة ... وحينئذ تسمى « عقلاً هيولانياً » [١٤٤] ... وتارة تكون نسبتها نسبة ما بالقوة الممكنة ، وهي ان تكون القوة الهيولانية قد حصل فيها من الكمالات المعقولاتُ الاولى ... اعني المقدمات التي يقع بها التصديق لا بالاكتساب ... مثل اعتقادنا بان الكل اعظم من الجزء، فتسمى « عقلاً بالملكة » [١٤٥] ... وتارة تكون له نسبة ما بالقوة الكمالية ، وهذا ان يكون قد حصل فيها ايضاً الصورة المعقولة المكتسبة بعد المعقولات الاولية؛الا انه ليس يطالعها،ويرجع اليها بالفعل، بل كأنها عنده مخزونة ، فمتى شاء طالع تلك الصورة بالفعل فعقلها ، وعقل انه عقلها ؛ ويسمى « عقلاً بالفعل » [١٤٦] ... وتارة تكون نسبتها نسبة ما بالعقل المطلق ؛ وهو ان تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه ، وهو يطالعها ويعقلها بالفعل ... فيكون حينئذ « عقلاً مستفاداً » [١٤٧] ... وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني ؛ والنوع الانساني منه . وهناك تكون القوة الانسانية تشبهت بالمبادىء الاولية للوجود كله [١٤٨] .

واعلم ان التعلم – سواء حصل من غير المتعلم ، او حصل من نفس المتعلم – متفاوت [١٤٩] . فان من المتعلمين من يكون اقرب الى التصور لان استعداده

=المعرفة ، وهي القوة الممكنة ؛ والثالث حالة استعداد بعد تمام الوسائل واستكمال المعرفة ، وقبل مباشرة العمل ، وهي الملكة .

١٤٤ – العقل الهيولاني: هو العقل في حالة الاستعداد للادراك ، وقبل ان يبدر منه اي نشاط.

١٤٥ – العقل بالملكة : هو العقل الذي استوعب المعقولات الاولى اي البديهيات التي تثبت من غير حاجة الى برهان .

١٤٦ – العقل بالفعل: هو الذي ادرك المعارف الواردة بعد البديهيات اكتساباً بطرق الاستدلال.

١٤٧ – ١٤٨ العقل المستفاد : هو الذي يستوعب الحقائق مجردة فتنطبع فيه ويغدو بها صورة للعالم المعقول برمته .

١٤٩ – اي : ان المعرفة تحصل عن احد طريقين : اما بالاكتساب من الغير « من غير المتعلم » او بالتنبّه الشخصي « من نفس المتعلم » ، والسبيلان مختلفان .

اقوى . فان كان ذلك الانسان مستعدًّا للاستكمال فيما بينه وبين نفسه سمي هذا الاستعداد القويّ : **حدساً** [١٥٠] .

وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في ان يتصل بالعقل الفعّال الى كبير شيء ، والى تخريج وتعليم ؛ بل يكون شديد الاستعداد لذلك ، كأن الاستعداد الثاني حاصل له ، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه . وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد ؛ ويجب ان تسمى هذه الحال من العقل الهيولاني **عقلاً قدسياً** [١٥١] ...

ولا يبعد ان تفيض هذه الافعال المنسوبة الى الروح القدسي – لقوتها واستعلائها – فيضاناً على المتخيلة ايضاً ، فتحاكيها المتخيلة ايضاً بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام . فيمكن ان يكون شخصٌ من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء ، وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية [١٥٢] ، الى ان يشتعل حدساً – اعني قبولاً لالهام العقل الفعال في كل شيء – فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال... وهذا ضرب من النبوة [١٥٣] ... بل أعلى قوى النبوة ... وهي أعلى مراتب القوى الانسانية .

فاعتبر الآن ، وانظر الى هذه القوى كيف يرئس بعضها بعضاً ، وكيف يخدم بعضها بعضاً ؛ فانك تجد العقل المستفاد بل العقل القدسي رئيساً ويخدمه الكل ، وهو الغاية القصوى ؛ ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة ؛ ثم العقل الهيولاني ، بما فيه من الاستعداد ، يخدم العقل بالملكة ؛ ثم العقل العملي يخدم جميع هذا ؛

....

١٥٠ – « الحدس » في التعريفات : « سرعة انتقال الذهن من المبادىء الى المطالب ، ويقابله الفكر » ، اي ما يتقرر في خلد الانسان بغير استرسال في التفكير ومعالجة لوسائل الاستدلال .

١٥١ – العقل القدسي : درجة عالية من درجات الحدس يكون فيها استعداد الفرد شديد الارهاف الى الادراك الذاتي حتى لكأن الحقائق حاضرة ابداً في النفس .

١٥٢ – مؤيد النفس بشدة الصفاء : ميزه الله بنقاوة النفس ففدا انعكاس صور الحقائق الفائضة من العقل الفعال في نفسه تاماً .

١٥٣ – النبوة : درجة قصوى من العقل القدسي تفيض عندها الحقائق على النفس المتخيلة فيضاناً ، وتنجلي فيها بصورها المعهودة في عالم الحس ، فتوصف وكأنها من الظواهر الحسية الطبيعية ، نظير رؤى الانبياء .

لأن العلاقة البدنية لأجل تكميل العقل النظري وتزكيته ، والعقل العملي هو مدبّر تلك العلاقة [١٥٤] ... (وهكذا) .

اثبات هوية النفس .

١ . **استيعاب المعقولات** : ان الجوهر الذي هو محل المعقولات ليس بجسم ، ولا قائم بجسم على انه قوة او صورة له بوجه [١٥٥] ... والبراهين التي أقمناها على ان محل المعقولات ، اعني النفس الناطقة ، ليست بجسم ، ولا قوة في جسم ، قد كفتنا مؤونة الاستشهاد على صحة قيام النفس بذاتها مستغنية عن البدن ؛ الا اننّا نستشهد كذلك ايضاً من فعلها فنقول :

٢ . **التعقل المباشر** : ان القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها انما يستتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية لكان يجب ان لا تعقل ذاتها ، وان لا تعقل الآلة ، وان لا تعقل انها عقلت [١٥٦] . فانه ليس بينها وبين ذاتها آلة ، وليس بينها وبين آلتها آلة ، ولا بينها وبين انها عقلت آلة ، لكنها تعقل ذاتها ، وآلتها التي تدعى آلتها ، وتعقل انها عقلت [١٥٧] . فاذاً انما تعقل بذاتها لا بآلة ...

٣ . **دوام الادراك** : وايضاً مما يشهد لنا بهذا ونقنع فيه ان القوى الدرّاكة بانطباع الصور في الآلات ، يعرض لها من ادامة العمل ان تكلّ لأجل ان

١٥٤ – يشير هنا الى ان نظام قوى النفس نظام مركزي ، كل قوة منهن تخدم ما فوقها وتوجه ما دونها ، من حب البقاء في الكائن الجامد الى العقل القدسي في الانسان . والمقصود بالعقل العملي القوة العاملة .

١٥٥ – يحاول في هذا البحث ان يثبت ان النفس من غير طبيعة الجسد ، واذاً فهي غير متقومة به ، بل قد توجد بدونه . والدليل الاول الذي يسوقه : انها مكان للمدركات العقلية المفارقة للمادة ، واذاً فهي جوهر مفارق ايضاً . وقد اشترط في محل المعقولات ان لا يكون « قائماً بجسم على انه قوة او صورة » لان القوة والصورة ملازمتان للجسم ، بخلاف الجوهر .

١٥٦–١٥٧ – برهان آخر على ان النفس من غير طبيعة الجسد انها تتعقل تعقلاً مباشراً ، لانها لو عقلت بواسطة بعض الاعضاء لما كانت تعقل ذلك العضو ولا تعقل ذاتها ولا تعي انها تعقل اصلاً . ولما كانت تعي ذلك كله اقتضى ان يكون تعقلها مباشراً ، واذاً فهي من غير طبيعة الجسم.

الآلات تكلّها ادامة الحركة ، وتفسد مزاجها الذي هو جوهرها وطبيعتها[158]. والأمور القوية ، الشاقة الادراك توهنها ، وربما أفسدتها حتى لا تدرك وراءها الأضعف منها ، لانغماسها في الانفعال عن الشاق ، كما في الحس : فان المحسوسات الشاقة المتكررة تضعفه ، وربما أفسدته : كالضوء القوي للبصر ، والرعد الشديد للسمع ... فان المبصر ضوءًا عظيماً لا يبصر معه ، ولا عقيبه ، ضوءًا ضعيفاً ؛ والسامع صوتاً عظيماً لا يسمع معه ، ولا عقيبه ، صوتاً ضعيفاً ؛ ومن ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بالضعيفة . والامر في القوة العقلية بالعكس ، فان ادامتها للتعقل وتصوّرها للأمر الأقوى يكسبها قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو أضعف منها[159] ...

٤ . **استمرار النشاط** : وايضاً فان البدن تأخذ اجزاؤه كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف . وذلك دون الاربعين او عند الأربعين . وهذه القوى انما تقوى بعد ذلك في اكثر الأمر ، ولو كانت من القوة البدنية لكان يجب دائماً في كل حال ان تضعف حينئذ[160] ؛ لكن ليس يجب ذلك الا في احوال وموافاة عوائق دون جميع الاحوال . فليست اذاً من القوى البدنية ...

ومن هذه الاشياء يتبين ان كل قوة تدرك بآلة ، فلا تدرك ذاتها ولا آلتها ولا إدراكها[161] ؛ ويضعفها تضاعف الفعل ، ولا تدرك الضعيف إثر القوي ، والقوي يوهنها ، وعند ضعف الآلات يضعف فعلها . والقوة العقلية بخلاف ذلك كله[162] .

١٥٨ - ١٥٩ يريد : ان القوى التي تدرك عن طريق انطباع الصور فيها هي قوى مادية ، والقوى المادية يكلّها دوام الحركة ويفسد محلها ؛ وقوة النفس على خلاف ذلك ، اذ تزداد سهولة الادراك العقلي فيها بازدياد ممارستها للمعقولات ؛ واذاً فالنفس من غير طبيعة الجسد .

١٦٠ - ودليله الرابع على ان النفس من غير طبيعة الجسد هو ان القوة العاقلة تستمر في ازدياد نشاطها بعد ان يتوقف نشاط سائر القوى الجسمية ؛ فجميع قواه تأخذ في ان تذوي بعد الاربعين ما عدا قوة النفس التي تبلغ أوجها بين الخمسين والستين ، فالنفس ليست من طبيعة الاجساد .

١٦١ - ولا ادراكها : اي لا تدرك انها تدرك .

١٦٢ - يريد : ان ضعف الجسم اجمالاً يستتبع ضعف اعضائه جملة ، اما النفس فلا تتأثر بذلك الضعف بل نراها بخلاف الاعضاء جملة تزداد نشاطاً ، واذاً فما هي من طبيعة الجسم .

٥ . **وحدة القوى** : ونقول ان النفس ذات واحدة ، ولها قوى كثيرة[١٦٣]، ولو كانت قوى النفس لا تجتمع عند ذات واحدة ، بل يكون للحس مبدأ على حـــدة ، وللغضب مبدأ على حدة ، ولكل واحدة من الأخرى مبدأ على حدة ، لكان الحس اذا ورد عليه شيء ، فاما ان يرد ذلك المعنى على الغضب او الشهوة ، فتكون القوة التي بها تغضب ، بها بعينها تحس وتتخيل ، فتكون القوة الواحدة تصدر عنها افعال مختلفة الاجناس[١٦٤] ؛ او يكون قد اجتمع الاحساس والغضب في قوة واحدة ، فلا يكونان قد تفرقا في قوتين لا مجمع لهما ؛ بل لمّا كانت هذه تشغل بعضها بعضاً ، ويرد تأثير بعضها على بعض[١٦٥] . فاما ان يكون كل واحد منها من شأنه ان يستحيل باستحالة الآخر ، او يكون شيء واحد هو يجمع هذه القوى ، وكلها تؤدي اليه . فتقبل عن كلها ما يورده[١٦٦] . والقسم الاول محال ، لان كل قوة فعلها خاص بالشيء الذي قيل انه قوة له ، وليس يصلح كل قوة لكل فعل[١٦٧] . فقوة الغضب بما هي قوة الغضب لا تحس ، وقوة الحس بما هي قوة الحس لا تغضب ؛ فبقي القسم الثاني وهو انها كلها تؤدي الى مبدإ واحد[١٦٨] ...

منشأ النفس وبقاؤها .

١ . **حدوث النفس** : ان النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها اياه ، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها[١٦٩] ؛ ويكون في هيئة جوهر النفس

---

١٦٣ – يرى بعض القدماء ان في الانسان ثلاث نفوس : شهوية وغضبية وعاقلة، وهو رأي افلاطون . ويرى سواهم ان النفس واحدة ، ولكن لها ثلاث قوى هي هذه ؛ وهو ما ذهب اليه ارسطو . وابن سينا يذهب مذهب ارسطو في وحدة النفس ، ويتجرد هنا لاثبات هذه القضية .

١٦٤ – ١٦٥ اي : لو صح تعدد النفوس لكانت كل واحدة منهن مستقلة في ما تتلقى من تأثر ، وما تحفز اليه من حركة ، واذا كان ذلك نتج معنا احد باطلين : الاول ان يصدر امر واحد عن قوتين مستقلتين ، والثاني ان يكون التفاعل بين هذه القوى لغواً .

١٦٦ – ولا يبقى الا ان تكون النفس واحدة تستقبل المؤثرات على اختلافها ، ويصدر عنها ما يتحقق بحكم تفاعلها .

١٦٧ – ١٦٨ يشير الى استحالة صدور الفعل عن غير القوة الخاصة بـــه على افتراض استقلال قوى النفس، فلا يبقى الا ان يكون لهذه القوى مبدأ جامع هو النفس – فالنفس واحدة.

١٦٩ – اي : متى استكمل الجسد بناءه غدا مستعداً لقبول النفس ، وعندها تفيض عليه وتحل فيه وتتجلى في نشاطه .

الحادثة مع بدنٍ ما نزاع طبيعي الى الاشتغال به، واستعماله، والاهتمام باحواله ، والانجذاب اليه ؛ يخصه ويصرفه عن كل الاجسام غيره بالطبع لا بواسطة [١٧٠] . فلا بد انها اذا وجدت متشخّصة فان مبدأ تشخصها يُلحِق بها من الهيئات ما تتعين بـه شخصاً ، وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ، ومناسبة لصلوح احدهما للآخر [١٧١] . وان خفي علينا تلك الحال وتلك المناسبة...

٢ . **بطلان التناسخ** : ان الانفس انما حدثت وتكثرت مع تهيؤ الابدان . على ان تهيؤ الابدان يوجب ان يفيض وجود النفس لها من العلل المفارقة ... وهذا لا يكون على سبيل الاتفاق والبخت ... فكل بدن يستحق، مع حدوث مزاجه ، حدوثَ نفس له . وليس بدن يستحقه وبدن لا يستحقه ، اذ اشخاص الانواع لا تختلف في الامور التي بها تتقوَّم [١٧٢] . فاذا فرضنا نفساً تناسختها ابدان، وكل بدن فانه لذاته يستحق نفساً تحدث له وتتعلق به ، فيكون البدن الواحد فيه نفسان معاً [١٧٣] ... ثم العلاقة بين النفس والبدن ليس هي على سبيل الانطباع فيه ... بل علاقة الاشتغال به ، حتى تشعر النفس بذلك البدن ، وينفعل البدن عن تلك النفس . وكل حيوان فانه يستشعر نفسه نفساً واحدة ، وهي المتصرفة والمدبرة [١٧٤] . فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها، ولا هي بنفسها، ولا تشتغل بالبدن، فليس لها علاقة مع البدن، لان العلاقة لم تكن الا بهذا النحو، فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه [١٧٥] ...

١٧٠ – اي : ان النفس الحادثة ، الحالّة في الجسد ، تنزع بحكم طبيعتها الى العمل فيه والاهتمام باحواله ، وتتحول عن كل ما سواه ، وذلك من ذاتها وبدون واسطة .

١٧١ – يريد : انها متى لبست ذلك الجسد انحصرت وظيفتها فيه ، وانسجمت في نشاطها معه ، حتى ليؤلفان مزاجاً واحداً .

١٧٢ – اي : ان الامر الذي يتقوم به النوع – او هو من صفاته الجوهرية – ينبغي ان يكون عاماً لاشخاص هذا النوع جميعها ، وعليه فكل بدن متى استكمل استعداده علقت به النفس ، منحدرة من المبادىء العقلية العليا .

١٧٣ – ١٧٤ – اي : اذا كان كل بدن يستحق نفساً – على ما تقدم – تشاركه في شؤونه وتنسجم معه في مزاجه، استحال ان تتوارد نفسان على بدن واحد، والا كان للبدن نفسان وهو باطل ؛ ذلك لان علاقة النفس بالبدن علاقة شركة وعمل وتعاون ، لا علاقة التصاق وانطباع ؛ فضلاً عن ان البدن ، كما تشهد افاعيله ، تدبره قوة واحدة .

١٧٥ – يقول : اذا نحن افترضنا وجود نفس اخرى في البدن ، غير عاملة وغير ظاهرة الاثر ، فهي بحكم غير الموجودة ، اذ لا تربطها بالبدن رابطة ؛ واذاً فالتناسخ باطل .

٣ . **بقاؤها بعد فناء الجسد** : ... وليس اذا وجب حدوث شيء مع حدوث شيء آخر، يجب ان يبطل ببطلانه، انما يكون ذلك اذا كانت ذات الشيء قائمة بذلك الشيء وفيه [١٧٦] . وقد تحدث امور عن امور ، وتبطل هذه الامور وتبقى تلك الامور ، اذا كانت ذواتها غير قائمة فيها ؛ وخصوصاً اذا كان مفيد الوجود لها شيئاً آخر غير الذي انما تهيأت افادة وجودها مع وجوده [١٧٧] . ومفيد وجود النفس شيء غير جسم ... ولا قوة في جسم ، بل هو لا محالة جوهر آخر غير جسم . فاذا كان وجوده من ذلك الشيء ... فليس له تعلق في نفس الوجود بالبدن ، ولا البدن علة له الا بالعرض ... بل تعلقه في الوجود بالمبادىء الأخر التي لا تستحيل ولا تبطل [١٧٨] .

٤ . **مهمة العقل الفعال** : ان القوة النظرية في الانسان تخرج من القوة الى الفعل بانارة جوهر – هذا شأنه – عليه [١٧٩] . وذلك لان الشيء لا يخرج من القوة الى الفعل الا بشيء يفيد الفعل ، وهذا الفعل الذي يفيده اياه هو صور معقولاته ... فاذاً ههنا شيء يفيد النفس ، ويطبع فيها من جوهره صور المعقولات [١٨٠] ... فهذا الشيء اذاً بذاته عقل ... ويسمى ، بالقياس الى العقول التي بالقوة وتخرج منه الى الفعل ، عقلاً فعالاً [١٨١] ، كما نسمي العقل الهيولاني ، بالقياس اليه ، عقلاً منفعلاً ؛ ويسمى العقل الكائن فيما بينهما عقلاً مستفاداً [١٨٢] .

١٧٦ – اي : ان حدوث الشيء مع شيء آخر لا يستتبع ان يبطل ببطلانه ، الا حيث يكون الثاني متقوم الذات بالاول ، لا يصح وجوده الا بذلك الاول ، ولا يكون الا فيه .

١٧٧ – حدوث الشيء عن شيء اي صدوره عنه : كالمقال عن الكاتب ، فقد يموت الكاتب ويبقى المقال ، فلا يكون المقال متقوم الذات بالكاتب ؛ والنفس ليست صادرة عن البدن بل عن مبدأ مفارق ، وهذا المبدأ هو غير البدن الذي قارن وجودها وجوده . فليست هي اذاً متقومة الذات بهذا البدن ، فهي غير فانية بفنائه .

١٧٨ – اي : ان واهب النفس ليس من عالم الاجسام ، فصلة النفس بالجسد ليست صلة معلول بعلة ، بل هي صلة مصاحبة عرضية ، وصلتها الحقيقية انما هي بالمبدإ المفارق الذي حدثت عنه ، وهذا لا يستحيل ولا يبطل ؛ وكذلك ينبغي ان تكون هي غير باطلة ولا زائلة .

١٧٩ – ١٨١ – اي : ان انتقال العقل من حالة الاستعداد الى الفعل انما هو بتأثير احد الجواهر المفارقة ، وذلك بأن يطبع فيه صور المعقولات ، اي يلهمه الحقائق ؛ وهذا الجوهر المؤثر هو العقل الفعال .

١٨٢ – اي : متى تأثر العقل الهيولاني بالعقل الفعال صار عقلاً منفعلاً ، فاذا انتقل الى الفعل بفضل ما اكتسب صار مستفاداً .

ونسبة هذا الشيء الى انفسنا التي هي بالقوة عقل ، والى المعقولات التي هي بالقوة معقولات ، نسبة الشمس الى ابصارنا التي هي بالقوة رائية ، والى الالوان التي هي بالقوة مرئية ؛ فانها اذا اتصل بالمرئيات بالقوة منها ذلك الاثر – وهو الشعاع - عادت مرئيات بالفعل ، وعاد البصر رائياً بالفعل [١٨٣] . فكذلك هذا العقل الفعّال ، يفيض منه قوة تسيح الى الاشياء المتخيلة التي هي بالقوة معقولة ، لتجعلها معقولة بالفعل ، وتجعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل ، وكما ان الشمس بذاتها مُبْصَرَة ، وسبب لان تجعل المبصَرَ بالقوة مبصَراً بالفعل ، فكذلك هذا الجوهر هو ذاته معقول ، وسبب لان يجعل سائر المعقولات التي هي بالقوة ، معقولة بالفعل [١٨٤] ...

احوال المعاد .

وبالحري ان نحقق ههنا احوال الأنفس الانسانية اذا فارقت ابدانها ، وانها الى اي حالة تصير ، فنقول :

١ . **دليل الشرع ودليل العقل** : ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ، ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة ، وتصديق خبر النبوة ، وهو الذي للبدن عند البعث ... ومنه ما هو مدرَك بالعقل والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوة [١٨٥] . وهو السعادة والشقاوة البالغتان اللتان للانفس ، وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصوّرها الآن ... والحكماء الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية ؛ بل كأنهم لا يلتفتون الى تلك ، وان أعطوها فلا

١٨٣ – يمثل على ذلك بالبصر ونور الشمس ، فالباصرة مبصرة بالقوة لما لها من الاستعداد للابصار ، والالوان مبصرة بالقوة لان ادراكها بالابصار امر ممكن ، فاذا أشرق عليها نور الشمس ، غدت الابصار مبصِرة بالفعل والالوان مرئية بالفعل ، وذلك بتأثير النور الفعال .

١٨٤ – اي : كما ان الشمس مرئية ، كذلك العقل الفعال معقول ؛ وكما انها تجعل المرئي بالقوة مرئياً بالفعل ، كذلك يجعل هو المعقول بالقوة معقولاً بالفعل .

١٨٥ – يقول : ان الحديث عن المعاد يتناول النفس والبدن ، اما معاد الابدان فقد انفردت الشريعة بالكلام عنه ، فينبغي ان يعاد اليها بشأنه ؛ واما معاد النفوس فقد ورد خبره في الشريعة وفي العلوم العقلية ، وجاء خبر الشريعة بشأنه مؤيداً للادراك العقلي .

يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الاول [١٨٦] ... فلنعرّف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها، فان البدنية مفروغ منها في الشرع، فنقول:

٢ . **مراتب السعادة :** ان لكل قوة نفسانية لذةً وخيراً يخصها ، واذًى وشرّاً يخصها ... فلذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ... واذى كل واحدة منها ما يضادّها ؛ وتشترك كلها نوعاً من الشركة في ان الشعور بموافقها وملائمها هو الخير [١٨٧] ... وهذه القوى ، وان اشتركت في هذه المعاني ، فان مراتبها في الحقيقة مختلفة ؛ فالذي كماله أتمّ وافضل ... والذي كماله ادوم ... والذي كماله اوصل اليه [١٨٨] ... والذي هو في نفسه اكمل فعلاً وافضل ، والذي هو في نفسه اشد ادراكاً ، فاللذة التي له ابلغ واوفر لا محالة [١٨٩] ...

٣ . **السعادة القصوى :** ان النفس كمالها الخاصُّ بها ان تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل ، والنظام المعقول في الكل ، والخير الفائض في الكل [١٩٠] ؛ مبتدئاً من مبدإ الكل ، سالكاً الى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما من التعلّق بالابدان ، ثم الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها [١٩١] ؛ ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله ،

١٨٦ – يحاول ان يعلل اغفال الفلسفة لمعاد الابدان على اساس ان عناية الفلسفة الالهية انما هي في الجليل من الامور ، فاقتصرت لذلك على شؤون النفوس ، وأغفلت شؤون الابدان.

١٨٧ – يريد : ان الاذى لكل من النفوس انما هو في ما يعترض حصول اللذة المنشودة ، فما يوافقها ويلائمها هو خير لها ، وما يعاكسها ويضادها هو شر عليها .

١٨٨ – كماله أتم : مهمته أنبل ؛ كماله ادوم : شأنه أشد استمراراً ؛ كماله أوصل اليه : أقدر على تحقيق غايته .

١٨٩ – يريد : ان النفوس الخيرة وان كانت تتساوى بوصف الخيرية ، لكنها تتفاوت في مراتب الخيرية تفاوتاً تابعاً لأهمية العقل الصادر عنها ، ودرجة اتقانها له ، ومدى ادراكها لحقائق الامور ؛ والسعادة الحاصلة انما تجيء على هذه النسبة ايضاً .

١٩٠ – صورة الكل : صورة السماء ؛ النظام المعقول في الكل : نظام الافلاك ؛ الخير الفائض في الكل : التدبير المحكم للافلاك ؛ والمقصود : ان سعادة النفس هي في ان ترتسم فيها هذه الحقائق جملة كما هي .

١٩١ – اي : ان هـذا الادراك يبدأ باكتناه السماء ، فالعقول المدبرة للكون ، فالنفوس الكلية المحركة للثوابت ، فالنفوس الجزئية المحركة للكواكب السيارة ، فالاجرام السماوية من حيث صورها والقوى المتجلية فيها .

فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله[192] ...

واذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الاخرى ، وجـد في المرتبة التي يقبح معهـا ان يقال : انـه أتم وافضل منها ؛ بل لا نسبة لها اليه بوجه من الوجوه ، فضيلةً وتماماً وكثرة[193] ... وانت تعلم اذا تأملت عويصاً يهمك ، وعرضت عليك شهوة ، وخيّرت بين الطرفين ، استخففت بالشهوة ان كنت كريم النفس ... فيُعلم من ذلك ان الغايات العقلية اكرم على الانفس من محقرات الاشياء ، فكيف في الأمور النبيلة العالية[194] ؟ ...

٤ . **مآل النفس** : ثم إنّا اذا انفصلنا من البدن ، وكانت النفس منا قـد تنبّهت - وهي في البدن - لكمالها الذي هو معشوقها ولم تحصله ... عرض لها حينئذ من الألم بفقدانه كفاء ما يعرض من اللذة التي اوجبنا وجودها ، ودللنا على عظم منزلتها[195] ؛ فيكون ذلك هو الشقاوة ...

واما اذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حدّاً من الكمال، يمكنها بـه - ان فارقت البدن - ان تستكمل الاستكمال التام الذي لها ان تبلغه ، كان مثَلها مَثَل الخَدِر الذي أُذيق المطعم الالذّ ، وعرض للحالة الأشهى، وكان لا يشعر به ، فزال عنه الخدَر ، فطالع اللذة العظيمة دفعة[196] . وتكون تلك

١٩٢ - اي : الى ان يستكمل ادراكها فتنطبع في النفس صورة الوجود وحقيقته، واذ ذاك تغدو النفس وكأنها صورة عقلية صادقة تامة لهذا العالم .

١٩٣ - اي : لا يجوز قياس ما تبلغه النفس من هـذه الكمالات بما تبلغه القوى الجسدية الاخرى من كمالاتها ، لا من حيث نوع الكمالات ولا مداهـا ولا عددها ، لانها من نوع مختلف اصلاً بهذه الاعتبارات جملة .

١٩٤ - يمثل على البون بين كمال النفس وكمال الجسد بما يقع للانسان من تصادم بين رغبة مادية وهدف عقلي ، وكيف ينتهي الامر بالنفوس الكريمة الى تقديم العقلي على المادي .

١٩٥ - يريد : ان النفس اذا أعرضت عن الخير وهي بعد في البدن أصابها بعد فراقه من الشقاء ما يعادل اللذة التي تظفر بها النفس التي عالجت ذلك الخير .

١٩٦ - يشبه النفس التي استوعبت المبادىء العليا بالرجل الذي أذيق أشهى الطعام وهو مخدّر، كيف يشعر باللذة دفعة واحدة اذا زال الخدر فجأة ؛ فهي في الدنيا قد أدركت الحقائق، لكنها لا تستشعر لذتها تامة الا متى فارقت البدن ، وعندها تأخذها غبطة منقطعة النظير .

اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه، بل لذة تشاكل الحالة الطيبة التي للجواهر الحية المحضة، وهي اجلُّ من كل لذة واشرف [197] . فهذه هي السعادة، وتلك هي الشقاوة ...

واما النفوس والقوى الساذجة الصرفة فكأنها هيولى موضوعة ، لم تكتسب البتة هذا الشوق [198] ، لان هذا الشوق انما يحدث حدوثاً ، وينطبع في جوهر النفس ، اذا تبرهن للقوى النفسانية ان ههنا اموراً يُكتسب العلم بها بالحدود الوسطى ... واما قبل ذلك فلا يكون ، لان هذا الشوق يتبع رأياً ، وليس هذا الرأي للنفس اوليّاً، بل رأياً مُكتسباً [199] . فهؤلاء اذا اكتسبوا هذا الرأي لزم النفس ضرورة هذا الشوق ؛ فاذا فارقت ولم يحصل معها ما تبلغ بـه بعد الانفصال الى التام ، وقعت في هذا النوع من الشقاء الابدي ؛ لأن اوائل الملكة العلمية انما كانت تكتسب بالبدن لاغير ، وقد فات [200] . وهؤلاء اما مقصرون عن السعي في كسب الكمال الانسي ، واما معاندون جاحدون ، متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية . والجاحدون اسوأ حالاً ، لما كسبوا من هيئات مضادة للكمال ...

١٩٧ - يقول : ان هذه اللذة ليست من نوع اللذات الحسية ، بل هي من طبيعة الجواهر الروحانية ، فهي أسمى من تلك نوعاً وأوفر مقداراً .

١٩٨ - يشير اخيراً الى النفوس التي لم تأسف لخير فاتها ولا ابتهجت لخير أتته ، بل غفلت عن ذلك جملة ؛ فهذه لا تشعر بسعادة ولا بشقاء ، بل تكون في حالة من الغفلة التامة ، شبهها بالهيولى التي تنطبع فيها صورة ما فتنقلها الى وجود واقعي .

١٩٩ - الحد الاوسط : هو القياس المنطقي؛ يريد : ان المعرفة لا تحدث بالفطرة بل تتحقق بالبحث والاستقراء والقياس ، واللذة ثمرة المعرفة ، فاذا لم تكتسب هذه لم تتحقق تلك .

٢٠٠ - يريد : ان اكتساب المعرفة متاح للنفس وهي بعد في البدن، فاذا فارقته من غير ان تستخدمه في ذلك فاتتها الفرصة ، ووقعت في نوع من الشقاء هو شقاء الحرمان .

من القصيدة العينية

هَبَطتْ اليكَ مــن المحلّ الأرفعِ ورقـاءُ ذاتُ تعزُّزٍ وتمنُّعِ ٢٠١
محجوبةٌ عـن كل مقلةِ عارفٍ وهي التي سَفرَتْ ولم تتبرْقَعِ ٢٠٢
وصَلتْ على كُرْهٍ اليكَ ، وربمـا كرَهتْ فراقكَ وهي ذاتُ تفجّعِ ٢٠٣
تبكي وقـد ذكرت عهوداً بالحمى بمدامعٍ تَهْمي ولمـا تُقلع
وتظلُّ ساجعـةً على الدِّمَنِ التي دَرستْ بتكرارِ الرياحِ الاربعِ ٢٠٤
اذا عاقها الشرَكُ الكثيفُ ، وصدَّها قفصٌ عن الأوجِ الفسيحِ الاربُعِ ٢٠٥
حـتى اذا قرُبَ المسيرُ من الحِمى ودنا الرحيلُ الى الفضاءِ الأوسعِ ٢٠٦
وغـدَتْ مُخالفةً لكلِّ مُخلَّفٍ عنها حَليفِ التُّربِ غيرِ مُشيَّعِ
هجـعَتْ ، وقد كشِفَ الغطاءُ ، فأبصرت ما ليسَ يُدرَكُ بالعيونِ الهُجَّعِ ٢٠٧
وغـدَتْ تغرِّدُ فوقَ ذِرْوةِ شاهقٍ والعلمُ يرفعُ كلَّ مَن لم يُرفعِ ٢٠٨

---

٢٠١ – الورقاء: الحمامة، شبه بها النفس الانسانية، وهو هنا يعالج موضوع النفس على مذهب افلاطون .

٢٠٢ – العارف : صاحب المعرفة الصوفية ؛ محجوبة عنه : لا يراها مع انها سافرة لم تتعمد اخفاء نفسها ، اي : انه يحس بوجودها ولا يراها .

٢٠٣ – وصلت على كره : يريد انها في الاصل من غير عالم الطبيعة ، فهي لم تأته الا مجبرة بسبب اثمها الذي هو شوقها الى معرفة النقص والشر في الدنيا ؛ اي انها ألفت الجسد ، وأسرها حب الدنيا ، فغدت مولعة بأباطيل الحياة تأبى ان تفارقها .

٢٠٤ – اي : اذا حان أجلها حزنت على فراق الدنيا ، وبكت عليها رغم ما يعتادها من كون وفساد ؛ والدمن : بقايا الدار الخربـة ، ويقصد بها الدنيا ؛ ودرست : خربت وامحت ؛ والرياح الاربع : لعلها العناصر الاربعة التي تتكون منها المخلوقات الدنيا وتنحلّ اليها ؛ او هي الاخلاط الاربعة التي تكوّن مزاج الانسان .

٢٠٥ – الشرك : ما علقت به من حب الدنيا ؛ القفص : الجسد الذي حبست فيه النفس ؛ الاوج الفسيح الاربع : رحاب السماء العليا .

٢٠٦ – المسير من الحمى : الرحيل عن الدنيا ؛ الفضاء الاوسع : العالم الآخر .

٢٠٧ – هجعت : رقدت ، اي صرفت نظرها عن الدنيا ، والمقصود انها اذا ما استغرقت في التأمل أبصرت من الحق ما لا تبصر في حال وعيها .

٢٠٨ – العلم ، هنا : علم الحق ، او المعرفة الصوفية .

فلأيّ شيءٍ أُهبِطتْ من شاهقٍ   عالٍ الى قعْرِ الحضيضِ الأوضعِ ٢٠٩
إنْ كانَ أهبطَهـا الإلهُ لحكمةٍ   طُويتْ على الفذّ اللبيبِ الأروعِ
وهبوطها إنْ كانَ ضربة لازبٍ   لتكونَ سامعةً بما لم تسمعِ
فتعودَ عالمةً لكلّ خفيةٍ   في العالمين، فخرْقُها لم يُرقَعِ ٢١٠
فكأنها برقٌ تألّقَ بالحِمى   ثم انطوى فكأنهُ لم يَلمَعِ ٢١١

من رسالة الطير

الصداقة مشاركة في البلوى.

قال الشيخُ ابن سينا أكرمَ اللهُ مثواه: هل لأحدٍ من اخواني ان يَهبَ لي من سمْعِه قدْرَ ما أُلقي عليهِ طرفاً من أشجاني. عساهُ ان يتحمّلَ عني بالشركة[٢١٢] بعض أعبائها. فان الصديق لن يهذّبَ عن الشوبِ أخاه ما لم يصُنْ في ضرّائه عن الكدرِ صفاءه[٢١٣]. وأنّى لك بالصديقِ الماحضِ[٢١٤]، وقد جُعلتِ الخلّةُ تجارةً يُفزَعُ اليها[٢١٥] اذا استدعتِ القلوبَ الى الخليلِ داعيةُ وطرٍ، وتُرفضُ مراعاتها اذا حدثَ الاستغناء. فلن يُزارَ رفيقٌ الا اذا زارت عارضةٌ، ولن يُذْكَرَ خليلٌ الا اذا ذُكِرت مأربةٌ. اللّهم الا

٢٠٩ – يتساءل عن الحكمة الالهية التي ارسلت بالنفس الى هـذا العالم ثم استعادتها منه؛ والحضيض الاوضع: الدنيا السفلى.

٢١٠ – ضربة لازب: أمر لا بد منه؛ يجيب: بأن الغاية هي ان تختبر النفس حالات لم تعهدها في وجودها الاكمل.

٢١١ – يشبه وجود النفس في عالم الدنيا بحصول البرق الخاطف، اذ تعود الى عالمها السعيد وكأنها لم تهبط الى هذا العالم. وتأثير افلاطون والاسكندرانيين هنا غالب على المعروف من رأي ابن سينا في مآل النفس، اذ لا يشير بتاتاً الى عذاب ابدي او جحيم دائم!

٢١٢ – بالشركة: بالاشتراك في المصيبة، لان في ذلك تعزية وتهويناً للمصاب.

٢١٣ – اي: ان الصديق لا يقوى على تحرير صديقه من العيب الا اذا صفا قلبه بازالة الضرر عنه.

٢١٤ – الماحض: الذي يخلص الود.

٢١٥ – جعلت الخلة تجارة: استغلت الصداقة من اجل المنفعة؛ يفزع اليها: يلجأ اليها.

إخوانٌ جمعتهم القرابةُ الالهية ، وألـّفت بينهم المجاورةُ العلويةُ ، فلاحظوا الحقائقَ بعين البصيرة ، وجلـَوا أدران الشكِّ عن السريرة . فلن يجمعهم إلا منادي الله .

ويلكم اخوانَ الحقيقة ! باثـّوا وتضامّوا[٢١٦] ، وليكشفنّ كلُّ واحد منكم لأخيه الحجبَ عن خالصةِ لـُبّه ، ليُطالعَ بعضُكـُم بعضاً ، ويستكملَ بعضُكم ببعضٍ ...

ويلكم اخوانَ الحقيقةِ ! أغبى الناس من يجترىء على غدهِ ، وأفشلـُهُم من قصَّر عن أمدهِ[٢١٧] . ويلكمْ اخوانَ الحقيقة ! لا غروَ ان اجتنبَ ملاكٌ سوءًا ، او ارتكبتْ بهيمةٌ قبيحاً ، بل العجبُ من البشرِ اذا استعصى على الشهواتِ وقد صيغ على استئثارها صورتهُ ، او بذل لهـــا الطاعةَ وقد نُوّر بالعقل جبلتُهُ[٢١٨] ؛ ولعمرُ اللهِ بذّ الملاكَ بشرٌ عند زيال الشهوة . فلم تـَزِلَّ قدمُهُ عن موطئه فيه؛ وقصّر عن البهيمةِ إنسيٌّ لم تقف قواه بدرء شهوة تستدعيه[٢١٩] . وأرجعُ الى رأسِ الحديثِ فأقول :

الطير في الشرك .

برزتْ طائفةٌ تقتنصُ ، فنصبوا الحبائـــلَ ورتـّبوا الشركَ ، وهيّأوا الطـُّعمَ ، وتواروا في الحشيشِ . وأنا في سربةِ طيرٍ اذ لحظونا[٢٢٠] . فصفروا مُستعدينَ لنا . فأحسَسْنا بخصبٍ وأصحابٍ ما تخالج في صدورنا ريبةٌ ، ولا زعزعتنا عن قصدنا تهمةٌ ، فابتدرنا اليهم مُقبلين ، وسقطنا في خلالِ الحبائل اجمعين . فاذا الحـَلق تنضمُّ على أعناقنا ، والشركُ تتشبّث بأجنحتنا ، والحبائلُ

---

٢١٦ باثـّوا : ليبثّ بعضكم بعضاً ما في قلوبكم ؛ تضاموا : لينضم بعضكم الى بعض .

٢١٧ – اجترأ على غده : استبق الحوادث ؛ قصر عن أمده : تقاعس وتكاسل .

٢١٨ – لا يعجب من الملاك اذا اجتنب السوء ولا من البهيمة ان فعلته ؛ بل من الانسان ان فعل سوءاً وقد منح العقل ، او اجتنب السوء وهو في جبلته .

٢١٩ – يؤثر الانسان على الملاك ان احسن ، ويجعله دون البهيمة ان اساء .

٢٢٠ – يجعل ابن سينا نفسه احد هذه الطيور ، والمقصود بجماعة الطير ابناء الدنيا او افراد الجماعة الواحدة ؛ والمقصود بالاشراك مغريات الحياة الدنيا .

تتعلّق بأرجُلنا[221] . ففزِعنا الى الحركةِ ، فما زادتنا الا تعسيراً . فاستسلمنا للهلاك ، وشُغِل كلُّ واحدٍ منا بمـــا خصَّه من الكرب ، عن الاهتمام لأخيه . وأقبلنا نتبيَّنُ الحِيلَ في سبيلِ التخلص زماناً ، حتى أُنسينا صورةَ أمرِنا ، واستأنسنا بالشركِ ، واطمأننا الى الاقفاصِ[222] .

فاطّلعتُ ذات يومٍ ، من خـــلال الشركِ ، فلحظتُ رفقةً من الطير أخرجت رؤوسها وأجنحتها عن الشركِ ، وبرزتْ عن أقفاصِها ؛ تطيرُ وفي أرجُلها بقايا الحبائل[223] ... فذكرتني ما كنتُ أُنسيتُهُ ونغَّصتْ عليَّ ما ألفتهُ . فكدتُ أنحلُّ تأسفاً ، او ينسلُ روحي تلهُّفاً . فناديتُهم من وراء القفصِ أن ادنوا مني ، توقفوني على حيلة الراحة . فقـــد أعيَتني أموري العويصة[224] . فتذاكروا خُدَع المقتنصينَ . فما زادوا الا نفاراً . فناشدتُهم بالخلَّة القديمـــةِ والصُّحبَةِ المصونةِ ... فوافوني حاضرين . فسألتُهم عن حالهِم ، فذكروا انهم ابتُلوا بما ابتُليتُ به ، فاستيأسوا واستأنسوا بالبلوى ، ثم عالجوني فنحيّتُ الحبالَ عن رقبتي والشركَ عن أجنحتي . وفُتِحَ بابُ القفصِ وقيلَ لي : استغنم النجاةَ . فطالبتُهم بتخليص رجليّ عن الحلقةِ ، فقالوا : لو قدرنا عليه لابتدرنا اولاً وخلصنا أرجلنا[225] . وأنّى يشفيك العليـــل ؟ فنهضتُ عن القفصِ أطيرُ ، فقيلَ لي : إن أمامكَ بقاعاً لم تأمنِ المحذورَ الا أن تأتيَ عليها قِطعاً . فاقتفِ آثارنا ننجُ بكَ ونهدِكَ الى سواء السبيل[226] . فساوى بنا الطيرانُ بين صدفي جبلِ الالهِ في وادٍ معشبٍ خصيب ... ووافينا هامـةَ الجبل ، فاذا أمامنا ثماني شواهقَ ، تنبُو عن قُلَلِها اللواحظُ[227] . وقال بعضُنا لبعضٍ : سارعوا فإنـّا لا نأمنُ إلا بعدَ أنْ نجوزها ناجين . فتعانقنا الشدّ[228] حتى أتينا

....

٢٢١ – المقصود بالسقوط في الحبائل : الوقوع في أسر لذات الدنيا .

٢٢٢ – اي : ان الانسان ينفر من الرذائل اولاً ويحاربها ، لكنه لا يلبث ان يعتادها ويألفها.

٢٢٣ – يرمز الى الذين استطاعوا بالسعي وراء الحق ان يتملصوا ولو قليلاً من شرور الدنيا.

٢٢٤ – التمس الخلاص من شرور الدنيا عن طريق الاستعانة بذوي المعرفة .

٢٢٥ – اي : استطاع بمعاونة ارباب المعارف ان يتحرر من شرور الدنيا الا اقلها .

٢٢٦ – نصحوا له ان يقتفي أثرهم في طلب الحق حتى لا يسقط ثانية في مهاوي الشر .

٢٢٧ – الشواهق : مراتب المعرفة يجتازها السالك الى ان ينتهي الى الحق الخالص .

٢٢٨ – تعانقنا الشد : سرنا جادين على نسبة واحدة .

على النسْتٍ من شواخها ، وانتهينا الى السابع . فلما تغلغلْنا تخومَهُ قال بعضنا لبعضٍ : هل لكم في الجمام فقــد أوهننا النصبُ ، وبيننا وبين الاعداء مسافة قاصية . فرأينا ان نخصً للجمامِ من أبداننا نصيباً ، فان الشرودَ على الراحةِ أهدى الى النجاة من الانبتات [229] .

فوقفنا على قلته فـــاذا جِنانٌ مخضرّةُ الارجاء ، ممتدة الافياء ، عامرةُ الاقطارِ ، مثمرةُ الاشجارِ ، جاريةُ الانهارِ ، كثيرةُ الازهارِ ... فأصبنا من ثمارها ، وشَربنا من انهارها ، وشممنا من ازهارها [230] ، ومكثنا بها ريثما اطّرحنا الاعياء ؛ فقال بعضنا لبعض :

سارعوا فـــلا مخدعة كالأمنِ ، ولا منجاة كالاحتياط ، ولا حصنَ امنعُ من إساءةِ الظنونِ ؛ وقد امتدّ بنا المقامُ بهذه البقعةِ على شفا غفلة ، ووراءنا اعداؤنا يقتفون اقدامنا ، ويتفقّدون مقامنا ، فهلمّوا نبرحُ ونهجرُ هذه البقعة . وإن طاب الثواء فلا طيبَ كالسلامة [231] .

فاجمعنا على الرحلةِ ، وانفصلنا عن الناحية ، وحللنا في الثامنِ منها ؛ فاذا شامخٌ خاض رأسه في عنان السماء ، تسكن جوانبَهُ طيورٌ لم ألـــقَ اعذبَ الحاناً [232] ، واحسن الواناً ، واظرفَ صورةً ، واطيبَ عشرةً منها . ولمـــا حللنا في جوارها عرفنا من إحسانهــا وتلطّفِها وإيناسها ايادي لم نقضِ بقضاء اهونها ، وان قصرنا عليه مدة عمرنا بل استمددنا اليه اضعافاً [233] .

ولما تقررَ بيننا وبينها الانبساط ، أوقفناها على ما ألمّ بنا ، فاظهرتِ المساهمة في الاهتمام ، وذكرتْ ان وراء هذا الجبل مدينة يتبوأها الملكُ الاعظمُ . وأيُّ

٢٢٩ – لعله يقصد بالسابع : الانتهاء الى تمام المعرفة النظرية ، وبالراحة : الاستقرار عندها زمناً ما ، شأن الفلاسفة ؛ الجمام : الراحة ؛ النصب : التعب ؛ الانبتات : الانقطاع .

٢٣٠ – يريد : مشارفة الحقيقة البهجة من بعيد .

٢٣١ – يريد : ان المعرفة النظرية لا تنجي ضرورة ، لانها لا تأخذ بمجامع القلب .

٢٣٢ – لعله يريد بهذه الطيور جماعة العارفين الذين سبقوه في سلوك طريق الحق .

٢٣٣ – يريد : بلوغ مرتبة الذوق ؛ اي لو أنفقنا عمرنا واضعافه للاشادة بفضل ما اعتادنا من سعادة لم نؤدّ من ذلك الا أقله .

مظلوم استدعاه وتوكلَ عليه ، كشف عنه الضراء بقوته ومعونته . فاطمأننا الى اشارتها ، وتيمّمنا مدينة الملك حتى حللنا بفنائها ، منتظرينَ لاذنه ورضائه . فخرجَ الامرُ باذن الواردين . وأُدخلنا قصره فاذا نحن بصحنٍ لا نضمنُ وصف رَحْبه . فلما عبرناه رُفِعَ لنا الحجابُ عن صحنٍ فسيح مشرقٍ ، استضقنا لديه الاول بل استصغرناه ، حتى وصلنا الى حجرةِ الملك [٢٣٤] .

فلما رفع لنا الحجاب ولحظ الملكَ في جماله مقلتنا ، علِقَتْ به افئدتُنا ودهِشنا دهشاً عاقنا عن الشكوى . فوقفَ على ما غشينا ، فردّ علينا الثباتَ بلطفه حتى اجترأنا على مكالمته ، وعبّرنا بين يديه عن قصتنا فقال : لا يقدرُ على حلّ الحبائل عن أرجلِكم إلا عاقدوها . واني منفذٌ اليهم رسولاً يسومُهم ارضاءكم واماطة السوء عنكم . فانصرفوا مغبوطين [٢٣٥] ...

العبرة من الحكاية .

فكم من أخٍ قرع سمعه قصتي فقال : اراك مسّ عقلكَ مسٌ ، او ألمّ بك لممٌ [٢٣٦] ؛ وما والله ما طرتَ بل طار عقلك ، وما اقتُنصتَ بل اقتنص لبكَ . وانّى يطيرُ البشرُ او ينطق الطيرُ؟... فانّا عهدناك فيما خلا لبيباً ، والله مطلعٌ على ضمائرنا . فانها من جهتك مهتمةٌ ، ولاختلال حالك مغتمّةٌ [٢٣٧] . ما اكثر ما يقولون ، واقلّ ما ينجعُ . وشرُّ المقال ما ضاع . وبالله الاستعانة ، وعن الناس البراءة ، ومن اعتقد عني هذا ، فقد خسر . وسيعلم الذين ظلموا ايَّ منقلبٍ ينقلبون .

٢٣٤ – يرمز بالملك الى العزة الالهية ، وبالمثول بحضرته الى المشاهدة .

٢٣٥ – يريد ببقايا الحبائل ما لا يقوى العلم وحده على ازالته من خبائث الانسان ولا بد في ازالته من اللجوء الى الشريعة ؛ والانصراف بعد المواجهة : الانتباه بعد غيبوبة المشاهدة .

٢٣٦ – اللمم : طرف من الجنون .

٢٣٧ – يتكلم ابن سينا هنا ساخراً متهكماً بلسان من قصر عن فهم رموز القصة .

من كتاب السياسة

مراحل التربية

تربية الناشىء .

ان من حق الولد على والديه احسان تسميته ، ثم اختيار ظئره كي لا تكون حمقاء ولا ورهاء ولا ذات عاهة ، فان اللبن يعدي كما قيل [٢٣٨] . فاذا فطم الصبي عن الرضاع ، بدىء بتأديبه ورياضة اخلاقه ، قبل ان تهجم عليه الاخلاق اللئيمة ، وتفاجئه الشيم الذميمة . فان الصبي تتبادر اليه مساوىء الاخلاق ، وتنثال عليه الضرائب الخبيثة ، فما تمكن منه من ذلك غلب عليه ، فلم يستطع له مفارقة ، ولا عنه نزوعاً . فينبغي لقيم الصبي ان يجنبه مقابح الاخلاق ، وينكب عنه معايب العادات ، بالترهيب والترغيب ، والايناس والايحاش ... وبالحمـــد مرة ، وبالتوبيخ اخرى ، ما كان كافياً . فان احتاج الى الاستعانة باليد لم يحجم عنه ؛ وليكن اول الضرب قليلاً موجعاً ، كما اشار بـــه الحكماء قبل ، بعد الارهاب الشديد ، وبعد اعداد الشفعاء ؛ فان الضربة الاولى ، اذا كانت موجعة ، ساء ظن الصبي بما بعدها ، واشتد منها خوفه ؛ واذا كانت الاولى خفيفة غير مؤلمة ، حسن ظنه بالباقي ، فلم يحفل به [٢٣٩] .

التعليم البداني .

فاذا اشتدت مفاصل الصبي ، واستوى لسانه ، وتهيأ للتلقين ، ووعى سمعه ،

٢٣٨ – الظئر : المرضع والمربية ؛ الورهاء : الخرقاء ، والخرق ضعف الرأي ؛ يشير الى أهمية اختيار المربية للطفل ، ويشترط فيها ان تكون سليمة العقل والخلقة ؛ وقوله : اللبن يعدي ، لعله على المجاز ، كناية عن العشرة في الطفولة .

٢٣٩ – يوصي في زجر الصبي باللجوء الى الترغيب والترهيب والحمد والتوبيخ اولا ، فان لم يفد فبالضرب القليل الموجع بعد اعداد الوسطاء والشفعاء ، فلا يزيد الضرب على المقدار الواجب ، ولا ينقص التهويل فيقابل بالاستخفاف .

اخذ في تعليمه القرآن، وصور له حروف الهجاء، ولقنه معالم الدين . وينبغي ان يروي الصبي الرجز، ثم القصيد ؛ فان رواية الرجز اسهل ، وحفظه امكن؛ لان بيوته اقصر ، ووزنه اخف . ويبدأ من الشعر بما قيل في فضل الادب ، ومدح العلم ، وذم الجهل ، وعيب السخف ؛ وما حث فيه على بر الوالدين ، واصطناع المعروف ، وقرى الضيف ، وغير ذلك من مكارم الاخلاق [٢٤٠] .

وينبغي ان يكون مؤدب الصبي عاقلاً ، ذا دين ، بصيراً برياضة الاخلاق ، حاذقاً بتخريج الصبيان ، وقوراً رزيناً ، بعيداً مـــن الخفة والسخف ، قليل التبذل والاسترسال بحضرة الصبي [٢٤١] ... وينبغي ان يكون مع الصبي في مكتبه ، صبية من اولاد الجلة ، حسنة آدابهم ، مرضية عاداتهم . فان الصبي عن الصبي ألقن ، وهو عنه آخذ ، وبه آنس . وانفراد الصبي الواحد بالمؤدب اجلب الاشياء لضجرهما . فاذا راوح المؤدب بين الصبي والصبي ، كان ذلك انفى للسآمـــة ، وابقى للنشاط ، واحرص للصبي على التعلم والتخرج ؛ فانه يباهي الصبيان مرة ، ويغبطهم مرة ، ويأنف من القصور عن شأوهم مرة. ثم يحادث الصبيان، والمحادثة تفيد انشراح العقل ، وتحل منعقـد الفهم ، وفي ذلك تهذيب لاخلاقهم ، وتحريك لهممهم ، وتمرين لعاداتهم .

التوجيه العلمي .

واذا فرغ الصبي من تعلم القرآن ، وحفظ اصول اللغة ، نظر عنـد ذلك الى مـــا يراد ان تكون صناعته فيوجه لطريقه . فاذا اراد به الكتابة اضاف الى دراسة اللغة دراسة الرسائل والخطب ... ودخل به الديوان ، وعني بخطه ؛ وان اريد اخرى ، اخذ به فيها ، بعد ان يعلم مدبر الصبي ان ليس كل صناعة يرومها الصبي ممكنة له مؤاتية ، لكن ما شاكل طبعه وناسبه .

ولو كانت الآداب والصناعات تجيب وتنقاد بالطلب والمرام ، دون المشاكلة

٢٤٠ – يعتبر مادة التدريس من ناحيتي المبنى والمعنى ، فيختار للمبتدىء أسهلها ، مقدماً الرجز على القصيد ، وأنفعها في تثقيفه ، مؤثرا ما له صلة بمكارم الاخلاق .

٢٤١ – يشترط في المؤدب الرزانة والتقى وسعة المعرفة ، كما اشترط في المرضع سلامة العقل.

والملاءمة ، اذاً ما كان احد غفلاً من الادب ، وعارياً من الصناعة ؛ واذاً لأجمع الناس كلهم على اختيار اشرف الآداب ، وارفع الصناعات ... فاذا خرجتَ عن هذه الطبقة الى طبقة اخرى ، وجدتَ واحداً يختار علم الحساب ، وآخر يختار علم الهندسة ، وآخر يختار علم الطب ؛ وهكذا تجد سائر الطبقات اذا افتليتها طبقة طبقة ، حتى تدور عليها جميعها . ولهذه الاختبارات وهذه المناسبات والمشاكلات اسباب غامضة ، وعلل خفية ، تدقّ عن افهام البشر ، وتلطف عن القياس والنظر ، لايعلمها الا الله – جل ذكره [٢٤٢] .

فلذلك ينبغي لمدبر الصبي ، اذا رام اختيار الصناعة ، ان يزن اولاً طبع الصبي ، ويسبر قريحته ، ويختبر ذكاءه ، فيختار له الصناعات بحسب ذلك . فاذا اختار له احدى الصناعات ، تعرّف قدر ميله اليها ، ورغبته فيها ؛ ونظر هل جرت منه على عرفان ام لا ؟ وهل ادواته وآلاته مساعدة له عليها ام خاذلة ؟ ثم يبت العزم ؛ فان ذلك احزم في التدبير ، وابعد من ان تذهب ايام الصبي في ما لا يؤاتيه ضياعاً . فاذا وغل الصبي في صناعته بعض الوغول ، فمن التدبير ان يعرّض للكسب ، ويحمل على التعيش منها ... فاذا كسب الصبي بصناعته ، فمن التدبير ان يُزوَّج ويُفرد رحله [٢٤٣] .

٢٤٢ – بعد ان يشير الى اختلاف ميول الناس وتباين مواهبهم يعزو ذلك الى اسرار خفية لا يكشفها القياس ولا يوضحها البحث النظري .

٢٤٣ – يشير بوجوب تدريبه في مهنة موافقة لطبعه وملكاته ، وبأن يحمل على ممارستها وطلب الرزق عن طريقها ؛ حتى اذا امتلكها وجنى منها المكاسب تزوج وأنشأ بيتاً مستقلاً .

الفصل الخامس

الغزّالي

(١٠٥٩ – ١١١١)

حياته وابرز آثاره

لمحة من حياته . – وُلد ابو حامد الغزالي[1] في قرية « غزالة » التابعة لكورة طوس من أعمال خُراسان . وكان والده على جانب من التقى ، يغشى مجالس الفقهاء ، ويتوفّر على خدمتهم . وقد رزق ولدين : أحمد ، ومحمد المكنى بابي حامد . اما أحمد فطاف في البلاد ، واتصل بالمتصوفة ، وعقد الناس من حوله المجالس في بغداد يستمعون الى تعاليمه الصوفية ؛ واما ابو حامد فقد تولاه في نشأته صديق لأبيه من أهل التصوف ، وتلقى بعض أصول الفقه ، ثم نزح الى جرجان فنيسابور ، حيث اتصل بأبي المعالي الجويني إمام الحرمين ، فقرّبه واكتنفه بمحبته لما بدا له من مخايل ذكائه ، فاستكمل الغزالي في نيسابور دراسة الكلام ، والجدل ، والمنطق ، والفلسفة ، ولزم حياة المتصوفة .

ثم قضى الاستاذ نحبه ، فقصد ابو حامد الى الوزير السلجوقي نظامِ الملك ، فولاه الوزير التدريس في مدرسته النظامية ببغداد (١٠٩١) . واتسعت شهرة

١ – بتخفيف الزاي ، على النسبة الى « غزالة » وهي ضاحية من ضواحي طوس مسقط رأسه ، او بتشديدها ، نسبة الى صناعة ابيه الذي كان يغزل الصوف ؛ والتخفيف أغلب .

الغزالي ، وأقبل الناس يجنون العلم من فمه ؛ واخلد الى السكينة منقّباً مؤلفاً معلماً. واذا به يشكو فجأة علةً مجهولة أعيت الطب ، فأناب أخاه أحمد على المدرسة النظامية ، وخرج من بغداد تاركاً ملكه وقفاً ، نابذاً شهرته ، هارباً من وساوسه ، ينشد الراحة في ظل العزلة والايمان [٢] . وقصد البيت الحرام ، وقفل الى دمشق مجاهداً في عبادته ، مختلفاً الى الزاوية المعروفة باسمه في المسجد الاموي ، يصلي ويقهر شهوات نفسه .

ثم راح يضرب في الأمصار جوّاباً ، يطلب النسك والوحدة ، زهاء عشر سنين ، من دمشق الى القدس فالحجاز ؛ وقيل انه رجع الى بغداد ، وعقد فيها المجالس . وانقلب الى خُراسان من بعد ، فدرَّس بالمدرسة النظامية في نيسابور ليضع عصا الترحال في طوس ، مسقط رأسه . وقد اجتمعت له فنون المعرفة في مبادىء التصوف ، وأصول الكلام ، ومنطق الفلاسفة ، فخامره من تضاربها شكٌ أليم ، وأخذه قلق عميق تتقاذفه فيه الحيرة والتساؤل ، ويتقلب فيه على قتاد التردد ، حتى ارتمى في طمأنينة الايمان ، ومُسحت نفسه ببلسم اليقين . وكانت وفاته في الثامن عشر من كانون الاول سنة ١١١١ .

آثاره البارزة . — خلّف الغزالي عددا جمّاً من المؤلفات ، تمثّل كل فئة منها دوراً من ادوار تفكيره ، بحيث يبين للمقتفي آثاره أن الرجل لم يقتصر على فن واحـــد من فنون المعرفة ، وان تقلّبه بين التصوف ينشأ عليه ليعود اليه ؛ وتدارسه الكلام على مذهب الأشاعرة وحملته على المتكلمين ، ليضع مبدأً كلامياً يكون أساساً للسنّة ؛ وتعليمَه نظام الفلسفة الالهية يستقصي غوامضها ليهدّمها ؛ وخروجه على التقليد ، وتخبطه في الشكوك ، وبحثه عن اليقين - ذلك كله لم يكن غير تطور طبيعي في نفس متعطشة الى الحق ، تطلبه فلا تجده الا في احضان الايمان .

وضع الغزالي كتاب « مقاصد الفلاسفة » بسط فيه آراءَهم ، وحلل مبادئهم ، عارضاً للفارابي وابن سينا من فلاسفة الاسلام بنوع أخص ؛ وكأنما كان هـــذا

---

٢ ـ اشار بعضهم الى الفتنة السياسية التي قامت في بغداد عهد ذاك ، وعزا خروج الغزالي من حاضرة العباسيين الى سبب سياسي .

الكتاب بمثابة تمهيد لمؤلفه « تهافت الفلاسفة » حيث فنّد اقوالهم ، يسبرها بمعيار النظر ، ويقيسها بحقيقة الايمان ؛ يبدّعهم تارة ، ويكفرهم طوراً . ثم أتبع هذين الكتابين بـ « احياء علوم الدين » فبيّن حقيقة العقائد ، وفصّل أصول العبادات؛ وسلخ في وضعه سنوات عشراً غب تخلصه من غياهب الشكوك ، فكان نهاية المطاف ، ومحط الراحة بعد تباريح السفسطة . حتى اذا أربى على الخمسين ، شرع يحدّث عن حكاية حاله في « المنقذ من الضلال » ، ويُسرّ في هـــذا الاعتراف الفكري العميق ما يلخص شتيت آرائه ، من عهد التقليد والسفسطة ، الى موقفه من الفرق ، فالى اعتصامه بالتصوف وبناء منهج فكري وفلسفة ايجابية . ولما كانت الحياة العملية في نظره كالاً للعقيدة ، رأى ان يختطّ للمؤمن سبيل الخلاص في « ميزان العمل » وفي رسالة « ايها الولد » [٣] .

وأخذ الدارسون عليه هذا التنقّل من الكلام ، الى الفلسفة ، فالى التصوف ؛ ورموه بعدم الاخلاص لمذهب واحد او لفرقة واحدة . ولكن الغزالي كان مخلصاً لذاته المشوقة الى اليقين ، منسجماً مـع تفكيره في جميع أطواره ؛ فجاء التنوّع نتيجة الفكر المتقلب المتكامل مع الزمن . وقد رأينا ان نثبت ههنا منهجيّة تفكيره ، منتقلين الى تبيان موقفه من الفرق الاربـــع : المتكلمين ، والباطنية ، والفلاسفة ، والمتصوفة ؛ راسمين الخطوط الاخلاقية الكبرى التي تتم بها مراسم العقيدة الصحيحة ؛ موضحين في غضونه كيف تهافتت الفلسفة على يديه ، واستوى مذهب السلف بحجته .

٣ – من مؤلفاته ايضاً « المضنون به على غير اهله » وقد ذهب بعضهم الى انه موضوع عليه ، والى نفي نسبته الى الغزالي لما احتواه من تصريح بقدم العالم ، وانكار علم الله بالجزئيات ؛ وهي من القضايا التي كفّر بها ابو حامـــد الفلاسفة . وله ايضاً كتاب « جواهر القرآن ودرره » ، و « منهاج العابدين الى الجنة » ، و « مشكاة الانوار في لطائف الاخيار » ، و « فاتحة العلوم » ، و « معارج القدس » ، و « معراج السالكين » ، و « المستصفى في أصول الفقه » ، وكثير غيرها .

اطواره الفكرية

طور التشكك. – الشك في العلم هو الاساس الذي تبنى عليه الحقائق لتتخذ بالاختبار المتكرر شكلها الاخير، وواقعها الذي لا يقبل الجدل؛ هو الشك في ما نعلم، واثباته إثباتاً قاطعاً بالبرهان الموضوعي، واخراجه الى قانونٍ شامل، بحيث تغدو الاحداث الجزئية، بعد المحاولات التجريبية، بديهياتٍ مسلماً بها.

والشك في الفلسفة يقوم على محو الحقائق المتعارفة، وتدارسها على ضوء مبدإ مطلقٍ ثابت يُعتبر مقياساً نهائياً دائماً؛ وهو السعي المنهجي وراء الحقّ، بالارتكاز على حقيقة بديهيّة، وعلة أصيلة، تحدّرت منها جميع الحقائق والعلل.

ولئن صحّ ان الغزالي هو اول الساعين في الفلسفة العربية الى اعتماد هذا الشك المنهجي لبلوغ اليقين، فلقد اشار «كوادري» بحق الى ان القديس اوغسطينوس (٣٥٤ – ٤٣٠) قد تنبّه الى مخاطر المنطق ومزالق الضلال التي تنتاب الباحث، كلما استند الى الاستنتاجات المنطقية ثم اظهر ضرورة اللجوء الى هادٍ حكيم يزيل الحواجز التي تحجب عن العين نور الحقيقة، واعتبر أن هذا الهادي الحكيم هو الذي يتيح للعقل ان يرى النور المتسلل الى القلب، فيصبح العقل في نجوةٍ من ظلمات الخطأ. وما هذا الهادي الحكيم غير الشريعة الالهية.

وبذلك يلتقي اوغسطينوس والغزالي على صعيد واحد: في ان العقل يمكنه العثور على الحقيقة بواسطة الشريعة الالهية، ولكنه عاجز عن بناء هذه الحقيقة بطرق الاستدلال [٤].

ولقد كان سقراط اول من عبّد السبيل للوصول الى الحقيقة بالفعل؛ لكن الفلسفة العربية، من الفارابي الى ابن رشد، يشوبها لونٌ من الشك بقدرة العقل. فقد ذهب الفارابي الى ان طاقة العقل الانساني محصورة في حيّزٍ محدود من

٤ – ومع ذلك فان الغزالي يعد سابقاً لكل من اعتمد اسلوب الشك المنهجي، ولا سيما دافيد هيوم (١٧١١ – ١٧٧٦)، كما سيظهر من سياق البحث.

الادراكات ؛ وبيّن ابن سينا في رسائله الصوفية عجزَ العقل عن اثبات وجود الله؛ وانتهى ابن رشد، الذي قدّس العقل، الى ان الانسان لا يدرك من أسرار الوجود الا ما هو منوط بالشؤون الانسانية . واتبع الغزالي منهجاً مناقضاً لمذهب فلاسفة العرب ، فبديل أن يركّز المعرفـة على العقل ليظهر حدوده الضيقة وتخومه المحصورة، راح يركز المعرفة على الايمان، مُبيناً ان العقل لا يصلح اداةً للمعرفة، ما لم يقُم على الايمان . فاتخذ نور الايمان ، الذي يقذفه الله نعمة في الصدر ، نقطة الانطلاق ومبدأ المعرفة ؛ ثم انحدر من هذا الفيض النوراني الى العلم ، ومن الايمان الى العقل ، ومن الدين الى الفلسفة ، بخلاف ما فعل المشاؤون واتباعهم من قبله. وقد جاء في المنقذ من الضلال : « ... كان التعطش الى دَرْك حقائق الامور دأبي وديدني ، من اول أمري وريعان عمري ، غريزةً وفطرةً من الله وضعتا في جبلـّتي »[5] . وقال في تحديد العلم اليقيني : « العلم اليقيني هـو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ... بل الأمان من الخطأ ينبغي ان يكون مقارناً لليقين مقارنـة ، لو تحدّى باظهار بطلانه من يقلب الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكّاً او إنكاراً »[6] .

طور السفسطة . – وطفق يفتش عن علم موصوفٍ بهذه الصفة، فلم يجده في المحسوسات ، ولم يجده في العقليات ؛ « فقالت المحسوسات : بِمَ تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ؟ وقـد كنتَ واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذّبني ؛ ولولا حاكم العقل لكنتَ تستمر على تصديقي ؛ فلعلّ وراء ادراك العقل حاكماً آخر ، اذا تجلى ، كذّب العقلَ في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذّب الحسَّ في حكمه ... »[7]

وبعد تثبته من بطلان العقل وأدلته ، والكلام وحججه ؛ وتقلبه في آلام الريب والتردّد ، شعر بنورٍ قذفه الله في صدره ، فاكتنف نفسه الاعتدال ؛ قال : « ... ورجعت الضروريات العقلية مقبولةً موثوقاً بها على أمنٍ ويقين ...

٥ – المنقذ من الضلال ، دمشق ١٩٣٤ ص ٦٧ .
٦ – المصدر المذكور ، ص ٦٩ .
٧ – المصدر نفسه ص ٧٢ .

بنورٍ قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف ... »[8]

يُستدل من هذا كله ان الشكوك خامرت الغزالي منذ عهد الصبا فنظر الى المذاهب في اختلافها ، والملل في تباينها ؛ وبان له ان اولاد اليهود لا يكون لهم نشوء الا على التهوّد ، واولاد النصارى الا على التنصر ، واولاد المسلمين الا على الاسلام؛ ومثلهم المجوس يقتفي منهم المتأخر اثرَ المتقدم، منقاداً لرابطة التقليد. واستوى لديه ان هذا الاستمرار في التقليد، لا ينتهي بوجه من الوجوه الى الفصل بين الحق والباطل ، ولا هو يورث النفس اليقين .

ثم انبرى يستكشف اسرار الفرق مستقصياً : الباطنية ، والظاهرية ، والفلسفة ، والكلام ، والمتصوفة ، والزنادقة ؛ واستبان انها لا تُسكِت فيه هذا القلق ، ولا تبلغه شاطىء الراحة . إنها متداخلة ، متناهضة ، متضاربة ؛ كَثُر فيها التعليل ، وتنوّعت الحجج ؛ وليس فيها كلها مـا يحمل إليه طمأنينة العلم المبتغى ، والحق الذي « لا جمجمة فيه » .

ولكن ما هو هذا العلم الذي يبتغي ؟ انه **العلم اليقيني** الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يشوبه ريب، ولا يخالطه وهم، ولا يتسرب اليه إمكان الخطأ . هو علم يورث **الأمان** ، والامان خلو من كل شبهة ، وبه يكون اليقين . واين تُرانا نعثر على مثل هذا العلم اليقيني ؟ لقد طلبه الغزالي في التقليد فما وجده . فافترض وجوده في ادراك **المحسوسات**؛ وجعل يتأمل المحسوسات متسائلاً : « هل يمكنني ان اشكك نفسي فيها ؟ » وكيف يكون العلم بالمحسوسات يقينياً وأقواها حاسة البصر ، والعين تنظر الى الظل فتتوهم انه غير متحرك ، ثم تنظر بعد ساعة ، فاذا الظل قد دار، وكان انتقاله على سبيل التدرّج لا دفعة واحدة . وتلتفت العين الى الكوكب فيبدو لها في مقدار الدينار ، والأدلة الهندسية تثبت انـه في مقدار الارض ! فهل يجوز التعويل على المحسوسات لادراك اليقين ، وقد تبيّن ان حاكم الحس يُقرر حقيقة لا يلبث حاكم العقل ان يكذّبها وينفيها ؟ ولكن الذي تعذّر وجوده في المحسوسات قد يُعثر عليه في مظهر آخر من مظاهر التفكير ، لعله في **العقليات** .

٨ – المنقذ من الضلال ، ص ٧٤ .

فتناول الغزالي البديهيات العقلية : كمثل قولنا ان العشرة اكثر من الثلاثة... او قولنا ان الشيء الواحد لا يكون قديماً وحديثاً معاً ، او موجوداً ومعدوماً معاً . وبينا هو يبحث عن اليقين في هذه البديهيات ، عارضته المحسوسات تقول : كنت واثقاً بي ، فجاء حاكم العقل فكذبني ؛ وها انت الآن واثق بالعقل ، فلعل وراء العقل حاكماً آخر يكذّبه ، وادراكاً يدل على استحالة ما يُنبىء به هـذا العقل . فشرع الغزالي يؤيد هـــذا الاحتمال بما يراه في المنام : فقد تخطر لنا في المنام أمورٌ واحوال لا نشك بثباتها واستقرارها ، ثم نخرج من المنام الى اليقظة ، فتنقشع بجيشها أوهام المنام ، وتتبدّد في وضحها المتخيلات جمعاء ؛ واذا كل ما عنّ في غفوة الحلم هباء . فلربما طرأت على الانسان حالة هي فوق العقل ، تكون نسبتها الى العقل كنسبة اليقظة الى المنام . « وعدم تجلي ذلك الادراك لا يدل على استحالته » . ويحتمل ان ترد هـــذه الحالة ، وتبدو عندئذٍ معرفة العقل بأسرها خيالات لا طائل تحتها .

ولكن ما هي هذه الحالة ، ومتى تُبلغ ؟ لعلها هي الموت ؛ أما قيل : « الناس نيامون فاذا ماتوا انتبهوا » ؟ واذاً فقد تكون الحياة الدنيا نوماً ، وينكشف الحق بعد الموت ، بخلاف ما هو عليه في حياتنا الراهنة ؛ أو لعل تلك الحالة هي عين ما يدّعيه الصوفية في غيابهم عن المحسوسات ، وفي بُعد أحوالهم عن المعقولات !

طور اليقين . — ودام داء الشكوك شهرين ، والغزالي على مذهب **السفسطة** ، حتى قذف الله في صدره نوراً علويّاً ؛ وبهذا النور المنبجس من الجود الالهي ، استطاع الغزالي ان يتخلص من ريبه ، وان يلقى الطمأنينة . لقد عجز العقل عن حل المعضلات الالهية ، وعن تبديد الاضطراب والشكوك ، فهل يصح ، بعـــد هذا ، ان يُعتمد العقل في حلّ ما هو عاجز عنه ، وخارج عن نطاقه ؟ إن **الكشف** وحده كفيل بأن يدرك اكثر المعارف ؛ انه مفتاح المعرفة . ولن يؤتى هذا المفتاح الا من آمن بالنبوة ، وأقر باثبات طور فوق طور العقل ، تنفتح فيه المدركات الخاصة ؛ والعقل معزول عن هذه المدركات « كعزل السمع عن ادراك الالوان ، والبصر عن ادراك الاصوات ، وجميـــع الحواس عن ادراك المعقولات » . ان من هذه الخواص ما لا يُبلغ بالحكمة العقليـــة ، ولا يُبصر الا « بعين النبوّة » .

هذه هي حكاية حال الغزالي كما وردت في « المنقذ » . ولكننا نعلم حق العلم، ان الازمة العقلية الدينية التي ساورته لم تنفك عنه سراعاً ، بل رافقته الى عهد تأليفه « تهافت الفلاسفة » ، لان تهديمه الفلسفة في ذلك الدور ، لا يعني البتة انه انتهى الى اساس اليقين المطلق واستسلم للايمان . وانما نحن امام رجل يريد ان يؤمن ، ويخالف محاولات الفلاسفة في توفيق الفلسفة والدين ، ليفصل بينهما فصلاً نهائياً ، معتبراً ان للايمان وجوداً مستقلاً بذاته ، وان الايمان شيء والفلسفة النظرية شيء آخر . ولم تبارحه شكوكه ، بل شارفت أوجها يوم كان يعمل على تأليف « الاقتصاد في الاعتقاد » . ولعلك واجد في هذا الكتاب ان الرجل يحاول جاهداً ان يتخلص من شكوكه جمعاء ؛ لا سيما وان الفترة بين وضعه هذا المؤلف وبين نجوته من الشك ، في ما يرى « فنسنك » (١٩٣٩) على سبيل الاحتمال ، لا تتجاوز الأشهر القلائل .

العلم اليقيني . – وعلى أي حال ، فان لهذا العلم اليقيني طبيعة ذاتية حدسية بحتة ؛ انه لم ينشأ عن العقل ، ولا هو نشأ عن طقوس الشرع ؛ وانما هو تجربة روحية ، قلبية ، ذوقية . والذوق وليد الالهام ؛ وما هو إلهام النبي بذاته ، وانما هو إلهام مماثل له، يحدثنا عنه في كتاب « احياء علوم الدين » ، يبنيه على التوكل، اذ بالتوكل يكون الايمان ، والايمان قوام اليقين . وقد ذهب الى ان ما أوتي الانبياء كان بطريق هذا الالهام السماوي ، ولذا كانت النبوة موضعاً للثقة والامان[٩] .

ولئن تعذّر على الناس بلوغ الحال التي وصل اليها النبي في « حِراء » ، فان ثمت نفراً من أهل الذوق الصوفي تمكنوا من بلوغ حال المكاشفة ، فكانت لهم كرامات الاولياء ؛ وهذا ما حوّل الغزالي عن مختلف الفرق ، ووجّهه الى التصوّف المعتدل ، المستمد « من نور مشكاة النبوة » على حد تعبيره .

هكذا انتهى الغزالي الى ان العقل عاجز عن حل المعضلات الالهية ، وان

٩ – يميز الغزالي في « الاحياء » بين نوعين من العلم : علم المعاملة ، وعلم المكاشفة ؛ وعلى هذا الاساس وقع كتابه في منحيين اثنين . وهو يقدّم ان « المعاملة » تمهيد ضروري للمكاشفة ، وانها تكون باشتراك الارادة ، ومعونة الالهام الالهي ، ونعمة النور الذي يقذفه في الصدر ؛ اما « المكاشفة » فلا تتم الا بالنور الالهي وحده ، ولا سبيل لتدخل الارادة الانسانية في بلوغها .

اليقين يكون بالايمان ، والايمان مرتكز على الكشف الباطني ، والكشف الباطني مفتاح السعادة والمعرفة ، وينبوع العقائد والعلوم الحقة [١٠] .

مناقشة أصناف الطالبين

بعد ان وضع الغزالي أصول شكه المنهجي ساعياً وراء مبدإ ثابت يبلغه العلم اليقينيّ ، طفق يُقيّم أساليب العلم في عصره ، ويقلّب معارف الطالبين والنتائج الفكرية التي انتهوا اليها ، قال : « ولما شفاني الله تعالى من هذا المرض [١١] بفضله وسعة جوده ، انحصرت أصناف الطالبين عندي في أربع فرق :

المتكلمون ، وهم يدّعون أنهم أهل الرأي والنظر ؛

والباطنية ، وهم يزعمون انهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من المعلم المعصوم ؛

والفلاسفة ، وهم يزعمون انهم أهل المنطق والبرهان ؛

والصوفية ، وهم يدّعون انهم خواصّ الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة ».

والواقع ان ردوده على هذه الفِرق كانت تتمة لشكه ، وجزءًا من صميم فلسفته ، ومقدمة لبلوغ الحق . ولما كانت فلسفته ، بهذا الانتقاد ، مخالفةً لكل ما سبقها من محاولات الالهيين في الاسلام ، وكانت قائمة على أساسين متكاملين هما التهديم فالبناء ، رأينا ان نوضح شطرها الاول في موقفه من المتكلمين ، والباطنية ، والفلاسفة ، والصوفية تباعاً ؛ معتمدين « المنقذ » حيناً ، و « تهافت الفلاسفة » ، ومتفرقات من « الاحياء » و « الاقتصاد » و « مشكاة الانوار » حيناً آخر .

١٠ – يذكر في « ميزان العمل » ان العمر قصير ، ولذا تعذرت الاحاطة بالعلوم كلها. ثم يدعو الى احكام علم واحد يفوقها كلها ، بل هو سيدها ، والعلوم الباقية خادمة له . يقصد علم الله .

١١ – يريد : المرض النفساني الذي عراه بشكوكه في طلب الحق الذي «لا جمجمة فيه» .

وهو في ذلك كله يعتمد أسلوباً موضوعياً ، فتراه يتدارس العلم الواحد ، ويستطلع خفاياه ، يستبقي منه السليم ويرد الفاسد ؛ ثم يصدر الرأي على أساس الاعتدال . واليك موجز ما اخذه على كل من تلك الفرق :

موقفه من المتكلمين . – يذهب الغزالي الى ان الله قد انشأ طائفة المتكلمين، بعد ان تضاربت النّحل، وتعددت الملل، وكثرت البدَع المحدثة التي ضعضعت الايمان في النفوس ، وحادت بها عن سواء السبيل ؛ فنهض المتكلمون للسنّة ؛ وتحرّكت دواعيهم للذود عنها ، ودافعوا عن العقيدة يستخرجون مناقضات الخصوم ، ويسفّهون حجج المبدعين. وهذا ، كما ترى، من باب إقراره بفضلهم .

غير ان له عليهم مآخذ عديدة أهمها :

– ان « اهـــل الرأي والنظر » هؤلاء، خاضوا في البحث عن الجواهر والاعراض، واتبعوا في دفاعهم عن السنّة أساليب خصومهم ومقدماتهم المنطقية، وطبيعة هذه الاساليب والمقدمات مناقضة لطبيعة الدين، عاجزة عن ادراك حقيقة الايمان ؛

– ان المتكلمين قد انسحبوا على ذيل من سبقهم ، فاستندوا في مجادلاتهم على **النقل**، ولم يستطيعوا خروجاً على التقليد وما نقل بالاجماع وما روته الاخبار المسموعة . والذي لا يسلّم الا بالضروريات ، يرى ان ما قدموه قليل النفع ؛

– ان محاولاتهم لم تحسم الخلافات القائمة بين المؤمنين ، وكان الاجدر ان تنحصر في خاصة ضيقة ، وان « يُلجم العوام عن عـــلم الكلام » ؛ لان حاجة الجمهور انما هي الى الايمان لا الى علم الجدل ؛

– قد يكون علم الكلام وافياً بمقصود الذين عُنوا به في مناهضة البدَع ، ولكنه « غير وافٍ » بمقصود الغزالي نفسه ، وهو التماس الطريق الى العلم اليقيني .

وقد حاول الغزالي في كتاب « الاقتصاد » ان يثبت ان ما ينتهي اليه العقل بالطبع، لا يناقض الشريعة الالهية ؛ ولكن معظم ما أورده في هذا المؤلف يدلّ

على مناهضته أهل الاعتزال، وينطلق من المبدإ الذي يعتبر العقل الانساني عاجزاً عن معرفة الله بوسائله الخاصة، مقصراً عن تقدير نعمه التي لا تحصى.

تقويض مذهب الباطنية. – والباطنية [١٢] اصحاب التعليم المعصوم. وكان أربابهم يتهمون من يردّ عليهم بأنه يجهل تعاليمهم، فرأى الغزالي ان يطلب كتبهم ويجمع مقالاتهم، ويرتب ما جاء في مذهبهم. وكان غرضه ان يقرر شبهتهم ثم يظهر فسادها. والواضح من قوله في «المنقذ» انه ردّ على أقوالهم في غير كتابٍ من كتبه، ولا سيما ما جاء في «القسطاس المستقيم»؛ وانه بيّن غائلة هذا التعليم تلبيةً لأمر جازم «أتاه من حضرة الخليفة»، يطالبه بالكشف عن حقيقة هذا المعتقد؛ وقد صادف الامر هوًى في نفس الغزالي، فقرّر تعاليمهم، ثم تولى ابطالها بما موجزه:

– يقول الباطنية بضرورة **المعلم المعصوم**، فهو الذي يبثّ الدعاة في الأمصار، يزودهم بالعلم ينشرونه في الناس، وإن أشكل عليهم أمر، او اختلفوا في أمر، لجأوا اليه فأرشدهم الى ما فيه الحق. فيرد الغزالي قائلاً: انهم استدرجوا الى مذهبهم العوام وضعفاء العقول، ببيان الحاجة الى معلم معصوم، والواقع انهم عجزوا عن إقامة البرهان على تعيين الإمام. وأضاف ان معلمنا هو محمّد؛ أكمل التعليم، وبثّ الدعاة في البلاد؛ واذا اكتمل التعليم فلا يضيره موت المعلم او غيابه؛

– اعترض الباطنية على مبدإ الحكم **بالنص** او **بالاجتهاد** بقولهم: «كيف تحكمون في ما لم تسمعوه؟ أبالنص ولم تسمعوه، أم بالاجتهاد والرأي وهو مَظِنَّة الخلاف؟» فردّ الغزالي: اننا نحتكم الى النص عند وجوده، ونأخذ بالاجتهاد عند عدمه. ثم بيّن ضرورة الاجتهاد، لأن «النصوص المتناهية لا تستوعب الوقائع غير المتناهية»، ولأن الانبياء والأئمة قد ردوا الخلق إليه؛ وللمخطىء في الاجتهاد أجر وللمصيب أجران. أما قواعد العقائد فقد اشتمل

١٢ – تنتسب هذه الفرقة الى اسماعيل بن جعفر الصادق، فسموا ايضاً بالاسماعيلية. بدأت دينية ثم اتخذت صبغة سياسية، وجعلوا يتحدون الناس بـ «الامام المعصوم»، فخشي نظام الملك سوء المغبة، وسأل الغزالي ان يرد عليهم، ويفند مدعياتهم.

عليها الكتاب والسنّة ، والذي وراء ذلك من التفصيل فانما يُعرف « بالقسطاس المستقيم » [١٣] ؛

– رجع أهل هذا المذهب الى الامام في جميع أُمورهم أساسيّها ونافلها ، فلو شاءَ القِبلة احدهم وقت الصلاة ، مثلاً ، وسعى الى المعلم يستفتيه في أمرها ، لفات وقت الصلاة ؛ هكذا طلب الباطنيون المعلم ، فضيعوا العمر في طلبه ، وما تعلموا شيئاً منه [١٤] ؛

– إن حاصل العلم الذي ادعاه نفرٌ منهم يستند الى مذهب فيثاغوروس ، وهو من أركّ المذاهب الفلسفية ، وقد عدّه ارسطو مرذولاً ، والفيثاغورية « على التحقيق حشو الفلسفة » .

ثم يختتم موقفه منهم بقوله : « ... إن هؤلاء ليس معهم شيء من الشفاء المنجي من ظلمات الآراء ... هذه حقيقة حالهم ، فاخبرْهم تَقْلُهُم [١٥] . فلما خبرناهم نفضنا اليد عنهم ايضاً » . وعنده ان المعلم المعصوم هو النبي بالذات ، وقد اكمل تعليمه قبل وفاته ، فلم يبق ثمة من حاجة الى معلم معصوم .

حملته على الفلاسفة . – يذكر الغزالي انه حصّل الفلسفة من غير ما استعانة باستاذ . ذلك انه اقبل عليها في اوقات فراغه زمان تدريسه في بغداد ، حتى اطلع على منتهى علوم الفلاسفة في اقل من سنتين . وعنده ان الفلاسفة ، على كثرة اصنافهم ، وتفاوت مراتبهم ، تلزمهم « وصمة الكفر والإلحاد » ؛ وقد جهد في إلحاق هذه الوصمة بهم فجعلهم اصنافاً ثلاثة : دهريين ، وطبيعيين ، وإلهيين ؛ ثم بيّن موقفه من كل فئة منهم :

أما **الدهريون** ، فعدّهم زنادقة لأنهم جحدوا الله ، وزعموا ان العالم موجود بنفسه ؛

....

١٣ – اشارة الى الموازين الخمسة التي وضعها بشأن العقيدة في كتاب « القسطاس المستقيم » .

١٤ – عنده ان المعرفة الانسانية تكون بثلاثة : أ – حديث ينقله شاهد عيان او من سمع عنه ، فيكون العلم وثيقاً او مرجحاً ؛ ب – نظر فلسفي قد لا يبلغ الحقيقة ، ولكنه وثيق البرهان والدليل ؛ ج – علم مشروع يؤخذ على سبيل الترجيح عند اقتضاء الحاجة .

١٥ – تقلُهم : تبغضهم ؛ والاقتباس من المنقذ ص ١١٨ .

وأما **الطبيعيون** ، فقد اعترفوا بوجود فاطر حكيم ، لما رأوا في الطبيعة من عجيب الصنعة وبدائع الحكمة ؛ ولكنهم جحدوا الآخرة ، وانكروا العقاب والثواب ، فانهمكوا في شهوات الدنيا ؛ وهؤلاء في رأيه زنادقة ، رغم ايمانهم بالله وصفاته ؛

وأما **الالهيون** ، وفيهم سقراط وافلاطون وارسطو ، فقد ردوا على الدهريين والطبيعيين ، وردّ ارسطو على من كان قبله من الالهيين ، وتبرّأ منهم جميعاً . « الا انه استبقى أيضاً من رذائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفّق للنزوع عنها ، فوجب تكفيرهم ، وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الاسلاميين ، كابن سينا والفارابي وغيرهما ... » [16]

وقد عمد الى مناظرة الفلاسفة باسلوبهم ، فمحّص مزاعمهم في الضروري البديهي ، والاستدلالي النظري ؛ وهو يدخل عليهم دخول المنكر ، لا دخول المدعي المثبت ، على نحو ما بيّن في كتاب التهافت ، معارضاً إشكالاتهم بمثلها ، مظهراً قصورهم وفساد آرائهم . وغرضه في ذلك كله ان يهدّم لا ان يثبت ، داعياً الى الايمان الروحي ، مظهراً عجز الفلسفة عن بلوغ الحقائق الايمانية ، فاصلاً بين الشريعة والحكمة ، ناظراً الى الفلسفة من خلال الدين ، بانياً جوهر المعرفة على الذوق الصوفي المرهون بالنبوة . وقد جعل ردوده على آراء الفلاسفة [17] في ثلاثة ابواب :

١ . قسم لا يجب انكاره اصلاً ؛

٢ . وقسم يجب تبديعهم به ؛

٣ . وقسم يجب تكفيرهم به .

أ - ما أيد به الفلاسفة :

قسم الغزالي علوم الفلاسفة بالنسبة الى الغرض الذي يطلبه ستة اقسام : رياضية ، ومنطقية ، وطبيعية ، وسياسية ، وخلقية ، وإلهية .

١٦ - المنقذ من الضلال ، ص ٨٦ .

١٧ - ان اهم ما بينه الغزالي بهذا الصدد قد ورد في « المنقذ » وفي « تهافت الفلاسفة » ، اما المنحى البنائي فقد جاء اكثره في « الاحياء » .

فالرياضية منها تتعلق بعلم الحساب والهندسة وهيأة العالم ، وهي مرتكزة على براهين لا سبيل الى انكارها . إلا انها - رغم عدم تعلقها بالامور الدينية - قد تولدت منها آفتان : اولاهما ان الذي ينظر في هذه العلوم يعجب لدقة براهينها وتماسك منطقها ، فيحسن اعتقاده في الفلسفة ، ويحسب ان جميع علوم الفلاسفة في الوضوح وفي وثاقة البرهان كهذا العلم ، فيسلّم بما قالوه في الالهيات ، ويتقبل كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ؛ ويفوته ان ما قالوه في الرياضيات « برهاني » ، وان كلامهم في الالهيات « تخميني » . فهذه آفة عظيمة لأجلها يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم ... وان لم تتعلق بأمر الدين ».[١٨] .

والآفة الثانية نشأت من صديق للاسلام جاهـــل ، عندما تهيأ له أن الدين يقضي بانكار كل علم منسوبٍ الى الفلاسفة ، فأنكر جميع علومهم ، وادّعى جهلهم فيها ؛ وزعم ان ما قالوه على خــــلاف الشرع . فالذي يظن ان الاسلام يُنصر بانكار هذه العلوم فقد تجنّى على الدين ؛ إذ « ليس في الشرع تعرضٌ لهذه العلوم بالنفي او الاثبات ، ولا في هذه العلوم تعرضٌ للامور الدينية »[١٩] ، بينا توهم الناس ان الدين مبني على انكار المدلولات السليمة .

والمنطقيات ايضاً لا يتعلق شيء منها بالدين نفياً او إثباتاً ، ومن شأنها النظر في الادلة ، والمقاييس ، ومقدمات البراهين ، وتركيبها ، ووضع الحدّ ؛ وهذا كله من نوع الأدلة التي اعتصم بها « المتكلمون » في الادلة « على زيادة في التعريفات واختلافٍ في العبادات وبعض الاصطلاحات » . فانكار المنطقيات يورث المؤمن وهماً مؤدّاه ان الاعتقاد الديني الصحيح يقوم على إنكارها . إلا أن ثمة مأخذاً عليها : ذلك ان البراهين التي قدّموها لا تفي بشروط المقاصد الدينية ، فخيّل للدارس ان ما قاله الفلاسفة من الكفر مؤيد بمثل هذه البراهين .

ثم **الطبيعيات** ، وليس من شرط الدين انكارها ، إذ انها تبحث في السماوات والكواكب والاجسام واستحالتها وامتزاجها . وانما مأخذه عليهم في هذا الباب

....

١٨ - المنقذ من الضلال ، ص ٨٩ .

١٩ - المصدر المذكور ، ص ٩٠ .

ما أورده في كتاب « تهافت الفلاسفة » من ان الطبيعة مسخرة لله تعالى، لا تعمل بنفسها[20].

ويزعم الغزالي أن ما قاله الفلاسفة في **السياسيات** متعلق بالامور الدنيوية والسلطان، ومأخوذ من كتب الله المنزلة على الانبياء، والحكم المأثورة عن السلف.

ثم يرى ان علومهم **الخلقية** التي تدور على صفات النفس واخلاقها ومعالجتها انما هي مستمدة من كلام الصوفية، وقد مزجها الفلاسفة بكلامهم « توسلاً بالتجمّل بها الى ترويج باطلهم ».

انهم قبسوا في السياسيات اقوال النبوة، وأخذوا في الاخلاق تعاليم الصوفية، فنجمت عن ذلك آفتان: آفة الرادّ، وآفة القابل. اما آفة الرادّ فلأن المرء قد يردُّ كلام الانبياء وحكايات السلف وكلمات الحكماء والصوفية لمثل ما فعل صاحب كتاب إخوان الصفاء، الذي أوردها في كتابه؛ وآفة القابل لان المرء يرى الحكم النبوية والكلمات الصوفية ممزوجة بأباطيل الفلاسفة، فتغيب عنه أباطيلهم، ويحسن ظنه بهم؛ وهذا « نوع استدراج الى الباطل ». ولأجل هذه الآفة يجب الزجر عن مطالعة كتبهم لما فيها من الغدر والخطر »[21].

ب - ما خطأ به الفلاسفة:

أما **الالهيات**، ففيها اكثر اغاليطهم، ذلك ان الفلاسفة شرطوا في المنطق شروطاً وما وفوا بالبراهين، فكثر الاختلاف بينهم. وجعل الغزالي مجموع ما غلطوا فيه عشرين أصلاً فبدّعهم في سبع عشرة مسألة، وكفّرهم في ثلاث[22] هي:

١ . قول الفلاسفة بان الاجساد لا تحشر، فالثواب والعقاب بالتالي حالتان روحيتان لا جسميتان؛

٢٠ - يدخل هذا البحث في انكار الغزالي مبدأ السببية، وارجاع كل حادث في الطبيعة الى المشيئة الالهية. نورد تفصيله في كلامنا على فلسفة الغزالي.

٢١ - المنقذ من الضلال، ص ١٠٥.

٢٢ - يقول: ولابطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين صنفنا كتاب « التهافت »، انظر المنقذ ص ٩٥.

٢ . قولهم بان علم الله محصور في الكليات دون الجزئيات ؛

٣ . قولهم بقدم العالم وأزليته .

ولا بُد من التوقف عند هـذه المسائل الكبرى الثلاث نستجلي بها طبيعة تفكيره ، ونورد طرفاً من النزاع الذي قام بين العقل والوحي في الاسلام ، فنربط فكر الغزالي من الناحية الواحدة بالاشعرية والدين، ومن الناحية الاخرى بالفلسفة الإلهية في تطورها من عهد الفارابي حتى زمان ابن رشد :

١ . **انكار حشر الاجساد :** ذهب الفلاسفة الالهيون في الاسلام الى ان الجسد مركب من عناصر ، وكل مركب صائر الى انحلال ، وبالتالي فالاجسام فانية . وأدخلوا قضية فناء الجسد في المبدإ العام القائل بان كل ما هو في عالم الكون والفساد متحوّل، مختلف بطبيعته عن الجوهر الخالد الثابت . وانتهوا الى فكرة الخلود الروحاني في السعادة او في الشقاء ، والى ان النفس وحدها خالدة ، لانها جزءٌ من النفس الكلية . وفي اعتبارهم ان ما جاء في القرآن الكريم من اوصاف النعيم والجحيم المادية انما هو من قبيل الرمز والتمثيل ، وقد كان مقصدهم فيه تقريب فكرة العقاب والثواب من افهام الجمهور [٢٣] .

وجاء ردّ الغزالي عليهم في المسألة الثامنة عشرة . فان الفلاسفة قد جهدوا يبينون ان النفس منفصلة عن الجسد ليصح بذلك خلودها وفناؤه . ومن هذا القبيل قولهم ان النفس لا تنقسم ، والجسد عرضة للانقسام والتجزئة ؛ وان العالم والمعلوم في النفس لا يتميزان ، وفي الجسد يتميزان ؛ وفي النفس تجتمع الاضداد ، وفي الجسد لا يصح اجتماعها ؛ وان العقل الذي هو أوج النفس يعي ذاته ، والجسد لا يعي ذاته ؛ وان النفس تتجدد مع كرور الايام وتكتمل، بينا يشيخ الجسد ويهوي الى الفساد والفناء . وعليه فالنفس وحدها خالدة ، اما الجسد فلا [٢٤] .

٢٣ – لا تكتمل هذه المسألة الا بالمسألتين التاسعة عشرة والعشرين : وهو يبين في الاولى عجزهم عن اثبات خلود النفس ؛ وفي الثانية انكارهم المعجزة الكبرى في حشر الاجساد.

٢٤ – يشبه ان يكون قد اعتمد في الكثير من هذه الادلة على ابن سينا . راجع بحث ابن سينا في ماهية النفس، ص ٥١٦ – ٥٢٠ .

وجليّ ان موقفهم هذا ينافي ركناً من اهم اركان العقيدة في بعث الاجساد ؛ فلا جَرم ان يكون هذا الاعتبار قد أثار حفيظة الغزالي الدينية ، فأخذ يبين ان النفس غير مستقلة عن الجسد ، ويظهر جواز البعث ، ويرمي الفلاسفة بالكفر لإخلالهم بالايمان ، ويقدم بعض البراهين على احتمال بعث الاجساد :

– فمنها دليل أخلاقي منوط بمبدإ الحقوق والواجبات، جاء فيه قوله ان الجسد شارك النفس في اعمالها ؛ وقد فرض الدين واجباتٍ وتكاليف يتعيّن على الجسد القيام بها ، فالذي يتمم هذه الواجبات وينهض بهذه التكاليف يكون الثواب او العقاب حقّاً من حقوقه .

– ومنها دليل القدرة الالهية في عجائب صنع الخالق ، ومردّ قوله فيه ان تعلّق النفس بجسمها الجديد ، بعد الموت ، ليس باعجب من تعلقها بالجسم الترابي الذي خرج من العدم الى الوجود . فهو كما ترى يعتمد ما ورد في القرآن الكريم، ويبني احتمال البعث على التسليم بالقدرة الالهية المطلقة .

ولكن ما هي المادة التي سوف تتكون منها الأجساد في اليوم الآخر ؟ لتكن من مادة البدن الاول او من مادة غيرها ؛ قال في التهافت : « ان ذلك ممكن بردّها الى بدنٍ ، أيّ بدن كان ، من مادة البدن الاول او من غيره ، او مادة استؤنف خلقها » ... [٢٥]

٢ . حصر علم الله في الكليات : يذهب الغزالي الى ان الفلاسفة مجمعون على ان الله لا يعرف الجزئيات ؛ فثمة فئةٌ تزعُمُ انه لا يعلم الا نفسه [٢٦] ، وفئة تقول بان الله يعلم الجزئيات على نحو كلي ، بعلم غير منقسم في الزمان ؛ وتُقر ، مع ذلك ، « أنه لا يعزبُ عن علمه مثقالُ ذرة في السموات ولا في الارض » ؛ ومن هذه الفئة الشيخ الرئيس ابن سينا .

٢٥ – ان التخلص الى مثل هذا القول يتنافى والمبدأ الاخلاقي الذي بنى عليه البرهان الاول ، اذ كيف يتكوّن الجسد المنبعث من مادة غير مادته لم تساهم في القيام بالفروض والتكاليف التي يكون على اساسها العقاب او الثواب ؟

٢٦ – هذا هو رأي ارسطو ؛ راجع ص ٣٦٥ .

فيصوّب الغزالي انتقاده نحو ابن سينا واهل مذهبه من فلاسفة الاسلام ، متبعاً في الجدل النهج الذي اعتمده في بسط آراء الفلاسفة ثم تهديمها . قال ما موجزه :

- يزعم الفلاسفة الإلهيون في الاسلام ان الله لا يعلم الجزئيات لأنها متغيرة متنوعة متبدلة ، وهذا التبدل الذي يصيبها يستتبعه تبدل في العلم ، والتبدل في العلم يقتضي تغيراً في العالِم ؛ على نحو ما أورده الفلاسفة بشأن الكسوف ، من انه يمرّ في احوالٍ ثلاث : حال انتظار الكسوف ، ثم حصوله ، ثم زواله . وتقابل هذه الاحوال الثلاث انواع من العلم ثلاثـــة : بأن الكسوف معدوم ، فكائن ، فزائل . وهذا التغير في المعلوم يُحدث تغيراً في العلم والعالِم ، والتغير في الله محال ، وعليه لزم القول بأن الذات الالهية منزهة عن معرفة الجزئيات المتغيرة ، وبأن علمه تعالى انما يكون على وتيرة واحدة ، لانه محيطٌ بأسباب الحوادث « فالكل معلوم له ... منكشف له انكشافاً واحداً متناسباً لا يؤثر فيه الزمان » .

وردَّ الغزالي على هذه الدعوى أن علم الله للكسوف واحـــد ؛ والعوارض الثلاثة التي لحقت الكسوف في الزمان لا توجب تبدلاً في ذات العلم ، ولا في ذات العالِم ، لأنها من باب « الاضافة المحضة » ؛ ومَثَلُها مَثَلُ امرىءٍ كان عن يمينك وانتقل الى قدامك فالى يسارك ، وكنت عالماً بانتقاله قبل حصوله ، فتعاقبت الاضافات عليك . اما التغير فقد اصاب الشخص المنتقل من حواليك ، ولم يمس جوهرك انت البتة ، ولم يمس علمك ، لانك كنت عالماً بـــه قبل وقوعه . وهكذا فالله يعلم الاشياء بعلمٍ واحدٍ ، في الازل والابد والحال ، غير منقسم في الزمان ؛ وتغيُّر الجزئيات لا يستتبع تغيراً في العالِم ، اذ يكون علمه سابقاً لتغير الشيء الجزئي . وعليه فليس ثمة ما يمتنع معه علم الله بالجزئيات .

- وزعم الفلاسفة ايضاً انه تعالى لا يعلمُ عوارض زيد وعمرو ، وانمـــا يعلم الانسان المطلق بعلم كلي ؛ فشخص زيـــد لا يتميز عن شخص عمرو الا للحس الذي يدرك جهة معينة ، اما العقل فيدرك الجهة الكلية والمكان الكلي .

فردّ الغزالي على هذا بقوله : الاجناس والانواع مختلفة متباينة ولا نهاية لها . وقد سوّغ الفلاسفة ان الله يعلمها بعلمٍ واحـــد ، وانكروا ان يكون علم الله

للشيء الجزئي المتطور في الاحوال الزمنية الثلاثة علماً واحـــداً . » والاختلاف والتباعد بين الاجناس والانواع المتباينة اشد مـــن اختلاف الواقع بين احوال الشيء الواحد المنقسم بانقسام الزمـــان » . ولذا صح ان نقول : اذا كان العلم بالاجناس والانواع على تباينها واحـداً ، فمن باب اولى ان يكون العلم بالشيء على اختلاف احواله الزمانية واحـداً ، وهو ثابت دائم في الازل والابد ، واذاً فليس في معرفة الافراد ما يستوجب تغيراً في العالِم .

وكان اهتمام الغزالي باثبات علم الله لأحوال الافراد شديداً ، اذ ان جهل الله لاحوال زيـد وافعاله يجعل مبدأ العقاب والثواب الفرديين أمراً متعذراً ومحالاً عقلياً . وهذا منافٍ لركنٍ اساسي في العقيدة الحنفية .

٣ . **القول بان العالم قديم** : أجمع جمهور الفلاسفة على ان العالم قديم. وقد ميّز ابن سينا بين نوعين من الازلية ، واعتبر العالم أزلياً في الزمان ؛ واظهرنا انـــه ، رغم هـذا التعليل الجديد ، لم يخرج عن المبدإ القائل باستحالة صدور الحادث عن القديم ، وعن القول بازلية العالم . وحاول الغزالي ان يبسط آراء الفلاسفة في هذه المسألة ، ثم عـــاد فكفرهم لان في اعتبار العالم قديماً شِركاً وانتهاءً الى ثنائية في الأزل .

– قال الفلاسفة : اذا كانت العلة قديمة ، فاما ان يكون العالم المعلول قديماً ، وإما ان يكون متأخراً في الوجود ؛ فاذا كان العالم متأخراً في الوجود ، فلا بد من احدى اثنتين : إما ان لا يتجدد مرجّح لوجود العالم ، فيظل هذا المرجح في عداد الممكنات ؛ وإما أن يتجدد مرجّح العالم ، فيحدونا تجدّده الى التساؤل التالي: من الذي احدث هذا المرجّح ؟ لِمَ حدث في هذا الدور من الزمان ولم يحدث في دور آخر؟ أكان عدم ظهوره في غير هذا الحين عجزاً منه تعالى؟ ام ترى كان الله غير مريد ثم اراد ، ولم تكن له في ذلك غاية ثم كانت ؟ فذهب الفلاسفة الى ان هذه الاعتبارات باطلة كلها لانها تفترض حدوث تغيُّر في ذات الله ، وتغيرّه محال ؛ واستنتجوا من ثم ان اعتبار العالم محدثاً مردودٌ حتماً ، واذاً فهو قديم بلا شبهة .

فردّ الغزالي عليهم : بان العالم حدث بارادة قديمة ؛ وقد اقتضت هذه الارادة القديمة وجوده في الزمن المعيّن الذي حدث فيه. لم يكن العالَمُ مراداً في حين ما

فلم يحدث ، وانما شاءته الارادة الالهية القديمة في حين تابعٍ فكان . وكما ان العلم يحيط بالمعلوم ، كذلك يعود الى الارادة والقدرة ان **تخصص** وجود العالم او عدم وجوده ، وان تختار من الامكانيتين واحدة .

ثم انه حاول ابطال ما ذهب الفلاسفة اليه من ان الحادث لا يصدر عن القديم ، قائلاً : في حوادث العالم اسباب ، والاسباب لا تتسلسل الى غير نهاية ، فهي منتهية حتماً الى طرف قديم . اما قولهم ان حركة عالم الكون والفساد تنتهي باسبابها الى الافلاك وحركتها الدائرية القديمة ، فسواء وقولهم بان الحادث لا يكون أول ما صدر عن الله ، « فهذا كله تطويل لا يُغني » ؛ والحق ان الحادث قد صدر عن القديم [٢٧] .

– وكذلك يرى الفلاسفة ان تأخر العالم في الوجود عن وجود علته امر محال ، لان العالم قد صدر عن ارادة قديمة ، ومعلول الارادة القديمة مثلها قديم . فيردّ الغزالي عليهم بأن هذا المبدأ قد يصح في الأعراض وفي الامور الجزئية ، أما اطلاقه على الارادة الالهية فمن قبيل **الافتراض** ؛ وقد اورد الفلاسفة هذا الافتراض وما قدموا برهاناً عليه يثبته ، كأنه بديهة من البديهيات المسلَّم بها ، وما دام غير مؤيد ببرهان فهو بحكم الباطل .

– ويزعم الفلاسفة ان العالم قديم والزمان قديم ، ومثله الحركة التي هو مقياسها . فيسفّه الغزالي اقوالهم ومقدّماتهم قائلاً : الزمان مقرون بالمكان ، ولا فرق بينهما غير قولك « قبل وبعد » عندما تريد الزمان ، و « فوق وتحت » عندما تريد المكان . فالزمان لا يوجد الا بوجود الحركة ، والحركة لا تكون الا بوجود الجسم المتحرك ، وبالتالي فان افتراض وجود زمان قبل وجود العالم من « أغاليط الوهم » التي وقع فيها الفلاسفة .

– وفي رأيهم ايضاً ان العالم لم يكن متأخراً عن الله في الزمان ، اذ لو كان

٢٧ – يعتبر الفلاسفة في مبدإ السببية ان الطبيعة هي الفاعلة . ويخالفهم الغزالي في ذلك ، اذ يرى ان الفعل لا يكون الا بمقتضى « الارادة والاختيار » ، والطبيعة لا تريد ولا وتختار ؛ واذاً فهي ليست مصدراً للفعل ، وانما يقال انها تفعل على سبيل الاحتمال والمجاز ، يريد انها تفعل بامر الله لا من ذاتها .

متأخراً لوُجدنا امام احد امرين : فاما ان يكون تأخره بمدة متناهية ، وإما أن يكون تأخره بمدة غير متناهية . فاذا كان بمدة غير متناهية استحال وجود العالم قطعاً ؛ واذا كان بمدة متناهية لزمَ عنه ان لوجود الله بداية ، وهذا محال . فيرد الغزالي بان الزمان لم يكن قبل وجود العالم ، بل هو حادث بحدوث العالم ونشوء حركته . ومقصوده ان كل ما قدموه مقرون بمبدإ الزمان ، والزمان لم يكن قبل العالم ، وبالتالي فان تعليلهم هُراء .

هذه طائفة من الحجج العديدة المتداخلة التي بنى عليها الغزالي دفاعه ، وسفّه بها اقوال الفلاسفة ، وردّ تعاليمهم ، ورماهم بالكفر والتبديع . لقد حاول إبطال القول بقِدَم العالم ، ولكنه لم يتخلّص الى رأي صريح في ما هو متعلق بأبديته . فالمتعارف في الفلسفة ان الذي لا بداية له لا تكون له نهاية ، والعكس صحيح ، فمن خصائص الزائل انه متحوّل صائر الى نهاية . غير ان الغزالي الذي جعل العالم حادثاً يقول : « إنّا نُحيل ان يكون العالم ازليّاً ، ولا نُحيل أن يكون ابديّاً » ، ويربط ذلك بالمشيئة الالهية قائلاً : « وليس من ضرورة الحادث ان يكون له آخر ... »

ينبئك هذا كله ان ايمان الغزالي بقدرة العقل على حلّ الغوامض الالهية ضئيل ، ولذا تراه لا يسلّم بطاقة العقل الا بمقدار ما يكون العقل مستسلماً للعقيدة . واكثر ما يتجلى ذلك في موقفه من ناموس السببية .

السببية والقدر. – يُعَدّ إبطال الغزالي لمبدإ السببية من أهم القضايا الفكرية التي اثارها ؛ ففيه تهديم للفلسفة المشائية ، وللقسم الاكبر من البراهين التي اعتمدها اتباع هذه الفلسفة في الاسلام ؛ وفيه محاولة لاثبات المعجزات والقدرة الالهية المطلقة .

قال ابو حامد : « إن الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً ، وما يُعتقد مسبَّباً ليس ضروريّاً عندنا ... كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات احدهما متضمّن لاثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر ؛ فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الآخر ... وإن اقترانها [الاسباب ومسبباتها] لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوي ، لا لكونها ضرورية بالذات ... »

ثم يردُّ على القائلين بمبدإ السببية : « ... ليس لهم من دليل الا مشاهـــدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار ، والمشاهدة تدل على **الحصول عنده** ، ولا تدل على **الحصول به**، وانه لا علة سواه ... » ؛ اورد ذلك في كتاب « التهافت »، وجماع رأيه فيه : ان القائلين بمبدإ السببية قـد شاهدوا الاشياء متعاقبة على نحوٍ معين ، فتكون الحادثة الأولى وتتبعها الحادثة التالية على الاثر فتهيأ لهم ان الاولى علة الثانية حتماً. ولكن هذا الاقتران ليس ضرورة من الضرورات الدائمة ، وان اثباتنا لاحـــدى الحادثتين لا يحتم اثباتنا للاخرى ؛ ولا يحتم نفيُها نفيَ الاخرى . فالاحتراق ، مثلاً ، لا يدل على ان الاحتراق قد حصل **بالنار** ، بل يدل على حصوله عند ملاقاة النار ، اي **مع النار** .

ذلك ان الطبيعة ، وكل ما في الطبيعة ، لا يستطيع إتياناً بفعل ، لان **الفعل** يقتضي سابق ارادة حرة ، واختيارٍ كامل ، وعلم شامل ؛ وليس للطبيعة ارادة حرة ، او اختيار كامل او علم شامل ؛ وبالتالي فهي لا تفعل ؛ وانما الفاعل هو الذي جعل فيها خصائصها ، وعن ارادته وحدها يصدر الفعل وهو وحـــده الفاعل . واذا قيل ان الطبيعة تعمل فذلك يقال منا على سبيل المجاز [28] . اما كيفية هذا التعاقب وغايته وسره فأمور تخرج كلها عن ادراكنا ، ولا تتسع لها القوى البشرية .

ولم يَغب عن الغزالي ان انكار السببية قـــد يفضي الى ارتكاب الحالات المستقبحة ، بحيث « يجوز عندنا انقلاب الكتاب حيواناً وجرة المـــاء شجرةَ تفاح » ؛ غير انه شاء ان يخضع كل ادراك عقلي للايمان ، وكل فعل جزئي للارادة الالهية . فارادته تعالى هي التي اقتضت وجود هـــذا العالم، ولذا فهو يعرف كل ما في العالم .

وهكذا ، فاستمرار العادة في جريان الاشياء على وتيرة واحدة ، يرسِّخ في

٢٨ – تنبه ابن رشد من بعد الى مخاطر هـذا الانكار فقال : « ان من رفع الاسباب فقد رفع العقل ... (وهــذا) مبطل للعلم ورافع له » . وقد وضع الغزالي امثالاً في ذلك ، اشهرها مثل « نقطة الحبر » ، تسأل عـــن سقوطها على القرطاس ، فتحيل السائل الى الغزّار ، والغزار الى التربة ، والتربة الى الماء ، والماء الى الغيوم ، حتى ينتهي الى السبب الاوحد الذي هو الله .

أذهاننا انها ماضية على حالهـا حتى النهاية؛ وتتابُع الامور على هذا النحو في رأيه ليس ضرورياً بالحتم؛ انـــه ممكن، يجوز ان يقع ويجوز ان لا يقع؛ « ومن استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله ما يحكى من معجزات الانبياء » . فينجم عنه ان الغزالي مؤمن بان العالم لا يسري على نمط واحدٍ دائم مدى الدهر، وان الارادة الالهية تستطيع تحويل ما فيه . وهـــذا ما حداه الى الكلام على **المعجزات**، قال : « ... ان المادة قابلة لكل شيء : فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتاً، ثم النبات يستحيل عند اكل الحيوان له دماً ... وهذا بحكم العادة واقع في زمن متطاول . فلمَ يُحيل الخصم ان يكون في مقدورات الله تعالى ان يدير المادة في هذه الاطوار في وقت اقرب مما عُهد فيه ؟ »

ومن قبيل هذا التحوّل النبوّة ؛ فان الامور الممتنعة في العقل ممكنة في حق الانبياء . وأبين المعجزات كتابُ الله الذي « ثبت كونـــه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل انسان وُجد ويوجد الى يوم القيامة » ؛ وبوضع الشرائع الملائمـة للحق كانت سعادة الخلق .

يتبين من هــذا كله ان موقف الغزالي مناقض لموقف الفلاسفة ؛ فهو يُخضع العقل والعلم للايمان دفاعاً عن الدين، ويُرجع المحالات العقلية الى المعرفـة التي لا تكون الا عن طريق التسليم الروحي والكشف الباطني .

رأيه في الصوفية . – لما فرغ الغزالي من هــذه العلوم، وأقبل على طريق الصوفية [٢٩]، وافق إقباله عليها هذا النزاع العميق، الذي ثار في نفسه يوم كان يدرّس في بغداد، بين شهوات الدنيا تجاذبه، ومنادي الايمان ينادي بالرحيل ؛ وقد بان له ان القلب لم يتجافَ عن دار الغرور، وانـــه مشغول بالجاه وعلائق الدنيا [٣٠] . وما زال في دائه حتى وطّن النفس على مغادرة بغداد، فدخل الشام يطلب العزلة والرياضة والمجاهـدة، يعتكف في منارة المسجد طول النهار ؛ ثم

٢٩ – يورد في « المنقذ » انه حصل علمهم من مطالعة كتبهم مثل « قوت القلوب » لابي طالب المكي، ومؤلفات الحارث المحاسبي، والجُنيد، والشبلي، والبسطامي، المنقذ صفحة ١٢١ .

٣٠ – يستشف من اعترافه ان النزاع الروحي الذي داخله دام قرابة ستة اشهر « اولها رجب سنة ثمان وثمانين واربعمئة »، واورثه ذلك « عقلة في اللسان وحزناً في القلب » ؛ انظر المنقذ، ص ١٢٧ .

سار الى بيت المقدس فالحجاز ؛ ودام على ذلك عشر سنين ، حتى انكشفت له حقيقة التصوّف على الوجه التالي :

– تتم طريقة التصوّف في رأيه **بعلم وعمل** ؛ والعلم أيسر ؛ غير انه لا يفضي الى تفهّم التصوف على الوجه الحقيقي . فالفرق بين من يعرف حقيقة الزهد وشروطه واسبابه ، وبين من كانت حاله حال الزهاد ، كالفرق بين من يدرك اسباب السكر ، ومن كان حاله السكر .

ان أخص خواص المتصوفة لا يمكن الوصول اليها بالتعلم بل **بالذوق والحال** وتبدّل الصفات ، لاعتباره ان الصوفية « ارباب احوال لا اصحاب أقوال » .

– اقبل الغزالي على التصوف وفي نفسه « ايمان يقيني بالله تعالى ، وبالنبوة ، وباليوم الآخر »، فعلم أن الصوفية يسلكون طريق الله، فسيرتهم احسن السير ، واخلاقهم أزكى الاخلاق ؛ وكل ما في ظاهرهم وباطنهم مقتبس « من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الارض نورٌ يُستضاء به »[٣١] . فطريقهم سبيل الى تطهير القلب، والى استغراقه بذكر الله فالفناء بالكلية في الله.

– للمتصوفة في احوالهم مكاشفات ومشاهدات ، يرتقون بها فيشاهدون الملائكة في يقظتهم وارواح الانبياء ، و « يسمعون منهم اصواتاً ، ويقتبسون منهم فوائد » . وهذه حالة يتعذّر التعبير عنها، وليس للذي بلغها الا ان يقول :

وكان ما كان مما لستُ اذكره فظُنَّ خيراً ولا تسأل عن الخبر[٣٢]

والذي لم يرزق نعمة هذا الذوق الروحي لا يعرف من حقيقة النبوة غير اسمها. وهذه المكاشفات هي من كرامات الاولياء . والكرامات « بدايات الانبياء » . ثم يضيف الغزالي الى هذا قوله بان التحقيق في شأن هذه الحال **علم** ، وملابسة تلك الحال **ذوق** ، وقبوله عن طريق التداول بظن حسن **ايمان** . وفي مثل هذا **الذوق** مرّ النبي حين اقبل الى «حِراء» حتى قالت العرب: «ان محمداً عشق ربه».

٣١ – المنقذ من الضلال ، صفحة ١٣١ .

٣٢ – اشار ناشر « المنقذ » الى ان البيت لابن المعتز ، صفحة ١٣٣ ذيل ٣ .

– غير ان للغزالي مآخذ على المبادىء الفلسفية في التصوف، إذ تهيأ للمتصوفة في قربهم ومشاهداتهم واذواقهم انهم بلغوا الحلول والاتحاد والوصول، وكل ذلك خطأ في رأيه[٣٣].

هكذا انتهى الغزالي، بعد هذا الصراع الفكري الروحي، الى التصوف؛ ولكنه تصوُّف معتدل مرتهن بالعقيدة والنبوة، فانه ينكر على مذهبهم ابرز مبادئه الفلسفية، فيدحض الحلول، والاتحاد، والفناء، والوصول؛ ويرد نظرية وحدة الوجود التي اخذ بها ابن عربي.

اثبات النبوة

جاءَ بحثُ الغزالي في النبوة نقطة الانطلاق ونهاية المطاف معاً. فعلى ضوء الايمان بها بنى منهجيّة تفكيره، وهدم الفلسفة، وناقش سائر الفرق؛ وبها اهتدى الى راحة اليقين. ولعلّ أوضح ما اورده بهذا الصدد فصلٌ عقده في نهاية المنقذ من الضلال ضمّنه خلاصة رأيه فيها.

فهو يرى ان الانسان خُلق ساذجاً، ووهب طاقة الادراك المتدرّج من الحواس الى التمييز، فالى العقل الذي يدرك الواجب والجائز والمستحيل. وكما يقصّر النظر عن ادراك المسموعات، كذلك يعجز العقل عن تفهم ما هو وراء طوره، مما ينطوي عليه المستقبل والغيب. ولكن ما هو السبيل الى ادراك النبوة والعقل مقصّر عنها؟ لقد مُنح الانسان خاصية النبوة في «النوم»، حيث يُطلُّ على طور غيبي يأتيه صراحة او عن طريق المثال.

ثم إن «النبوة عبارة عن طور يحصل فيها عين لها نور يظهر من نورها الغيب، وامور لا يدركها العقل»؛ والذين شككوا بالنبوة شكوا بامكان وجودها، وشكوا في حصولها لشخص معين: اما شكهم بامكان وجودها

٣٣ – يشير ههنا الى انه بيّن وجه خطأهم في كتاب «المقصد الاسنى».

فحيلتهم فيه حيلة أحكام النجوم التي تقع مرة كل الف سنة، فهي لا تُنال بالتجربة ومع ذلك فهم يسلمون بوقوعها ؛ اما النبوّة فتدرك بالهام إلهي ، وبالذوق الذي يحصل في اوائـــل طريق التصوّف ، وتدرك ايضاً بالتصديق ، كما هي الحال في أحكام النجوم .

واما الشك في حصولها لشخص معين ، فسرعان ما يزول بمعرفة احوال هذا الشخص بالمشاهدة، او بالتواتر والتسامع؛ فيُسلّم بوجودها كما يُسلّم بتوفر العلم لجالينوس ، وبالمعرفة الدينية للشافعي ، عن طريق تصانيفهما ومعرفة احوالهما . وعليـــه فالنبوة تُعرف بالقرآن والاخبار ، ولا سبيل الى الشك بحصول النبوة لشخص معين .

وكما ان جسد الانسان محتاج في مرضه الى علاج ، كذا يحتاج القلب الذي هو موضع الروح الى دواء ؛ ومعرفة الله علاجٌ لهذا القلب ، ومخالفة الهوى ترياقه ؛ والعبادات المكمِّلة بالسنن هي الشفاء الانجع و «الانبياء هم اطباء امراض القلوب».

وقـد عرا الناس فتور في معتقداتهم بعد تعدد الفرق ومشادّات المختلفين ، فكفروا وتغافلوا عن الآخرة . ورأى الغزالي ان يخرج من عزلته، بعد ان اصلح فيها نفسه، ليصلح غيره بدافعٍ من الله، ويبث في الناس تعاليم النبوة، ويدعو الى تجديد الايمان بها .

والايمان بالنبوة على درجات : فايمان العامة بها يستند الى التصديق بما اخبرهم به اهل الثقة ؛ ويصل العلماء إليها بالنظر والاستنباط ؛ وفي أعلى هـذه المراتب يقين « العارفين » الذين رُفعت دونهم الحجب ، واستقامت لهم مشاهدة الحق . إن العارفين هؤلاء غدوا المقرّبين ، فتلقوا علماً كونياً يعجز عنه استنباط العلماء . لقد غرس الله في نفوسهم خصائص تعينهم على تفهم النبوة ؛ وحاولوا معرفـة احوال النبي ، وبان لهم ان الدين ذوقٌ باطني ، ليس مجرد أحكام شريعة ، واقروا بإثبات طور فوق طور العقل ، والعقل معزول عنه . وقد توهم العقل ان النبوة من قبيل المحال والخداع ، غير ان الناظر في اقوال الرسول يـتبين انـــه اراد تحسين الاخلاق والاصلاح ، وان تعاليمـه تنطوي على عجائب الغيب ؛ فقال : « فجرّب وتأمل القرآن وطالع الاخبار ، تعرف ذلك بالعيان » .

إن تعاليمه تحدث في النفس أثراً لا يُدفع ، فاذا انجذبتَ إليه ترفعتَ عن ملذات الدنيا ، وسلكت إليه تعالى ؛ وبهذا يكون خلاص العاميّ والعالِم معاً .

الله والعالم

الذات الالهية . – إن فكرة الله في فلسفة الغزالي مزيج من ايمانه الديني ومن مبادىء التصوف، والغيبية الاسكندرانية؛ ويتفق من نواحٍ مع التعليم المسيحي :

فالله واحد ، قدير، عالم ، سميع ، بصير ، مريد ، رحمن ، رحيم ؛ وهو محبة ، وعدل ، وجمال ، ونور ، الى مـــا سواها من الاسماء الحسنى التي أطلقها على الذات الالهية المتكلمون واهـلُ الحديث من قبلهم . ولا مندوحة عن ايضاح مفهومه لبعض هذه الصفات، ففيها ما يعين على تحسس الحقيقة الالهية التي اكتنفت نفسه ، وعلى ادراك العلاقة التي تربط الانسان بالله .

والوحدانية مرتكزة ، في رأيه، على مبدإ « التوكل » ، تدرك في لمحة خاطفة بارقة ، يبلغها الواصلون العارفون من أهل التصوّف بالذوق ، فتستحيل فكرة التوحيد عندهم حالاً ، ويغمرهم من ذكر الله سكر روحي . وقد نشأ عن مبدإ الوحدانية اعتباران : اعتبار اول مؤداه ان الله وحده موجود وكل ما عداه لا يوجد الا بنعمة منه ، بحيث لا يستمر الانسان في وجوده ولا الكائنات في بقائها، الا به ؛ واعتبار ثان هو ان الله وحده مسيرٌ لهذا العالم، وهو السبب الذي تصدر عنه الاسباب ؛ بل ان الاسباب لا وجود لها ، وليس للعالم وجود وعمل الا به ، فالله هو الذي يوجِد ويعمل، وما من سبب سواه.

هل يعني هذا ان الله والعالم شيء واحد، على نحو ما يرى الحلوليون في مبدإ وحدة الوجود ؟ لقد خالفهم الغزالي في هذا الرأي، وذهب الى ان الله وحده هو كل شيء، وهو وحده ذو وجود حقيقي . اما العالم فأشبه « بخيال الظلّ » ، وبأطياف الاوهام وقد يتعذر على البشر ان يروا حقيقة الله، لانه محتجب وراء « سبعين حجاباً » لو أزاحها « لأحرقت قوة نوره الكائنات » .

وأثبت حجة الاسلام في « معارج القدس » ان الله في معزل عن العالم ، غير انه **مريد** لهذا العالم وهو **عادل في ارادته** : قرّب الملائكة ، وأزعج ابليس عن نعمه ، وعاقب وأناب ، وكل ذلك عدلٌ منه . انـه يريد بارادة عفوية مطلقة . فاذا قيل « غضب الله » فمعناه ان الشر انما يحصل بمشيئته ؛ ولكن الله « رحمن رحيم » ، أي ان الله لا يوجِد الشر الا لان الشر مشتمل على بعض الخير ؛ فالله يبدع الخير بارادته المطلقة ؛ وهو يريد الخير من اجل الخير ، ولا يريـد الشر من اجل الشر ، وانما جعله لما يحتويه من الخير ، وعليه **فالشر عرَض والخير جوهر** . لذا كانت العناية الالهية تكتنف العالم باسره ، وكان العالم ، في هـــذا المذهب التفاؤلي ، أفضل عالم[٣٤] ، فاجتمعت في رحمته تعالى القدرة الكلية والخيرية الشاملة .

ولكن هل من سبيل الى **معرفة الله** ؟ كانت « الواقفية » من المتصوفة تنكر إمكان معرفته . ويرى الغزالي ان الله بادٍ في عجائب ما صنع ، مكنون في سرّ العالم الذي نظم : في الشمس والقمر والافلاك ، وفي الانسان هـــذه المعجزة الكبرى ؛ وان الله أوضح الموجودات وأكثرها تبلجاً ، ولكننا نعجز عن رؤيته . ومَثَلنا في رؤيته ومعرفته مثل الخفاش يبهره النور فلا يراه ، ولا يبصر غير الظلمة المشوبة بشيء من النور . ومن مميزات الانسان انه يدرك الاشياء ، ولكن ادراكه إياها لا يجديه نفعاً ، ولا يسمى علمه اياها علماً الا متى عرف الله الذي هو اصل الموجودات والاشياء كلها .

حتى اذا عرف الانسان الله احبه ، ومتى عرفه تبرأ من كل ما في العالم ليصمد في حبه تعالى ، ولذلك كان **الحب هو المعرفة** بالذات .

وكانت السنّة تقول بأن حبّ الله لا يكون الا بالطاعة ، فذهب الغزالي الى ان الطاعة بحدّ نفسها وليدة المحبة ، ولن تكون طاعة الا بالمحبة ، وبها ينزل الله الى القلب ، فيتوصل العبد الى اسمى حالات السعادة : يشاهـــد النور الأسنى ، ويتأمل وجه الله وبهاءه في ما وراء المنظور .

٣٤ — انكر الأشاعرة على الغزالي هذا القول لانه يحدّ من قدرة الله المطلقة ، ولكن الغزالي أراد فيه ، على طريقة المعتزلة ، ان يثبت مبدأ العدل والعناية الشاملة .

طبقات العالم. – لم يتبع الغزالي خطوات سابقيه من الفلاسفة في نظرية صدور العالم عن الله بالفيض، ولكنه استوحى بعض مراحلها بمقدار ما ترتبط بالعقيدة الدينية.

ومن اقواله في هذا الباب ان « العقل » قد صدر عن « امر الله »[٣٥]. ولم تسبق العقلَ مادةٌ ولا زمان، ولم يسبقه غير « الامر » : امر الله. والواقع انه ليس ثمة مجال للبحث في القبلية والبعدية، لان البحث فيهما يكون في عالم النسبيات، ولا ينطبق على المطلق، قبل وجود العالم.

وبعد العقل تقع « النفس » وبعديتها ايضاً خارج المادة والمكان وخارج الزمان، لان النفس فوق الخصائص الزمنية.

وفي مفهوم الغزالي ان العالم ثلاث طبقات :

أ – عالم الملكوت او الامر : وهو على غرار العالم المثالي لدى افلاطون؛ لا تكون فيه زيادة ولا يعروه نقصان. وكل ما في عالمنا المحسوس، على رأي الغزالي، صورة له وانعكاسٌ وظلٌّ. وهذا العالم هو مركز « اللوح والقلم »[٣٦]، والمعرفة المدونة في اللوح تنطبع في القلب فيتم اليقين؛ ولا يكون اليقين الا بالمعرفة الصوفية. وفي عالم الملكوت جواهر نيّرة، هي الملائكة؛ والملائكة متفاوتو الضياء والمراتب، متباينو الوظائف، ولهم عظيم التأثير في كل ما هو انساني.

ب – عالم الجبروت : وهو اشبه بسفينة قائمة بين اليابسة الثابتة والماء المترجرج، والذي يستقلها ينتقل من عالم المحسوسات الى عالم الملكوت. وعليه فهو مرحلة وسطى بين الارضي والسماوي.

٣٥ – يلاحظ ان لفظة « امر » كما يستخدمها الغزالي هي بمعنى « الكلمة ». والامر هو بمثابة القدرة الالهية او « الملاك المطاع ».

٣٦ – يؤول الغزالي لفظي « اللوح والقلم » تأويلاً ينفي عنهما كل صفة جسمانية؛ وانما اللوح مرآة تشتمل على معطيات المعرفة الكاملة، واما القلم فهو المعاني المكتوبة كما وردت في التعليم الديني.

ج – عالم الملك او المحسوسات : ويسميه ايضاً عالم « الشهادة » . وهو يذهب الى انه وسيلة لبلوغ عالم الملكوت العلوي ؛ ويتم ذلك للانسان بواسطة الدين وهداية الشرع الذي بُثّ في الناس برحمةٍ منه تعالى . فهذه الرحمة الالهية صلة تربط عالمنا بعالم الملكوت ؛ وهي النعمة يتفرد بها الانسان دون سائر المخلوقات الارضية ، ولذا كان الانسان اسمى انعكاسٍ للنظام السماوي ؛ وليس الانسان مع ذلك صورة الله ، وانما هو صورة « الرحمة الالهية » ؛ وهو ملتقى العالمين المتمايزين : الروحي العقلي السامي ، والجسماني الحسّي الوضيع .

وهـذا العالم المثلث يقابل في تقسيمه نواحي في الانسان ثلاثاً : فالملكوت يقابل العقل ، والجبروت يقابل النفس ، وعالم الملك ُيقابل الجسد .

وكل ما في العالم فانٍ لا محالة ، اذ يزول الجن والملائكة ، ويفنى الملكوت والجبروت وعالم الحس ، ولا يتبقى غير وجهه الكريم .

الانسان وشؤون الحياة

حقيقة الانسان . – ينطلق الغزالي من المبدإ القائل بان الانسان من اصل إلهي ، فتتعين بنقطة الانطلاق هـذه جميع اقواله فيه ؛ فقولهم بأن الانسان على صورة الله معناه ، في تعليله ، ان للانسان وجوداً قائماً بذاته له صفاته وجوهره واعماله ، لا هو متحد بجسم ولا متصل بالعالم ولا هو بمنفصل عنهما؛ وقد وهِب الانسان الحياة ، والمعرفة ، والقدرة ، والارادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ؛ وهذه كلها صفات في الله . بل ان الانسان صورة مصغرة للكون : فقلبه مركز السلطان ، وهـو اشبه بالعرش ، ودماغه أشبه بالكرسي ، وحواسه الخاضعة لاوامره اشبه بالملائكة المنقادين للمشيئة الالهية ، واعصابه واعضاؤه بمثابـة السماوات ؛ وعليه فالانسان عالم صغير ، وانعكاس لحقيقة العالم الاكبر .

وقد قيل : ان من عرف نفسه عرف الله ، فينبري الغزالي مبيّناً ان النفس الانسانية معراج: أصله في الارض واعلاه معرفة الخالق . ثم يوضح ذلك باعتباره

ان الانسان مهيّأ **بالفطرة** لقبول الايمان والمعرفة ، ولذا كانت في طبيعته **نفحة إلهية** . والانسان مفطورٌ على الخير ، وانمــا يفسده المربّون والمؤدّبون . **لقد** وُلدت النفس غير كاملة ، ولكنها ولدت مستعدة لبلوغ الكمــال ، **فخشيتها** الخطيئة ، **فأبعدتها** عن بلوغ هذا الكمال .

ثم انه اعتبر الانسان غريباً عن هذا العالم المادي ؛ فليس نزوله اليه من صميم طبيعته وجوهره ، وانما حصل بحادث غريب عن هذا الجوهر ، وما ان اتصل الانسان بهذا العالم حتى شغِل به عن حقيقة وجوده؛ وتنازعته طبيعتان : طبيعة الملاك تنهض به الى الملأ الاعلى ، وطبيعة البهيمة تقوده الى حمأة الشهوات . ولما كانت العودة الى الله نزعة ملازمة لابن آدم، وكانت نفسه البهيمية ميالة الى الاثم، لم يكن له مفرّ من الوقوع في الاثم ، ومن محاولة محــوه ؛ والاثم لا يُمحى الا بنار **التوبة** ، او بنار الجحيم ان لم تعاوده التوبة . حتى اذا تاب المرء وسيطر على شهواته ، غــدا من المقربين ، ودنا من ملائكة الله ؛ وبذلك تكون سعادته؛ وان لم يتب وانقاد الى نزوات البهيمة فيــه ، ظلّ في الخطيئة وكان بهذا شقاؤه [٣٧] .

نفس الانسان . – وإنا نعدّي عما اورده الغزالي بشأن النفس وقواها ، لانه مأخوذ بكليته عن الفلاسفة الذين سبقوه : النفس النباتية ، والحيوانية ، والناطقة ؛ والحواس الخمس ، والحس المشترك ، والحافظة ، والمفكرة ، والذاكرة ؛ والحس السادس الذي هو العقل ، والنفس الفلكية . ولكن لا بد من وقفة عند هــذه « النفس الناطقة » لما لها من كبير العلاقة بتصوّف الغزالي وايمانه ، ومبدإ المعرفة والاخلاق والخلاص . كل ذلك دون ان يميز تمييزاً صريحاً بــين **النفس والروح شأن** سائر الفلاسفة الذين سبقوه . والنفس ، على حـــد رأيه ، مركز الشهوات المؤدية الى الهلاك ، وموضع الترفع والتسامي المفضي الى السعادة الابدية . انهــا مرآة صدئة ينبغي ان تُصقل ، فاذا صُقلت انعكست فيها صورة العالم الاعلى .

٣٧ – يشبه الغزالي الانسان بحصان اصيل كماله سرعته ، فان تقاعس عن سرعته تدنى الى مرتبة الوحش .

فالنفس حجاب بين الانسان والله ، ومتى ارتفعت عادت قبساً من نوره تعالى ، وضمت العالم بأسره ، فانعكس فيها .

واذاً فالنفس المدركة بالحواس هي بعينهـا الروح الخالد الذي نفحه الله في آدم ، بفارق ان الروح بتحديده لا يحفل بعالم المادة ؛ فكأنما الروح هو القسم العلوي في النفس.

ولكن اين يقع العقل في هذا التكوين الانساني ؟ انه يسمي العقل : البصيرة، والنور الالهي ، وضياء الايمان ، ومحط اليقين. وهو في نزاعـه مع النفس الأمّارة بالسوء ، اشبه بملك يداهمه العدو في ارضه .

ثم يضم «القلب» الى هذه الخصائص المدركة. والقلب عنصر رئيس من عناصر المعرفة ، يشارك القوى المدركة جميعاً ، ويختلف عنهـا . ومَثَله مَثَلُ مستنقع انصبت فيه اقنية الأراضي العليا ، وجرّت اليه الاتربة والاقذار ؛ وعلى القلب ان يسدّ هذه الروافد ، وان يبحث في اعماقـه عن ينبوع الماء النمير . وللقلب بابان : واحد منفتح على العالم الخارجي، وآخر منفتح على العالم الداخلي حيث يكمن الالهام [٣٨] ، فيترجح بين هذا وذاك . وفيه تجول **الخواطر** ، يرفدها الفكر وتغذوها الذّكَر فتتحرك لها الارادة . وتخالط هـذه الخواطر ضروبٌ من **الوساوس** ، ومن شأن هـذه الوساوس انها ترافق الانسان حتى الموت ، ولا ينفيها عن روعه غير **الذكر** . هي وساوس الشيطان تحركها الشهوة واللذة والنهم والغضب ، ولا علاج لها غير التوبة . ولما كانت الوساوس رفيقة الانسان مدى عمره ، وجب انُ ترافقه التوبة ، مزيلة الآثام ، مدى الحياة .

اخلاق الانسان . — لم يحاول الغزالي بحث الفضائل في المطلق ، ولا عُني بتحليلها من حيث هي مبادىء؛ وانما مال الى بحثها من الناحية العملية التطبيقية من جهة ارتباطها بالتعليم الديني . ولئن رأيته يعلل نظرية الاوساط الارسطية عرضاً ، فهو مشغول بتحديد واجبات المرء نحو نفسه وقريبه ووالديه واخوانه في الدين ، والمرأة وحقوقها ، والابناء والاخوة . وقـد حللها تحليلاً نفسياً

٣٨ - يشبه القلب ايضاً بخيمة ذات ابواب تفضي الى فنون المعرفة : الحسي منها والروحي .

موضوعياً، جامعاً فيها بين حكم العقل وقيد الشرع، منتهياً الى فكرة الاعتدال. فخالف مذهبه بذلك مذهب الفلاسفة، واقترب الى المعتدلين من اهل التصوف.

ولما كان الخير بارادة الله وليس خيراً بذاتـه، وكان العلم الصحيح قائماً على اختيار ما هو افضل لبلوغ السعادة، وكان سبيل العمل المسعد الإعراض عن شهوات الدنيا وتأمل الأمور الالهية، نشأ عنه ان الاخلاق السامية تتم بالتقرب من الله، فيستنير العقل بتعاليم الشرع، وتستقيم الاخلاق بالفضيلة.

نهاية الانسان. – ولكن ما هي غاية التوبة؟ أيقيناً ان وراء حياتنا حياةً أخرى؟ ربما جاز اعتبار الفرضيات التي وضعها الغزالي جواباً على هذه المعضلة من أبرز ما خلفه في دفاعه عن فكرة الخلود والعقاب والثواب، اذ يتساءل قائلاً: إنّا نجهل الاسرار التي لم يوحَ بها إلينا، ومنها سرُّ الابدية والحياة الاخرى.

غير ان للمشكك بوجود حياةٍ أخروية ان يقول: لقد بلغنا نبأ يُفيد وجود حياة أُخروية؛ فإما ان يكون هذا النبأ صحيحاً، وإما ان يكون خادعاً كاذباً؛ فان كان صحيحاً، بات حريّاً ان نُعرض عن لذّات الدنيا – والعمر فيها عابر كالآل – وان نتهيأ للحياة الأبدية السعيدة التي لا نهاية لها، وإلا سقطنا في وهدة الشقاء الدائم؛ وإن كان النبأ كاذباً، فجلُّ ما نخسره في هـذه الدنيا لذّاتٌ قصيرة هاربة في عمر وجيز عابر؛ واننا قبل وجودنا في الارض لم نذق طعم هذه اللذات، فاذا أعرضنا عنها فليس خسراننا هذا بشيء ذي بال؛ وعليه فمن الافضل ان نتارك اللذات، لأنها لا تُقابَلُ البتة بالحياة الابدية السعيدة التي نتعرض لخسرانها[٣٩].

ومن غوامض الوجـود التي حرّكت اوتار فكره سرّ «الموت». وفي العقيدة ان الموت رجوع الى الخالق، وتوطئة للحشر والحساب. ومن خلال العقيدة نظر الغزالي إليه، فقرن فكرة الموت بفكرة الثواب والعقاب.

٣٩ – هذا هو عين ما قرره الفيلسوف الفرنسي «باسكال» في القرن السابع عشر وقد عرف بـ«رهان» باسكال. وكثيراً ما توكأ عليه اللاهوتيون في الفلسفة الحديثة.

وانفصال النفس عن الجسد ، في رأي الغزالي ، يعني انفصال هذا العالم عن العالم السماوي ، بحيث يغدو الموت تحرّراً من سجن الجسد ؛ لذلك عده المؤمن منفذاً من منافذ الحرية ، وأراد تقصير المقام في الارض ، واكتنفه الشوق الى المعشوق الالهي . ولقد بيّن في الجزء الرابع من كتاب « احياء علوم الدين » كيف يتزايد حبّ المؤمن لله بازدياد معرفته الله ، حتى اذا استقامت له المعرفة ، وتخلص من أرجاس الدنيا ، غـــدا كالبذور التي تزرع في تربة الموت فتستحيل حُبّاً ومعرفة ، وتتذكى فيها حرارة الشوق لتلقى الراحة في غبطة الاله . ولما كان الحب متفاوتاً والمعرفة والشوق ، نشأ عنه ان سعادة المقربين في الآخرة تكون ايضاً على مراتب ، فكلما كان التهيؤ بالمعرفة والحبّ عظيماً ، كانت « مشاهدة » الله في الآخرة و « تجلّيه » عظيمين : فيذوق المؤمن طعم الهناء في الدنيا وفي الآخرة معاً .

وبعدُ فان الموت صِنْوُ « الحلم » ، اذ فيها « ترتفع الحجب » . وحياة البشر ضربٌ من الكرى ؛ ولا يفيق البشر من نعاسهم الا بالموت ، فكأنّ الموت **يقظة** . وما دام الموت يقظةً فهو **ولادة ثانية** ، وهو **حشر اصغر** ، يبلغ بـــه المؤمن من حالة الكمال الروحي ما لم يبلغه في عالم الاجسام . وهكذا يغدو القبر في عين المؤمن **حديقةً** من حدائق الفردوس ، يلتقي فيها بالمحبوب الالهي .

اما أهل الشر فلم يتخلصوا من الطينة الآدميـــة ، ولم يتنبهوا الى « سوء الخاتمة » ، فلاقوا الموت وهم في شكوكهم منغمسون ، فانفصلوا عن الله ؛ وهذا أشد عذابهم [٤٠] . انهم لم يذوقوا معنى الشوق ، فما عرفوا راحة في الدنيا ولا في الآخرة ، اذ استحالت عليهم معرفة الله فتعذر عليهم حبه .

٤٠ – يرى الغزالي ان العذاب على نوعين : عذاب جسدي في النـــار ، وعذاب روحي يكون بالابتعاد عن بهائه تعالى ، وبالشعور بما في هذا الحرمان من ألم عظيم .

جملة القول

نشأ الغزالي على التصوف ، وتدارس علم الكلام في نيسابور ، وأوغل في طلب الفلسفة ، فجاءت حصيلة تفكيره مزيجاً من هذا كله : اما التصوف ، فقد بحثه على ضوء **العمل التقوي** المرتهن بالدين ، وبسط فيه الخروج من آلية الفرائض وظواهرها ، الى مرتفعات الصلاة وارتقاء الروح ؛ وعرض **للعمل الصوفي** ؛ وفيه النزاع القائم بين ميل الى الدنيا وصفاء قلب المشوق الى حب الله ، يقترب منه بالتوبة ، والصبر ، والفقر ، والرجاء ، والتوحيد ، والتوكل ، والمحبة ، والرضا . واما الكلام فحصر فيه حق التأويل بالراسخين في العلم ، ونهى العامة الا عن الأخذ بالآيات القرآنية والاحاديث ، ودعا الى التقديس ، فالتصديق ، فالاعتراف بالعجز ، فالسكوت ، فالامساك ، فالكف ، ثم التسليم لاهل المعرفة ؛ ومجمل اقواله فيه مردود الى التسليم بحقيقة النبوة ، والاعتراف بقصور العقل عن ادراك الغيبيات لانها وراء طوره . واما الفلسفة فما روت غليل نفسه ، فسفّه اقوال اربابها وبدّعهم في أمور ، وكفّرهم في اخرى .

واكتنفته غمرة الشكوك ، واحتواه ألم مرير ، وانبرى يبحث عن منفذ يقوده الى الطمأنينة القريرة ، فلم يجد غير الايمان محجّة ، والنبوّة هادياً ، والتصوف العملي سبيلاً .

وكان الاشعري قد طبع العهد الذي سبق بالدفاع عن السنّة ، فاذا الغزالي امتداد للاشعري وتتمة : يهدّم المعرفة الفلسفية في ادراك الغيبيات ، ويجهز على محاولاتها . وكان القشيري قد نحا في التصوّف نحواً يقرّبه من السنّة ، وينفي منه كل ما تتجافى عنه العقيدة ، فتابع الغزالي منحاه : يدرس القرآن ، ويشرح تعاليم النبي ، ويطلب اليقين الديني باختبار الحياة الصوفية ؛ يبدأ بالكلام ، وينتقل الى الفلسفة ، وينتهي الى التصوف ؛ فازدوج العقل والروح في نفس تستسقي فنون المعرفة ، وتتضور على قلق الشك ، وتتلمس طريق الخلاص .

وكما كان الغزالي خلاصة النزاع القائم بين الوحي والعقل في مطلع القرن الثاني

عشر ، كذلك كان نقطة انطلاق جديدة، سارت منها الفلسفة العربية في المغرب، لتكتمل بردودهـــا وشروحها ومحاولاتها الاخيرة ، دورة الفكر الفلسفي عند العرب .

وبعدُ فانه جاوز الى الغرب اللاتيني ، فاعتمد توما الاكويني طائفة جليلة من حججه ليردّ بها على الرشديين من أبناء ملته، وقبس عنه جماعة من ارباب الاتجاه الروحي ، في طليعتهم باسكال .

مُطالعاتٌ للتوسّع

الغزالي : **المنقذ من الضلال .**

الغزالي : **رسالة ايها الولد .**

الغزالي : **تهافت الفلاسفة .**

دي بور : **تاريخ الفلسفة في الاسلام** (الغزالي) .

احمد فريد رفاعي : **الغزالي .**

جميل صليبا : **المنقذ من الضلال** (المقدمة) .

نصوص مختارة

من كتاب المنقذ من الضلال

السعي وراء الحق

حكاية حاله .

اما بعد فقد سألتني ايها الاخ في الدين، ان ابثّ اليك غاية العلوم واسرارها، وغائلة المذاهب واغوارها [٤١] ؛ واحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق ، مع تباين المسالك والطرق ، وما استجرأت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد الى يفاع الاستبصار [٤٢] ، وما استفدته اولاً من علم الكلام ، وما اجتويته ثانياً من طرق اهل التعليم [٤٣] ... وما ازدريته ثالثاً من طرق التفلسف ، وما ارتضيته آخراً من طريقة التصوف ، وما انجلى لي – في تضاعيف تفتيشي عن اقاويل الخلق – من لباب الحق ... فابتدرتُ لاجابتك الى مطلبك ، بعد الوقوف على صدق رغبتك ، وقلت مستعيناً بالله ومتوكلاً عليه :

٤١ – الكلام موجه الى سائل متخيل جرياً على عادتهم في وضع الكتب ؛ غائلة المذاهب : ما فيها من ضلالة مهلكة ؛ واغوارها : اعماقها وحقائقها الاساسية واغراضها القصوى .

٤٢ – الارتفاع عن حضيض التقليد : تخطي مدلول النص الظاهر ومجرى العادة المتبعة ؛ اليفاع : التل المشرف ؛ والمقصود بيفاع الاستبصار : النظر البعيد في الامور للوقوف على الاغراض والمقاصد القصوى .

٤٣ – اجتوى المكان : كرهه ؛ اهل التعليم : الشيعة القائلون بعصمة الامام وغيبته ، وان امام العصر هو الذي يستمد منه التعليم الصحيح .

اعلموا احسن الله ارشادكم[٤٤] ... ان اختلاف الخلق في الاديان والملـل ، ثم اختلاف الائمة في المذاهب – على كثرة الفرق وتباين الطرق – بحرٌ عميق[٤٥] ، غرق فيه الاكثرون ، وما نجا منه الا الاقلون ... فلم ازل في عنفوان شبابي ، منذ راهقت البلوغ الى الآن – وقد انافت السن على الخمسين – اقحم لجة هـذا البحر العميق واخوض غمرتـه ... لا اغادر باطنياً الا واحب ان اطلع على بطانته ، ولا ظاهرياً الا واريد ان اعلم حاصل ظهارته[٤٦] ، ولا فلسفياً الا واقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلماً الا واجتهـد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً الا واحرص على العثور على سر صوفيته ...

طلب العلم اليقيني .

وقـد كان التعطش الى درك حقائق الامور دأبي وديدني ، من اول امري وريعان عمري ، غريزةً وفطرة مـن الله وضعتا في جبلـّتي ... حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت عليَّ العقائد الموروثة – على قرب عهد سن الصبا ، اذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهـم نشوء الا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم الا على التهوّد ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهـم الا على الاسلام .. فتحرك باطني الى حقيقة الفطرة الاصلية ، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والاستاذين[٤٧] ، فقلت في نفسي : اولاً ان مطلوبي العلم بحقائق الامور ، فلا بـد من طلب حقيقة العلم ما هي ؟ فظهر لي ان **العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب** ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ؛ بل الامان من الخطإ ينبغي ان يكون مقارناً لليقين مقارنة

٤٤ – تحوّل صيغة المخاطبة من الفرد الى الجماعة دليل على ان السائل المذكور شخص موهوم .

٤٥ – المقصود بالمذاهب : المذاهب الفقهية ، وبالفرق : الفرق الكلامية ، وبالطرق : الطرق الصوفية .

٤٦ – البطانة : كناية عن مذهب اهل الباطن ، وهو اعتماد التأويل في اعتبار مدلول النص ؛ والظهارة : كناية عن مذهب اهل الظاهر ، وهو اعتماد النص بمدلوله الحرفي .

٤٧ – الديدن : الدأب والعادة ؛ رابطة التقليد : الاخذ بما يتفق مع العرف ؛ انكسرت العقائد الموروثة : فقدت تأثيرها . يريد ان البحث عن الحق كان فطرة جعلها الله فيه ، وان طلب الحق بالبحث انتهى به الى التشكك في قيمة العلم الموروث المنقول عن الوالدين والمعلمين .

لو تحدى باظهار بطلانه ـ مثلاً ـ من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وانكاراً[٤٨] ... ثم علمت ان كل ما لا اعلمه على هـذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ؛ وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني .

الانزلاق في السفسطة .

ثم فتشتُ عن علومي ، فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة ، إلا في الحسيّات والضروريات . فقلت : الآن بعد حصول اليأس لا مطمع في اقتباس المشكلات الا من الجليات ، وهي الحسيّات والضروريات . فلا بدّ من احكامها اولاً لأتيقن ان ثقتي بالمحسوسات ، وأماني من الغلط في الضروريات ، من جنس اماني الذي كان من قبل في التقليديات[٤٩] ... فأقبلتُ بجدّ بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات ، وأنظر هل يمكنني ان أشككك نفسي فيها ؟ فانتهى بي طول التشكيك الى ان لم تسمح نفسي بتسليم الامان في المحسوسات ايضاً ، وأخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول : من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر ، وهي تنظر الى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ... ثم بالتجربة والمشاهدة ... تعرف انه متحرك ، وانه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرةً ذرةً حتى لم تكن له حالة وقوف ... هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل[٥٠] .

فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات ايضاً ، فلعله لا ثقة الا بالعقليات التي هي من الاوليات ... فقالت المحسوسات : « بمَ تأمن ان تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ؛ وقد كنت واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنتَ تستمرّ على تصديقي ? فلعل وراء ادراك العقل حاكماً آخر ،

....

٤٨ ـ العلم اليقيني ؛ الثابت في القلب ، لا يخطر لصاحبه احتمال وجود خطأ فيه ، ولا يشوّشه من يثبت سعة علمه وخارق قدرته عن طريق اتيان الكرامات واجتراح المعجزات .

٤٩ ـ عاطل من العلم : خال منه ؛ الحسيات : الكائنات المحسوسة ؛ الضروريات : الامور الثابتة بحكم البديهية ؛ اقتباس المشكلات من الجليات : الاعتماد في حل المشكلات على الامور الثابتة بالحس والبديهة ؛ التقليديات : الحقائق المنقولة .

اذا تجلى ، كذّب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذّب الحس في حكمه ؛ وعدم تجلي ذلك الادراك لا يدل على استحالته [٥١] » .

فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً ، وأيّدت اشكالها بالمنام ، وقالت : « أما تراك تعتقد في النوم أموراً ، وتتخيّل احوالاً ، وتعتقد لهـا ثباتاً واستقراراً ، ولا تشك في تلك الحالة فيها ؛ ثم تستيقظ فتعلم انه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك اصل وطائل ؟ فبمَ تأمن ان يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس او عقل هو حق بالاضافة الى حالتك التي انت فيها ؟ لكن يمكن ان تطرأ عليك حالة تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالاضافة اليها ! فاذا وردت تلك الحالة تيقنت ان جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها ... »

الظفر باليقين .

فلما خطرت لي هـذه الخواطر ... حاولتُ لذلك علاجاً فلم يتيسر ، اذ لم يكن دفعه الا بالدليل، ولم يكن نَصْبُ دليل الا من تركيب العلوم الاولية [٥٢] ... فاعضل الداء ، ودام قريباً من شهرين انا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ؛ حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس الى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على امن ويقين . ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل **بنور قذفه الله تعالى في الصدر** ، وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف [٥٣] . .

٥٠ – ٥١ – امتحن الحواس بالعقل فوجد انها خادعة مخدوعة ؛ وما كاد يطمئن الى حكم العقل حتى نشأ عنده شك فيه ، لاحتمال وجود قوة فوقه قد تكذبه ، بعد الثقة به ، كما كذب هو المحسوسات بعد الثقة بها .

٥٢ – ٥٣ – اي انه عندما أراد ان يدفع الشك، ويثبت ما بدا له انه حق ، أعوزه الدليل العقلي : والدليل العقلي قائم على البديهيات ، وهذه تستند الى المحسوسات التي ابطلها حكم العقل ، واذاً فلا دليل على وجود حق، وهو ضرب من السفسطة . لكنه سرعان ما نجا من هذه السفسطة بالهام من الله غدا به العلم الموروث علماً يقينياً .

مناقشة دعاة الحق

ولما شفاني الله تعالى من هذا المرض [٥٤] ... انحصرت اصناف الطالبين عندي في اربع فرق : **المتكلمون** ، وهم يدّعون انهم اهل الرأي والنظر ؛ **والباطنية** ، وهم يزعمون انهم اصحاب التعليم ، والمخصوصون بالاقتباس من الامام المعصوم ؛ **والفلاسفة** ، وهم يزعمون انهم اهل المنطق والبرهان ؛ **والصوفية** ، وهم يدّعون انهم خواصّ الحضرة ، واهل المشاهدة والمكاشفة [٥٥] . فقلت في نفسي : الحق لا يعدو هذه الاصناف الاربعة : فهؤلاء هم السالكون سبل طلب الحق ؛ فان شذّ الحق عنهم ، فلا يبقى في درك الحق مطمع [٥٦] ... فابتدرت لسلوك هذه الطرق ، واستقصاء ما عند هذه الفرق ، مبتدئاً بعلم الكلام ، مثنّياً بطريق الفلسفة ، مثلثاً بتعليم الباطنية ، مربعاً بطريق الصوفية .

مآخذه على المتكلمين .

ثم اني ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته ، وطالعت كتب المحققين منهم ... فصادفته علماً **وافياً بمقصوده ، غير وافٍ بمقصودي** ؛ وانما مقصوده حفظ عقيدة اهل السنّة وحراستها عن تشويش اهل البدعة [٥٧] ... فانشأ الله تعالى المتكلمين ، وحرّك دواعيهم لنصرة السنّة بكلام مرتب ، يكشف عن تلبيسات اهل البدعة المحدثة ، على خلاف السنّة المأثورة [٥٨] ...

---

٥٤ – ٥٥ – المرض المقصود هو موجة التشكك التي غمرته ؛ اصناف الطالبين : فئات الباحثين عن الحق ؛ اهل الرأي والنظر : ارباب التفسير واستنباط المعاني بالقياس العقلي ؛ الباطنية: الذين يتجاوزون مدلول النص الحرفي الى المعاني البعيدة ؛ اصحاب التعليم : من يذهبون الى ان التعليم الحق يكون بالهام من الامام المعصوم ؛ خواص الحضرة : من ادعوا ان العزة الالهية تتجلى لهم دون سواهم ؛ المشاهدة : معاينة الحق ؛ المكاشفة : الافضاء بما هو مكنون من الاسرار الالهية .

٥٦ – يريد ان الحق لا بد من ان يكون كله او بعضه عند جماعة او اكثر من هذه الجماعات الاربع ، والا فلا مطمع في الوقوف عليه .

٥٧ – ٥٨ – مقصود علم الكلام هو الدفاع عن مذهب اهل السنة وتسفيه البدع ، ومقصود الغزالي الوصول الى الحق والتثبت منه والاطمئنان اليه ؛ الكلام المرتب : البينات المنسقة ؛ البدعة المحدثة : القول المحدث المخالف لظاهر السنة ، غير المستند الى مقال امام ؛ التلبيسات : المموه من الحقائق والمحوّل عن معناه القريب الى محامل بعيدة .

فلقد قام طائفة منهم بما ندبهم الله تعالى اليه ، فأحسنوا الذبَّ عن السنّة ، والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة ... ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم[٥٩] ... وكان اكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم . وهـذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً اصلاً . فلم يكن الكلام في حقي كافياً ، ولا لدائي الذي كنت اشكوه شافياً[٦٠] ...

مآخذه على الفلاسفة .

ثم اني ابتدأت ، بعد الفراغ من علم الكلام ، بعلم الفلسفة . وعلمت يقيناً انه لا يقف على فساد نوع من العلوم ، من لا يقف على منتهى ذلـك العلم ... ولم أرَ احداً من علماء الاسلام صرف عنايته وهمته الى ذلك ... فشمرت عن ساق الجد في تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرد المطالعة ... واقبلت على ذلك في اوقات فراغي من التصنيف (والتدريس) في العلوم الشرعية ... فأطلعني الله سبحانه ، بمجرد المطالعة في هذه الاوقات المختلسة ، على منتهى علومهم في اقل من سنتين... فاسمع الآن حكايته وحكاية حاصل علومهم ؛ فاني رأيتهم اصنافاً ، ورأيت علومهم اقساماً ، وهم على كثرة اصنافهم **لا يلزمهم وصمة الكفر والالحاد** ...

أ – اصناف الفلاسفة : اعلم انهم على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم ، يقسمون الى ثلاثة اقسام : الدهريون ، والطبيعيون ، والالهيون .

الصنف الاول : **الدهريون** ، وهم طائفة من الاقدمين جحدوا الصانع المدبر

٥٩ – الذب عن السنة : الدفاع عنها ؛ والمقدمات التي تسلموها من خصومهم : هي قواعد المنطق ، فقد كانوا ابطلوها ، لكنهم عادوا فاعتمدوها في محاربة خصومهم الفلاسفة .

٦٠ – مناقضات الخصوم : اقوال الفلاسفة المتعارضة ؛ المسلمات في التعريفات : قضايا تُسلَّم من الخصم ويبنى عليها الكلام لدفعه ، يريد ان المتكلمين سلموا مع الفلاسفة ببعض الاقوال جدلاً تمهيداً لاظهار فساد ما يلزم عنها ، وعملهم هذا لا يفي بما كان يسعى اليه هو من استخراج الحق من المقررات البديهية وحدها . والداء المقصود هنا هو الشك والقلق النفسي .

... وزعمـوا ان العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه وبلا صانع ... كذلك كان وكذلك يكون ابداً ، وهؤلاء هم الزنادقة [٦١] .

والصنف الثاني : **الطبيعيون** ، وهم قوم اكثروا بحثهم عن عـالم الطبيعة ، وعن عجائب الحيوان والنبات ... فرأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى وبدائع حكمته مـا اضطروا معه الى الاعتراف بفاطر حكيم ... إلا ان هؤلاء ، لكثرة بحثهم عن الطبيعة ، ظهر عندهم لاعتدال المزاج تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان به ، فظنوا ان القوة العاقلة من الانسان تابعة لمزاجه ايضاً ، وانها تبطل ببطلان مزاجـه فينعدم ... فجحدوا الآخرة وانكروا الجنة والنار [٦٢] ... فلم يبقَ عندهم للطاعة ثواب ، ولا للمعصية عقاب ؛ فانحلّ عنهم اللجام ، وانهمكـوا في الشهوات انهماك الأنعام . وهؤلاء ايضاً زنادقة لان اصل الايمان هـو الايمان بالله واليوم الآخر .

والصنف الثالث : **الالهيون** ، وهم المتأخرون منهـم [٦٣] ، مثل سقراط ... وافلاطون ... وارسطاطاليس – وهـو الذي رتب لهم المنطق ، وهذّب لهم العلوم ... وهم بجملتهم ردّوا على الصنفين الاولـين من الدهرية والطبيعية ؛ واوردوا في الكشف عن فضائحهم ما اغنوا به غيرهم «وكفى الله المؤمنين القتال» بتقاتلهم . ثم رد ارسطاطاليس على افلاطون وسقراط ... ردّاً لم يقصر فيه ... الا انه استبقى ايضاً من رذائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفق للنزوع عنهـا ، فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الاسلاميين : كابن سينا والفارابي وغيرهما . على انه لم يقم بنقل علم ارسطاطاليس احـد من متفلسفة الاسلاميين كقيام هذين الرجلين ... ومجموع ما صح عندنا من فلسفة ارسطاطاليس ، بحسب

٦١ – الدهريون هم الذين يقولون ببقاء الدهر ، وبأن العالم وجد بنفسه ويبقى ما بقي الدهر لا صانع له ولا مدبر غير ذاته . والزندقة : اخفاء الكفر واظهار الايمان .

٦٢ – الطبيعيون هم الذين درسوا الطبيعة ووقفوا على نواميسها وطبائع احيائهـا ، فتقرر عندهم ان فيها قوة حكيمة مدبرة ، واعتبروا القوة العاقلة في الانسان تابعة لمزاجه الفيسيولوجي، ولذلك انكروا خلود النفس وجحدوا الآخرة .

٦٣ – الالهيون من الفلاسفة : من يعتقدون بإله ازلي هو الحق المحض والخير الاسمى ، به كان الكون ، وبتدبيره انتظم واتسق ؛ وهم المتأخرون من فلاسفة اليونان .

نقل هذين الرجلين ، ينحصر في ثلاثة اقسام : **قسم يجب التكفير به** ، **وقسم يجب التبديع به** ، وقسم **لا يجب انكاره** اصلاً [٦٤] .

ب – العلوم العقلية وآفاتها : ان علومهم بالنسبة الى الغرض الذي نطلبه ستة اقسام : رياضية ومنطقية وطبيعية وإلهية وسياسية وخلقية .

اما **الرياضيات** فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم [٦٥] ، وليس يتعلق شيء منها بالامور الدينية نفياً او اثباتاً، بل هي امور برهانية لا سبيل الى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها ؛ وقد تولدت منها آفتان ، الاولى : من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ، ومن ظهور براهينها ، فيحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة ، فيحسب ان جميع علومهم في الوضوح ووثاقة البرهان كهذا العلم . ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تداولته الالسن ، فيكفر بالتقليد المحض ويقول : لو كان الدين حقاً لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في العلم . . . واذا قيل له : الحاذق في صناعة واحدة ليس يلزم ان يكون حاذقاً في كل صناعة . . . بل لكل صناعة اهل بلغوا فيها البراعة والسبق . . . لم يقع منه موقع القبول، بل تحمله غلبة الهوى . . . وحب التكايس ، على ان يصر على تحسين الظن بهم في العلوم كلها . . . فهذه آفة عظيمة لاجلها يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم ؛ فانها وان لم تتعلق بامر الدين . . . فقلَّ من يخوض فيها الا وينخلع من الدين ، وينحل عن رأسه لجام التقوى [٦٦] . والآفة الثانية نشأت من صديقٍ للاسلام جاهل، ظنَّ ان الدين ينبغي ان يُنصر بانكار كل علم منسوب اليهم، فانكر جميع علومهم . . . حتى انكر قولهم في الكسوف والخسوف، وزعم ان ما قالوه على خلاف الشرع . . . ولقد عظم على الدين جناية من ظن ان الاسلام يُنصر بانكار هذه العلوم ؛ وليس في الشرع تعرّض لهذه العلوم بالنفي

٦٤ – التبديع : النسبة الى البدعة ، والبدعة ما استحدث من قول او فعل خلافاً للسنة المتبعة ؛ والتكفير : النسبة الى الكفر ، وهو الالحاد والخروج من الايمان .

٦٥ – علم هيئة العالم : هو علم الفلك ، وحركات الاجرام السماوية ، واحوال الجو .

٦٦ – الآفة : العاهة ، وما اصاب الشيء من عرض مفسد ؛ بعد ان يصوب العلوم الرياضية ، يذكر لها آفة هي ان المطلع عليها يحسب ان قول الفلاسفة في الالهيات نظير قولهم في الرياضيات وثوقاً فيضل ، فهي اذاً مضرة بالعرض لا بالذات .

والاثبات ، ولا في هـذه العلوم تعرّض للامور الدينية ... فهذا حكم الرياضيات وآفتها .

واما **المنطقيات** فلا يتعلق شيء منها بالدين نفياً واثباتاً؛ بل هو النظر في طرق الادلة والمقاييس ، وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها ، وشروط الحدّ الصحيح وكيفية ترتيبه ... وليس في هذا ما ينبغي ان ينكر، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون واهل النظر في الادلة ...

واما **الطبيعيات** فبحث عن عالم السموات وكواكبها، وما تحتها من الاجسام المفردة : كالمـــاء والهواء والتراب والنار ؛ ومن الاجسام المركبة : كالحيوان والنبات والمعادن ؛ وعن اسباب تغيرها واستحالتها وامتزاجها . وذلك يضاهي بحث الطب عن جسم الانسان ... وكما ليس من شرط الدين انكار علم الطب ، فليس من شرطه ايضاً انكار ذلك العلم الا في مسائل معينة ... واصل جملتها ان تعلم ان الطبيعة مسخرة لله تعالى ، لا تعمل بنفسها ، بـــل هي مستعملة من جهة فاطرها [٦٧] ...

واما الالهيات ففيها اكثر اغاليطهم ؛ فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق ؛ ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها [٦٨] . ولقد قرب مذهب ارسطاليس فيها من مذاهب الاسلاميين على ما نقله الفارابي وابن سينا. ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع الى عشرين اصلاً يجب **تكفيرهم في ثلاثـــة** منها ، **وتبديعهم في سبعة عشر** [٦٩] ... اما المسائل الثلاث فقد خالفوا فيها المسلمين كافة وذلك في قولهم : **ان الاجساد لا تحشر** ، وانما المُثَاب والمُعاقَب هي الارواح المجردة ... ولقـــد صدقوا في اثبات الروحانية ... ولكن كذبوا في انكار

---

٦٧ - اثبت الحقائق المفردة الواردة في العلم الطبيعي ، لكنه أنكر ان تكون الطبيعـــة خاضعة لسببية طبيعية ، وجعلها تابعة للارادة الالهية المباشرة ، مسخرة لها على وجه الاطلاق .

٦٨ - العلم الالهي علم يبحث في احوال الموجود المطلق ولواحقه ، والالهيات هي مباحث هذا العلم وموضوعاته الفرعية : نظير طبيعة الاول ، وماهية صفاته ، وابداعه للكون ، وتدبيره . يريد ان مقرراتهم لا تستوفي شرائط البرهان .

٦٩ - هي المسائل التي ناقشهم فيها الغزالي في كتاب تهافت الفلاسفة .

الجسمانية ، وكفروا بالشريعة فيما نطقوا بـه [٧٠] . ومن ذلك قولهم : ان الله تعالى **يعلم الكليات دون الجزئيات** ؛ وهذا ايضاً كفر صريح ؛ بل الحق انه « لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض »[٧١] . ومن ذلك قولهم **بقدم العالم وازليته** ؛ فلم يذهب احد من المسلمين الى شيء من هذه المسائل. واما مـا وراء ذلك من نفيهم الصفات ، وقولهم انه عليم بالذات لا بعلم زائد على الذات – ومـا يجري مجراه – فمذهبهم فيها قريب من مذهب المعتزلة ، ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك [٧٢] .

ج – العلوم الاجتماعية وآفاتها : واما **السياسيات** فجميع كلامهم فيها يرجع الى الحِكَم المصلحية المتعلقة بالامور الدنيوية ... وانما اخذوها من كتب الله المنزلة على الانبياء ، ومن الحكم المأثورة عن سلف الانبياء . واما الخلقية فجميع كلامهم فيها يرجع الى حصر صفات النفس واخلاقها ، وذكر اجناسها وانواعها ، وكيفية معالجتها ومجاهدتها ؛ وانمـا اخذوها من كلام الصوفية ... ومزجوها بكلامهم توسلاً بالتجمل بهـا الى ترويج باطلهم [٧٣] ؛ فتولد من مزجهم كلام النبوة وكلام الصوفية بكتبهم آفتان : آفة في حق القابل ، وآفة في حق الرادّ .

اما الآفة التي في حق الرادّ فعظيمة ، اذ ظنت طائفة من الضعفاء ان ذلك الكلام ينبغي ان يهجر ولا يذكر ، بل ينكر على كل من يذكره ، اذ لم يسمعوه اولاً الا منهم ؛ فسبق الى عقولهم الضعيفة انه باطل لان قائله مبطل ... وهـذه عادة ضعفاء العقول : يعرفون الحق بالرجال، لا الرجال بالحق ... والعاقل يعرف الحق، ثم ينظر في نفس القول، فاذا كان حقاً قبله ، سواء كان قائله مبطلاً او

٧٠ – يريد: انهم اصابوا في اثبات حشر النفوس، لكنهم اخطأوا في انكار حشر الاجساد، فكفروا بما ورد نصاً في الشريعة .

٧١ – سورة سبأ ، الآية ٣ .

٧٢ – اما ما وراء ذلك : يريد ما لم يكفرهم به بل اكتفى بتبديعهم فيـه ، نظير نفيهم للصفات ، والجمع بينها وبين الذات الالهية على مذهب المعتزلة ، ولو كفرهم في ذلك لاتصلت تهمة الكفر الى شيوخ المعتزلة ؛ وهو – على ما يبدو – يجلهم عن ذلك .

٧٣ – يريد : انهم قالوا في الاخلاق قولا حسناً ، أقاموا فيه المقررات الواردة في الشريعة والمأثورة عن السلف على قواعد علمهم، لكي يتجملوا بالانتصار للفضيلة، ويروّجوا لآرائهم الزائفة.

محقاً [٧٤]... ولما غلب على اكثر الخلق ظنهم بانفسهم الحذاقة والبراعة وكمال العقل في تمييز الحـــق من الباطل ، والهدى من الضلالة ، وجب حسم الباب في زجر الكافة عن مطالعة كتب اهل الضلالة ما امكن ...

واما آفة القبول ، فان من نظر في كتبهم فرأى مــــا مزجوه بكلامهم من الحكم النبوية ... ربما استحسنها وقبلها وحسن اعتقاده فيها ، فيسارع الى قبول باطلهم الممزوج بـه لحسن ظنٍّ حصل فيما رآه واستحسنه ؛ وذلك نوع استدراج الى الباطل . ولاجل هذه الآفة يجب الزجر عن مطالعة كتبهم لما فيها من الغدر والخطر [٧٥] . وكما يجب صون من لا يحسن السباحـــة عن مزالق الشطوط ، يجب صون الخلق عن مطالعة تلك الكتب .

مآخذه على التعليمية .

ثم اني لما فرغت من علم الفلسفة ... وتزييف ما يزيَّف منه ، علمت ان ذلك ايضاً غير وافٍ بكمال الغرض ، وان العقل ليس مستقلاً بالاحاطـــة بجميع المطالب ، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات [٧٦] . وكان قـــد نبغت نابغة التعليمية ، وشاع بين الخلق تحدثهم بمعرفة معنى الامور من جهة الامام المعصوم القائم بالحق [٧٧] ، فعنَّ لي ان أبحث عن مقالاتهم لأطّلع على ما في كتبهم ...

٧٤ – آفة الرد : الخطأ الذي يسقط به من يرد عليهم ، اذ يحمل على انكار ما قالوه قبل ان يميز بين صحيحه وفاسده ، على اعتبار انهم مبطلون ؛ وقوله : ينبغي ان يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال ، يريد به ان التثبت من الحق يكون اولا ، ثم الحكم على الاقوال واصحابها .

٧٥ – آفة القبول : ما قد ينساق اليه الناظر في كتبهم من قبول اقوالهم التي تستهوي القارىء العام لامتزاج الباطل فيها بالحق ، وظهور الباطل في ثوب الحق ؛ فهو ينصح بنبذ كتب الفلاسفة تفادياً لخطر الانخداع بأضاليلهم ، وطرداً للباب .

٧٦ – ذلك هو مبدأ المتكلمين الاساسي ، وهو ان العقل لا يحيط بجميع انواع المعارف ؛ واذاً فابطال مزاعم الفلاسفة لا يفي بغرضه الذي هو الوقوف على العلم اليقيني .

٧٧ – نبغت نابغة التعليمية : ظهر امرها وفشا ، والتعليمية فرقة باطنية تقول بعصمة الامام ، وتدعي بأن الامام الغائب مصدر التعليم الحق والمعرفـــة الصحيحة ، وان امام العصر يتصل به ويستمد منه هذه المعرفة .

فابتدأت بطلب كتبهم وجمع مقالاتهم ... ورتبتها ترتيباً محكماً مقارناً للتحقيق، واستوفيت الجواب عنها ...

أ – الحاجة الى المعلم المعصوم: والحاصل انه لا حاصل عند هؤلاء ولا طائل لكلامهم. ولولا سوء نصرة الصديق الجاهل لما انتهت تلك البدعة – مع ضعفها – الى هذه الدرجة. ولكن شدة التعصب دعت الذابّين عن الحق الى تطويل النزاع معهم في مقدمات كلامهم، والى مجاحدتهم في كل ما نطقوا به [٧٨]. ودعواهم: انه لا يصلح كل معلم، بل لا بد من معلم معصوم. وظهرت حجتهم في اظهار الحاجة الى التعليم والمعلم، وضعف قول المنكرين في مقابلته [٧٩]؛ فاغتر بذلك جماعة، وظنوا ان ذلك من قوة مذهبهم وضعف مذهب المخالفين لهم. ولم يفهموا ان ذلك لضعف ناصر الحق وجهله بطريقه. بل الصواب: الاعتراف بالحاجة الى المعلم، وانه لا بد وان يكون معصوماً. ولكن معلمنا المعصوم هو محمد عليه السلام [٨٠]. فاذا قالوا: هو ميت، فنقول: فمعلمكم غائب؛ فاذا قالوا: معلمنا قد علّم الدعاة، وبثّهم في البلاد، وهو ينتظر مراجعتهم ان اختلفوا او اشكل عليهم مشكل، فنقول: ومعلمنا قد علم الدعاة، وبثهم في البلاد، وأكمل التعليم، اذ قال الله تعالى: «اليومَ أكملت لكم دينكم وأتممتُ عليكم نعمتي» [٨١]. وبعد كمال التعليم لا يضر موت المعلم، كما لا تضرّ غيبته.

ب – الحكم بالاجتهاد والرأي: بقي قولهم: كيف تحكمون في ما لم تسمعوه؟

٧٨ – سوء نصرة الصديق الجاهل: تأييد المؤمن الجاهل لهم فيما هم فيه من خطأ الادعاء؛ الذابون عن الحق: المدافعون عنه؛ مقدمات كلامهم: مبادىء اقوالهم ومدعياتهم الاساسية؛ المجاحدة: انكار كل فريق ما عند خصمه مع العلم به. يريد: ان دعواهم لا تستند الى اساس، ولولا كثرة ما قيل تعصباً لهم او عليهم لما كان لهم هذا الشأن.

٧٩ – ٨٠ – الحاجة الى التعليم: اي التعليم الصحيح الموثوق، والمعلم هو المعلم المعصوم عن الخطأ في تعليمه، وهو الامام الغائب. يريد: ان انكار الحاجة الى التعليم والمعلم قوّى موقف التعليمية. والمعتمد في مقاومتهم انما هو على تعيين الامام المعصوم الذي هو محمد بالذات، لا على الحاجة الى امام معصوم والى تعاليم صحيحة، فالحاجة الى ذلك أمر واقع، ومن انكر عليهم ذلك فقد نصرهم من حيث لم يدر.

٨١ – سورة المائدة، الآية ٣.

أبالنص ولم تسمعوه ؟ أم بالاجتهاد والرأي وهو مظنة الخلاف[82] ؟ فنقول : نفعل ما فعله معاذ اذ بعثـه رسول الله – عليه السلام – الى اليمن ، ان يحكم بالنص عند وجود النص ، وبالاجتهاد عند عدمه . بل كما يفعله دعاتهم اذا بعدوا عن الامام الى اقاصي البلاد ، اذ لا يمكنهم ان يحكموا بالنص – **فان النصوص المتناهية لا تستوعب الوقائع الغير المتناهية**[83]... فمن اشكلت عليه القبلة ليس له طريق الا ان يصلي بالاجتهاد ، إذ لو سافر الى بلدة الامام لمعرفة القِبلة لفات وقت الصلاة ، فاذاً جازت الصلاة الى غير القبلة بناء على الظن ؛ ويقال ان المخطىء في الاجتهاد له أجر واحد ، وللمصيب أجران[84] ... وكذلك أمر صرف الذكاة الى الفقير ، وربما يظنه فقيراً باجتهاده وهو غني باطناً باخفائه ماله ، ولا يكون هو مؤاخذاً به وان اخطأ ، لانه لم يؤاخذ الا بموجب ظنه ...

وليس المقصود الآن بيان فساد مذهبهم ... بل المقصود ان هؤلاء ليس معهم شيء من الشفاء المنجي من ظلمات الآراء[85] ؛ بل هم مع عجزهم عن اقامة البرهان على تعيين الامام ، طال ما جاريناهم فصدقناهم في الحاجة الى التعليم ، والى المعلم المعصوم ... والعجب انهم ضيعوا عمرهم في طلب المعلم ، وفي التبجح بالظفر به ، ولم يتعلموا منه شيئاً اصلاً ...

ايثار الطريق الصوفي .

ثم اني لما فرغت من هذه العلوم ، أقبلت بهمتي على طريق الصوفية ، وعلمت ان طريقتهم انما تتم بعلم وعمل . وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس ، والتنزه

٨٢ – السؤال هنا عن الحكم في طارىء جديـد لم يرد به نص ، فالتعليمية تعود بشأنه الى الامام ، والامام يستمد وجه الصواب في الحكم به من الامام الغائب . وحجتها على اهل السنة انهم يلجأون الى الاجتهاد ، والاجتهاد يحتمل الخطأ .

٨٣ – ٨٤ – جواب الغزالي هو ان الاجتهاد اصل يعود الى عمل النبي نفسه ، وانهم هم ايضاً يلجأون اليه متى تعذر عليهم الاتصال بالامام . ويجعل مرد ذلك الى ان النصوص المحـدودة يستحيل ان تستوعب حوادث الحياة المتطورة ابداً ، فجاء من ثم حكم اعلام الفقه بأن «من اجتهد فاخطأ فله اجر واحد ، ومن اجتهد فأصاب فله أجران » .

٨٥ – يريد : ان غرضه هنا ليس ابطال مذهبهم ، بل اظهار عدم جدواه في التمييز بين الحق والباطل .

عن اخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يُتَوَصَّل بها الى تخلية القلب من غير الله تعالى[٨٦] ...

أ – <u>تحصيل علمهم</u>: وكان العلم أيسر عليّ من العمل. فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم ... حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية، وحصّلت ما يمكن ان يحصّل من طريقهم بالتعلم والسماع، فظهر لي ان اخصّ خواصهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعليم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات[٨٧]. وكم من الفرق بين ان يُعلم حدُّ الصحة وحدّ الشبع، وأسبابهما وشروطهما، وبين ان يكون صحيحاً وشبعان !... فكذلك فرق بين ان تعرف حقيقة الزهد وشروطها وأسبابها، وبين ان يكون حالك الزهد، وعزوف النفس عن الدنيا. فعلمت يقيناً انهم **ارباب الاحوال، لا اصحاب الاقوال**، وان ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته؛ ولم يبقَ الا ما لا سبيل اليه بالسماع والتعلم، بل بالذوق والسلوك[٨٨].

ب – <u>سلوك سبيلهم</u>: وكان قد ظهر عندي انه لا مطمع لي في سعادة الآخرة الا بالتقوى، وكفّ النفس عن الهوى؛ وان رأس ذلك كله قطع علاقة القلب من الدنيا ... وان ذلك لا يتم الا بالاعراض عن الجاه والمال، والهرب من الشواغل والعلائق. ثم لاحظت احوالي، فاذا انا منغمس في العلائق، وقد احدقت بي من الجوانب؛ ولاحظتُ اعمالي... فاذا انا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة[٨٩]. ثم تفكرت في نيتي في التدريس، فاذا هي غير خالصة

٨٦ – تتم بالعلم والعمل: اي بانسجام العلم والعمل؛ العقبات هي الطرق في مراقي الجبال، وقطع عقبات النفس: اخذ السبل عليها، وسد الطرق في وجهها؛ تخلية القلب من غير الله: اخلاء القلب من كل امور الدنيا وشغله بالله وحده.

٨٧ – كنه مقاصدهم: حقيقة اغراضهم؛ ما يمكن ان يحصل بالتعليم: ما يمكن ان ينقل بالسماع وهو من بسائط علمهم؛ اخص خواصهم: اصول معارفهم؛ بالذوق: بالالهام الالهي والكشف الباطني؛ الحال: ما يرد على القلب من معنى بدون جهد متعمد؛ تبدل الصفات: تحرر النفس من مقتضيات الحياة الدنيا.

٨٨ – اي: انه بعد ان حصّل ما يمكن تحصيله من علمهم بالدرس، عكف على سلوك طريقهم لتحصيل سائره بالعمل والرياضة الصوفية.

٨٩ – الشواغل: الملهيات؛ العلائق: ما يتعلق به الانسان من شؤون معاشه؛ غير نافعة في طريق الآخرة: غير مجدية في نجاة النفس.

لوجه الله تعالى ، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت . فتيقنت اني على شفا جرف هار ، واني قد أشفيت على النار ، ان لم أشتغل بتلافي الاحوال[٩٠] ... فلم أزل أتردّد بين تجاذب شهوات الدنيا ، ودواعي الآخرة قريباً من ستة اشهر ، اولها رجب سنة ثمانٍ وثمانين واربعمئة ؛ وفي هذا الشهر جاوز الامر حد الاختيار الى الاضطرار ، اذ أقفل الله عليّ لساني حتى اعتُقل عن التدريس [٩١] ...

ففارقت بغداد ، وفرّقت ما كان معي من مال ، ولم أدّخر الا قدر الكفاف ، وقوت الاطفال ... ثم دخلت الشام واقمت بها قريباً من سنتين لا شغل لي الا العزلة والخلوة ، والرياضة والمجاهدة ، اشتغالاً بتزكية النفس ، وتهذيب الاخلاق ، وتصفية القلب لذكر الله تعالى ، كما كنت حصلته من علم الصوفية [٩٢] ... ثم رحلت منها الى بيت المقدس ، ادخل كل يوم الصخرة ، واغلق بابها على نفسي [٩٣] . ثم تحركت فيّ فريضة الحج ، والاستمداد من بركات مكة والمدينة ، وزيارة رسول الله تعالى عليه السلام ...

ج - ايثار التصوف : ودمت على ذلك مقدار عشر سنين ، انكشف لي في اثناء هذه الخلوات امور لا يمكن احصاؤها واستقصاؤها . والقدر الذي اذكره ليُنتفع به : اني علمت يقيناً ان الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة ، وان سيرتهم احسن السير ، وطريقهم اصوب الطرق ، واخلاقهم ازكى الاخلاق . بل لو جمع عقل العقلاء ، وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين على اسرار الشرع من العلماء ، ليغيّروا شيئاً من سيرهم واخلاقهم ، ويبدلوه بما هو خير منه ، لم يجدوا اليه

٩٠ - غير خالصة لوجه الله : ليست لمجرد خدمة الحق ؛ على شفا جرف هار : شفا الشيء هو حده وحرفه ، والجرف : ما أكله السيل من جانب الوادي ، والهاري مقلوب الهائر وهو من البناء الضعيف المتصدع ، اي على مرتفع متداع ؛ اشفى على النار : اشرف على الهلاك الابدي .

٩١ - جاوز حد الاختيار : اصبح امراً قسرياً . يريد : ان ازمة نفسية نزلت به وحبست لسانه عن الكلام ؛ فانقطع عن التدريس .

٩٢ - الرياضة المقصودة هي الرياضة الصوفية ، اي القيام بالشعائر المفروضة ؛ المجاهدة كما في التعريفات : حمل النفس على المشاق البدنية ومخالفة الهوى ؛ تزكية النفس : تنقيتها بلزوم العمل الصالح .

٩٣ - ادخل الصخرة : يريد مسجد الصخرة في القدس ، وهو القائم على انقاض هيكل سليمان .

سبيلاً . فان جميع حركاتهم وسكناتهم ، في ظاهرهم وباطنهم ، مقتبسة من مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الارض نور يستضاء به [٩٤] ...

من كتاب تهافت الفلاسفة

مسألة العلم الالهي

وضع الغزالي في حملته على الفلاسفة كتاباً سماه « تهافت الفلاسفة » ؛ أورد فيه آراءهم في عشرين مسألة كفرهم منها بثلاث مسائل وبدّعهم بالباقي . وقد اقتبسنا فيما يلي جانباً مما أورده في موضوع العلم الالهي . وسنثبت في نصوص ابن رشد ما ردّ به على الغزالي في هذا الموضوع بالذات .

رأي الفلاسفة في علم الله .

... وقد اتفقوا على ذلك [٩٥] ، فان من ذهب منهم الى انه لا يعلم الا نفسه ، فلا يخفى هذا من مذهبه ، ومن ذهب الى انه يعلم غيره – وهو الذي اختاره ابن سينا – فقد زعم انه يعلم الاشياء علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان؛ ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن [٩٦] . ومع ذلك زعم انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ، الا انه يعلم الجزئيات بنوع كلي [٩٧] . ولا بد اولاً من فهم مذهبهم ثم الاشتغال بالاعتراض .

٩٤ – المشكاة : كوة في الحائط غير نافذة يوضع فيها المصباح ؛ والمقصود بمشكاة النبوة نورها ، على سبيل المجاز المرسل ، ونور النبوة التعليم النبوي . وظاهر ان الصوفية التي يؤثرها على جميع المذاهب الاخرى هي الصوفية المعتدلة الرصينة .

٩٥ – اي : ان الفلاسفة اتفقوا على ان الله لا يعرف الجزئيات .

٩٦ – الذين يقولون : « انه لا يعلم الا نفسه » ، هم فلاسفة اليونان ، اما فلاسفة الاسلام فقالوا انه يعلم غيره ، وانما وصفوا علمه هذا بأنه كلي محصور في المبادىء والمفاهيم الثابتة .

٩٧ – معنى قوله : « يعلم الجزئيات بنوع كلي » ، انه يعلم طبائعها ووجهات تأثرها بالعلل الطارئة عليها ، اي يعلمها باسبابها لا بأعراضها ؛ فاذا صح هذا الاعتبار ، فكيف ينبغي ان تفهم الآية : « لا يعزب عنه مثقال ذرة » ؟ (سبأ ٣٤/٣) .

أ – الجزئيات المنقسمة بالزمان : ونبين هذا بمثال : وهو ان الشمس مثلاً تنكسف بعد ان لم تكن منكسفة، ثم تنجلي فتحصل له – اعني الكسوف – ثلاث احوال : حال هو فيها معدوم منتظر الوجود ... وحال هو فيها موجود ... وحال ثالثة هو فيها معدوم ... ولنا بازاء هذه الاحوال الثلاث ثلاثة علوم مختلفة : فانّا نعلم اولاً ان الكسوف معدوم ... وثانياً انه كائن ؛ وثالثاً انه كان ... وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة، وتعاقُبُها على المحل يوجب تغيّر الذات العالمة ... فزعموا ان الله تعالى لا تختلف حاله في هذه الاحوال الثلاث ، فانه يؤدي الى التغيّر . وما لم تختلف حاله لم يتصوّر ان يعلم هذه الامور الثلاثة ، فان العلم يتبع المعلوم . فاذا تغير المعلوم تغيّر العلم ، واذا تغيّر العلم فقد تغير العالِم لا محالة ؛ والتغير على الله محال [٩٨] .

ب – علم الجزئيات بنوع كلي : ومع هذا زعموا انه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه، ولكن علماً هو متصف به في الازل والابد، ولا يختلف : مثل ان يعلم – مثلاً – ان الشمس موجودة ، وان القمر موجود ... ويعلم انهما يتحركان حركات دورية ، ويعلم ان بين فلكيهما تقاطعاً على نقطتين هما الرأس والذنب ، وانهما يجتمعان في بعض الاحوال في العقدتين فتنكسف الشمس ... وان ذلك الانكساف يكون في جميعها او ثلثها او نصفها ، وانه يمكث ساعة او ساعتين ؛ وهكذا الى جميع احوال الكسوف وعوارضه [٩٩] ، ولا يعزب عن علمه شيء ؛ ولكن علمه بهذا قبل الكسوف ، وفي حالة الكسوف ، وبعد الانجلاء ، على وتيرة واحدة : لا يختلف ولا يوجب تغييراً في ذاته . وهكذا علمه بجميع الحوادث ، فانها انما تحدث باسباب ؛ وتلك الاسباب لها اسباب أُخر ، الى ان

٩٨ – اي : ان تغير الشيء يستتبع تغير العلمْ به ، وتغير العلم يستتبع تغير العالِم ، وهو رأي الفلاسفة الذين وحدوا بين الذات والصفات ؛ فاستحالة التغير في الذات الالهية توجب في رأيهم تنزيه الذات الالهية عن معرفة الجزئيات .

٩٩ – الاشارة هنا الى الجزئية الزمانية ، والمثال يوضح ان الجزئيات التي تتغير بتغير الزمان انما يعلمها الله من نحو كلي ، اي عن طريق العلل التي تحدث ذلك التغير . ولما كانت العلل ثابتة فالعلم بها ثابت ، وكذلك صاحب هذا العلم .

تنتهي الى الحركة الدورية السماوية [١٠٠] ... فالكل معلوم له ، اي انه منكشف له انكشافاً واحداً متناسباً لا يؤثر فيه الزمان [١٠١] .

ج - الجزئيات المنقسمة بالمادة والمكان : وهكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان، كاشخاص الناس والحيوانات ؛ فانهم يقولون : لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالد ، انما يعلم الانسان المطلق بعلم كلي ، ويعلم عوارضه وخواصه ، وانه ينبغي ان يكون بدنه مركباً من اعضاء بعضها للبطش ، وبعضها للمشي ، وبعضها للادراك ، وبعضها زوج ، وبعضها فرد [١٠٢] ، وهلم جراً الى كل صفة في خارج الآدمي وباطنه ، وكل ما هو من لواحقه وصفاته ولوازمه ؛ حتى لا يعزب عن علمه شيء الا ويعلمه كلياً . فاما شخص زيد ، فانما يتميز عن شخص عمرو للحس لا للعقل ؛ فان عماد التمييز اليه : الاشارة الى جهة معينة ، والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية والمكان الكلي [١٠٣] ...

د - تسفيه رأي الفلاسفة : وهذه قاعدة اعتقدوها واستأصلوا بها الشرائع بالكلية؛ اذ مضمونها ان زيداً - مثلاً - لو اطاع الله او عصاه ، لم يكن الله عالماً بما يتجدد من احواله، لانه لا يعرف زيداً بعينه ... واذا لم يعرف الشخص لم يعرف احواله وافعاله ؛ بل لا يعرف كفرَ زيد ولا اسلامه ، وانما يعرف كفر الانسان واسلامه مطلقاً - كلياً لا مخصوصاً بالاشخاص [١٠٤] ... فهذا ما اردنا

١٠٠ - يريد : ان مبادىء الجزئيات لا تزال ترتقي متسلسلة الى ان تنتهي الى النواميس العامة الشاملة وهي ثابتة ابداً .

١٠١ - يريد : ان تقلب الزمان لا يغير من هذا العلم لانه يشمل الاسباب لا الاعراض .

١٠٢ - الاشارة هنا الى الجزئية المادية ، والمثال يوضح ان الجزئيات التي تتغير بتغير اعراض المادة بين افراد الجنس الواحد انما يعلمها الله من نحو كلي ، اي : عن طريق مبادئها العامة وطبائعها المشتركة ، التي تندرج تحتها العوارض الجزئية دون ان تبدل شيئاً من مجراها العام .

١٠٣ - الاشارة هنا الى الجزئية المكانية ، فالعلم بها من نحو كلي يتناول قواعد انتقالها ، لا حوادث الانتقال التابعة لافراد الجزئيات ؛ فاذا علم بأن الشيء قد يكون فوق ، وقد يكون تحت ، فلا جديد في كونه فوق او تحت . وقوله : عماد التمييز اليه اي الى الحس ، يعني ان مردّ التمييز الى المكان الجزئي انما هو الى الحس، في حين ان مرد التمييز الى المكان الكلي والجهة المطلقة انما هو الى العقل .

١٠٤ - يبين الغزالي هنا خطورة ادعاء الفلاسفة بأن علم الله لا يتناول الجزئيات الا من نحو كلي، فيشير الى ما يستتبعه هذا القول من استحالة محاسبة الناس يوم القيامة على أفاعيلهم ونواياهم.

ان نذكره من نقل مذهبهم اولاً ، ثم من تفهيمه ثانياً ؛ ثم نبيّن مـــا فيه من القبائح اللازمة عليه ثالثاً ...

اعتراض الغزالي .

أ – العلم واحد على اختلاف الازمنة : والاعتراض ... ان يقال : بمَ تنكرون على من يقول : ان الله تعالى له علـم واحد بوجود الكسوف – مثلاً – في وقت معين ، وذلك العلم قبل وجوده ، علم بانه سيكون ؛ وهو بعينه ، عند الوجود ، علم بانه كائن؛ وهو بعينه ، بعد الانجلاء ، علم بالانقضاء . وان هذه الاختلافات ترجع الى اضافات لا توجب تبدّلاً في ذات العلم ، فـــلا توجب تغيّراً في ذات العالِم ؛ وان ذلك ينزل منزلة الاضافة المحضة [١٠٥] . فان الشخص الواحد يكون عن يمينك ، ثم يرجع الى قدامك ، ثم الى شمالك ، فتتعاقب عليك الاضافات ، والمتغير ذلك الشخص المنتقل دونك . وهكذا ينبغي ان يفهم الحال في علم الله تعالى ، فانّا نسلم انه يعلم الاشياء بعلم واحد في الازل والابد والحال ، لا يتغير . وغرضهم نفي التغيّر ، وهو متفق عليه [١٠٦] .

وقولهم : من ضرورة اثبات العلم بالكون الآن ، وبالانقضاء بعده ، تغيّر ، فليس بمسلّم . فمن اين عرفوا ذلك ؟ فلو خلق الله تعالى لنا علماً بقدوم زيـــد غداً ، عند طلوع الشمس ، وادام هـذا العلم ، ولم يخلق لنا علماً آخر ، ولا غفلة عن هذا العلم؛ لكنا ، عند طلوع الشمس ، عالمين – بمجرد العلم السابق – بقدومه الآن ، وبعده بانه قـــد قدم من قبل ، وكان ذلك العلم الواحد الباقي كافياً في الاحاطة بهذه الاحوال الثلاث [١٠٧] .

١٠٥ – يعتبر الغزالي ان العلم بالشيء في هذه الحالات الزمانية الثلاث انما هو علم واحد، قد لحقته ثلاثة عوارض، هي من باب الاضافة لا الجوهر، وعليه فحري ان يعتبر العلم واحداً والعالم به ثابتاً .

١٠٦ – اي : لما كان علم الله على النحو الذي شرحه شاملاً وثابتاً ، وكان غرض الفلاسفة ، من انكار علمه بالجزئيات، انما هو نفي التغير عنه، غدا هذا الانكار لغواً في جانب الايضاح الوارد.

١٠٧ – يرد الغزالي على قول الفلاسفة : ان العلم بالشيء بانه كائن، ثم بأنه قد انقضى، يستتبع تغييراً في العالم ، هذا القول قضية غير مسلمة ؛ ذلك لان الفارق الزماني لا يعدد العلم ولا يغيره ، فالعلم بشيء انه سيكون قبل حصوله ، وانه كائن في آن حصوله ، وانه كان بعد حصوله ، انما هو علم واحد ، اذ العالم مشارف للحالات الثلاث في آن واحد، فلا ضرورة في انكار العلم الجزئي.

ب - العلم واحد على اختلاف الانواع : ثم ان هذه الانواع والاجناس والعوارض الكلية لا نهاية لها، وهي مختلفة؛ والعلوم المختلفة كيف تنطوي تحت علم واحد؟ ثم ذلك العلم هو ذات العالِم من غير مزيد عليه[108] . وليت شعري كيف يستجيز العقل من نفسه ، ان يحيل الاتحاد في العلم بالشيء الواحد ، المنقسمة احواله الى الماضي والمستقبل والآن ، وهـو لا يحيل الاتحاد في العلم المتعلق بجميع الاجناس والانواع المختلفة ؛ والاختلاف والتباعد بين الاجناس والانواع المتباينة اشد من الاختلاف الواقع بين احوال الشيء الواحـد المنقسم بانقسام الزمان[109] ؟ واذا لم يوجب ذلك تعدداً واختلافاً فكيف يوجب هذا تعدداً واختلافاً ؟ ! ومهما ثبت بالبرهـــان ان اختلاف الأزمان دون اختلاف الاجناس والانواع ، وان ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف ، فهـذا ايضاً لا يوجب الاختلاف . واذا لـم يوجب الاختلاف جازت الاحاطة بالكل بعلم واحـد دائم في الازل والابد ، لا يوجب ذلك تغييراً في ذات العالم[110] ...

من رسالة ايها الولد

ان واحداً من الطلبة المتقدمين لازمَ خدمة الشيخ ابي حامد الغزالي ، واشتغل بالتحصيل وقراءة العلمِ عليه حتى جمع دقائق العلوم، واستكمل فضائل النفس. ثم انه فكّر يوماً في حال نفسه، فقال : اني قرأت أنواعاً من العلوم، وصرفت ريعان عمري على تعلّمها وجمعها ؛ فالآن ينبغي ان اعلم ايّ نوعها ينفعني غداً ويؤانسني في قبري ؛ وأيها لا ينفعني حتى اتركه . فاستمرت له هـــذه الفكرة حتى كتب الى الغزالي استفتاء ، وسأله مسائل ، والتمس منه نصيحة ودعاء ، فكتب الشيخ هذه الرسالة اليه في جوابه :

١٠٨ - يقول : ان انواع الموجودات في العالم لا تحصى ، فكيف يكون العلم بها واحدا ؟ واذا كان العلم ذات العالم ، فكيف يكون العالِم واحداً ؟!

١٠٩ - قوله : يحيل الاتحاد : يعتبره محالاً . يستغرب الغزالي كيف يقرر الفلاسفة استحالة وحدة العلم بالشيء الواحد في ثلاث حالات زمانية ، ثم يسلمون بوحدة العلم بالاجناس المختلفة والانواع المتباينة - على بعد ما بينها - وهو بالتعدد اولى !

١١٠ - يريد : اننا اذا سلمنا بأن العلم بالاجناس والانواع ، على تباينها ، هو علم واحد ، والعالِم به ثابت غير متغير ، فكذلك ينبغي ان نعتبر العلم بالشيء واحداً على اختلاف احواله الزمانية ، والعالِم به ثابتاً غير متغير .

اعلم ايهـــا الولد المحب العزيز – اطال الله بقاك بطاعته ، وسلك بك سبيل احبائـه – ان منشور النصيحة يُكتَبُ من معدن الرسالة – عليه السلام – إن كان قد بلغكَ منه نصيحةٌ ، فأي حاجة لك في نصيحتي ؟ وإن لم يبلغك ، فقل لي : ماذا حصلت في هذه السنين الماضية ؟

العلم والعمل .

أيها الولد ! النصيحة سهلةٌ ، والمشكل قبولها، لأنها في مذاقِ متّبعي الهوى مُرّةٌ إذ المنّاهي محبوبةٌ في قلوبهـــم ، وعلى الخصوص لمن كان طالبَ العلم الرسمي [١١١] ، ومشتغلاً في فضل النفسِ ، ومناقب الدنيا ، فانه يحسبُ ان العلمَ المجرد له ستكونُ نجاته ، وخلاصه فيه ؛ وانه مستغنٍ عن العمل – وهذا اعتقاد الفلاسفة : سبحانَ الله العظيم ! – لا يعلمُ هـذا المغرورُ انه حين حصّل العلمَ ، إذا لم يعمل به تكون الحجة عليه آكدَ [١١٢] ، كما قـال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أشدُّ الناسِ عذاباً يومَ القيامة عالِمٌ لا ينفعه الله بعلمه » .

أيهـــا الولد ! لا تكن من الاعمال مفلساً ، ولا من الاحوال خالياً ؛ وتيقّنْ ان العلمَ المجرد لا يأخذُ باليد ؛ مثاله : لو كانَ على رجلٍ في بريةٍ عشرةُ اسيافٍ هنديةٍ مع اسلحةٍ اخرى ، وكان الرجل شجاعاً واهلَ حربٍ ، فحملَ عليهِ أسدٌ عظيمٌ مهيبٌ ، فما ظنك ؟ هـــل تدفعُ الاسلحة شرّهُ عنه بلا استعمالها وضربها ؟ – فكذا لو قرأ رجلٌ مئة الفِ مسألةٍ علميةٍ ، وتعلمها ولم يعمل بها، لا تفيدُه الا بالعمل ...

ولو قرأتَ العلم مئة سنةٍ ، وجمعتَ الفَ كتابٍ ، لا تكونُ مستعدّاً لرحمة الله تعالى الا بالعملِ « وان ليسَ للانسان الا ما سعى » ، « فمن كان يرجو لقاءَ ربه فليعملْ عملاً صالحاً » ... والايمانُ قولٌ باللسان وتصديقٌ بالجنان وعملٌ بالاركان . ودليل الاعمال اكثرُ من أن يُحصى .

١١١ – المناهي محبوبة : ما نهي عنه ازدادت فيـــه الرغبة ؛ والعلم الرسمي : مذهب الدولة نذاك وهو مذهب الاشعرية ، وقد كان الغزالي يقوم بتدريسه في النظامية في بغداد .
١١٢ – يشير الى الظن بأن العلم وحده منجٍ من غير عمل ، وهو في رأيه ضلال .

أيها الولد! كم من ليالٍ أحييتها بتكرار العلم ، ومطالعة الكتب ؛ وحرّمت على نفسك النوم ! لا أعلم مـــا كانَ الباعثُ فيه ؟ ان كان نيلَ عرَضِ الدنيا وجذبَ حطامِها وتحصيلَ مناصبها والمباهاةَ على الأقران والامثال ، فويلٌ لك ثم ويلٌ لك ؛ وان كان قصدك فيه احياءَ شريعةِ النبي - صلى الله عليه وسلم - وتهذيبَ اخلاقك وكسرَ النفس الامّارة بالسوءِ ، فطوبى لـك ثم طوبى لك !

أيهـا الولد ! ايُّ شيءٍ حاصلٌ لك من تحصيل علم الكلام والخلاف والطب والدواوين والاشعار والنجوم والعروض والنحو والتصريف ، غيرُ تضييع العمر بخلاف ذي الجلال [113] . إني رأيتُ في انجيل عيسى – عليـه الصلاة والسلام – قال : من ساعة ان يوضعَ الميتُ على الجنازة إلى ان يوضع على شفير القبر ، يَسألُ الله بعظمةٍ منه أربعينَ سؤالاً ؛ اولها يقول : عبدي طهّرتَ منظر الخلق سنين ، وما طهّرت منظري ساعةً ؛ وكلُّ يوم ينظرُ في قلبك يقول : ما تصنعُ لغيري وأنتَ محفوفٌ بخيري ؟ أمّا انتَ فأصمُّ لا تسمعُ ؟ ! [114]

أيها الولد ! **العلمُ بلا عملٍ جنونٌ ، والعملُ بغير علمٍ لا يكون .**

واعلمْ : ان العلم لا يبعدك اليوم عـــن المعاصي ، ولا يحملك على الطاعة ، ولن يبعدك غـــداً عن نار جهنم ؛ واذا لم تعمل اليوم ولم تدارك الايام الماضية ، تقولُ غداً يوم القيامـــة : فأرجعنا نعملْ صالحاً – فيقال : يا أحمقُ أنتَ من هناك تجيءُ !

العلم والدين .

أيها الولد ! خلاصة العلم ان تعلمَ أن الطاعة والعبادة ما هي ؛ واعلم ان الطاعة والعبادة متابعة الشارع في الاوامر والنواهي بالقول والفعل ؛ يعني : كل ما تقول وتفعل وتترك ، يكون باقتداء الشرع ...

١١٣ – يريد : ان هذه العلوم اذا لم تقرن بالعمل الصالح ، وكانت لمجرد اللذة الفكرية ، نشأت منها آفات ربما فسحت في المجال للشكوك والمعاصي .
١١٤ – لم أعثر على هذا القول في الانجيل .

أيها الولد ! ينبغي لك ان يكون قولك وفعلك موافقاً للشرع ؛ اذِ العلم والعملُ بلا اقتداء الشرع ضلالةٌ ... واعلم ان اللسان المطلق، والقلبَ المطبقَ، المملوء بالغفلة والشهوة ، علامةُ الشقاوة ؛ فـاذا لم تقتل النفس بصدق المجاهدة ، لن يحيا قلبُك بأنوار المعرفة .

واعلم بان بعض مسائلك التي سألتني عنها لا يستقيمُ جوابها بالكتابة والقول؛ إن تبلغْ تلك الحالة تعرَفْ ما هي ، والا فعلمُها من المستحيلاتِ لانها ذوقية ؛ وكلُّ ما يكون ذوقياً لا يستقيم وصفُه بالقول : كحلاوةِ الحلو ، ومرارة المر ، لا يعرف إلا بالذوقِ .

العلم والخلُق .

أيها الولد ! بعض مسائلك من هـذا القبيل – واما البعضُ الذي يستقيم له الجوابُ فقد ذكرناه في إحياء العلوم [115] وغيره ، ونذكر ههنا نبذاً منه ونشيرُ اليه فنقول : قد وجب على السالك أربعة امور :

الاول : اعتقادٌ صحيحٌ لا يكون فيه بدعة ؛

والثاني : توبةٌ نصوحٌ لا يُرجَعُ بعدَها الى الزلة ؛

والثالث : استرضاء الخصوم حتى لا يبقى لأحدٍ عليك حق ؛

والرابع : تحصيلُ علم الشريعة قدرَ ما تؤدى به اوامرُ الله تعالى .

ارشادات ووصايا .

أيهـا الولد ! إني انصحُك بثمانية أشياء اقبلْها مني لئلا يكون علمُك خصماً عليك يوم القيامةِ . تعملُ منها أربعةً ، وتدعُ منها أربعةً :

أ – ترك المناظرة : أما اللواتي تدعُ ، فأحدها : أن لا تناظرَ احداً في مسألةٍ

١١٥ – هو كتابه المشهور : «احياء علوم الدين» يقع في اربعة اجزاء كبيرة،وفيه خلاصة ما انتهى اليه من تعليمه .

ما استطعتَ ، لأن فيها آفاتٍ كثيرةً ، فإثمها أكبرُ من نفعِها ، اذ هي منبع كلّ خلقٍ ذميم : كالرياء والحسدِ والكِبرِ والحقدِ والعداوةِ والمباهاةِ وغيرهـا . نعم ، لو وقع مسألة بينك وبين شخصٍ او قومٍ ، وكانت ارادتك فيها ان يَظهرَ الحقُّ ولا يضيع ، جازَ البحثُ ؛ لكنْ لتلك الارادةِ علامتان ؛ إحداهما : ان لا تفرّقَ بين ان ينكشفَ الحق على لسانِكَ او على لسان غيرِك ؛ والثانية : ان يكونَ البحثُ في الخـلاء أحبَّ اليك من ان يكون في الملاء . واعلم ان السؤال عـن المشكلات عَرْضُ مرضِ القلب الى الطبيب ، والجوابَ له سعيٌ لاصلاح مَرَضه ؛ واعلم أن الجاهلين المرضى قلوبُهم ، والعلماءَ الاطباءُ ؛ والعالِمُ الناقصُ لا يحسن المعالجة [١١٦] ، والعالِمُ الكاملُ لا يعالجُ كلَّ مريضٍ ، بل يعالجُ من يرجو فيه قبولَ المعالجةِ والصلاح ؛ وإذا كانت العلةُ مزمنةً أو عقيماً لا تقبلُ العلاجَ ، فحذاقةُ الطبيب فيه ان يقول هـذا لا يقبل العلاج ، فلا تشتغل فيه بمداواته لان فيه تضييع العمر [١١٧] .

ب – الاتعاظ قبل الوعظ : والثاني : مما تدعُ وهو أن تحذَر من ان تكون واعظاً ومذكراً ، لأن فيه آفات كثيرة ؛ الا ان تعملَ بما تقولُ اولاً ، ثم تعظُ بـه الناس . فتفكرْ فيما قيل لعيسى عليه السلام « يا ابنَ مريم عِظْ نفسَك ، فان اتعظتَ فعِظِ الناسَ ، والا فاستحيِ ربَّكَ » ...

ج – اعتزال العظماء ورفض عطائهم : والثالث : ممـا تدعُ ان لا تخالط الأمراء والسلاطين ولا تراهم ، لان رؤيتهم ومجالستهم ومخالطتهم آفـة عظيمة ؛ ولو ابتليت بها دعْ عنكَ مدحَهم وثناءَهم ، لان الله تعالى يغضبُ اذا مُدِحَ الفاسق والظالم . ومن دعا لطولِ بقائهم ، فقد احبَّ ان يُعصى الله في أرضه [١١٨] .

والرابعُ : مما تدعُ ان لا تقبلَ شيئاً من عطاء الأمراء وهداياهم ، وإن علمت أنها من الحلالِ ، لان الطمعَ منهم يفسدُ الدينَ ؛ لانـه يتولدُ منه المداهنة

١١٦ – ١١٧ – اي : المرضى بمنزلة الجاهلين ، والعلماء بمنزلة الاطباء ؛ وكما ان الطبيب لا يجد فائدة من معالجة علة مزمنة ، كذلك المناظر لا ينبغي له ان يناظر من ليس مكاناً للاصلاح .

١١٨ – يريد : ان مدح العصاة المنغمسين في الدنيا هو بمثابة حث لهم على ما هم فيه ، فكأن المدح والثناء تأييد للمعصية وتحبيب بالتبذل والفجور .

ومراعاةُ جانبهم ، والموافقة في ظلمهم . وهذا كلُّهُ فسادٌ في الدين ، وأقل مضرّتِه انك اذا قبلتَ عطاياهم، وانتفعتَ من دنياهم أحببتهم، ومن أحب احداً يحب طولَ عمرهِ وبقائه بالضرورة ؛ وفي محبةِ بقاء الظالم ارادةٌ في الظلم على عباد الله تعالى ، وارادة خراب العالم .

د – عامل كما تود ان تُعامل : وأما الأربعة التي ينبغي لك ان تفعلّها :

فالاول : ان تجعلَ معاملتك مع الله تعالى بحيث لو عاملك بها عبدُك ترضى بها منه ، ولا يضيق خاطرك عليه ، ولا تغضب ؛ والذي لا ترضى لنفسك من عبدِك المجازيّ ، فلا ترضى ايضاً لله تعالى وهو سيدُك الحقيقيُّ ؛

والثاني : كل ما عملتَ بالناس اجعله كما ترضى لنفسك منهم ، لانه لا يكمل ايمانُ عبد حتى يُحبّ لسائر الناس ما يحبُّ لنفسه ؛

والثالث : اذا قرأت العلمَ او طالعتَه ، ينبغي ان يكونَ علمُك يصلح قلبك ، ويزكي نفسك ؛ كما لو علمت ان عمرك ما يبقى غير اسبوع ، فبالضرورة لا تشتغلُ فيها بعلم الفقهِ والأخلاقِ والأصول والكلام وأمثالها، لأنك تعلم ان هذه العلوم لا تغنيك ؛ بل تشتغلُ بمراقبة القلب ، ومعرفة صفات النفس ، والإعراضِ عن علائق الدنيا . وتزكي نفسك عن الأخلاق الذميمة ، وتشتغل بمحبة الله تعالى وعبادته ، والاتصاف بالأوصاف الحسنة ؛ ولا يمرُّ على عبد يومٌ وليلة الا ويمكن ان يكونَ موتُه فيه ...

والرابع : ان لا تجمع من الدنيا اكثر من كفاية سنةٍ ..

أيها الولد ! اني كتبتُ في هذا الفصلِ ملتمساتِك، فينبغي لك ان تعمل بها، ولا تنساني فيه من ان تذكرني في صالح دُعائك ...

البَابُ الثَالِث

الفَلسَفة العَربيَّة في المغرب وَالأندلس

من الشرق إلى الغرب

بلغت الفلسفة العربية اوج نشاطها – على ما مر بنا – في عهد ابن سينا ؛ فهو الذي لمّ اشتاتها ، واستوفى ابحاثها ، ونظم مادتها ؛ وعلى يده بلغت ، في الشرق الاسلامي ، مداها الاوسع ، ومستواها الاعلى .

لكن طريقها الى هذا المرتقى لم يكن سهلاً ممهداً ، بل قد اعترضها فيه كثير من العراقيل ، هي من قبيل الاختلاف في الاجتهاد ، والمنافسة في الرأي ، والمباينة في فهم العقيدة . ذلك ان الكلام ما فتر يوماً عن مناجزة الفلسفة ، ولا الفلسفة توانت عن التصدي للكلام ، فكانت الحرب بين اهل الكلام وارباب الفلسفة سجالاً ، سلاحها التراشق بالتهم ، والتطاعن بالرأي والحجة .

حتى اذا بلغ الكلام اشدّه ، استنصر ساسة الترك ، فاذا بالسلاجقة ينشئون المدارس ، ويختارون كبار العلماء لتحقيق النصر للمذهب الاشعري . واتفق نبوغ الغزالي في هذا العهد ، فتجسمت فيه هذه الحركة ، وبلغت اوجها على يده . وقد تجلى لنا في البحث الذي عقدناه حول الغزالي كيف تم له ان صدّع اركان الفلسفة بحججه الدامغة ، وكيف انزلها عن عرش الفكر بقوة منطقه وشدة عارضته .

على ان الفلسفة ، اذ منيت بهذه النكسة ، لم تسر في طريق الاحتضار ، بل تلمست طرقاً جديدة قادتها الى موطن آخر من مواطن الفكر العربي ، سنح لها فيه ان تنتعش وتزدهر ، وتؤتي ثماراً يانعة .

هـذا الموطن الجديد الذي نبت فيه الفكر العربي ، بعد ان ذوى في الشرق الاسلامي ، هو الغرب الاسلامي ، اي الاندلس وبلاد المغرب .

الموطن الجديد

تمَّ للعرب فتح الاندلس في مطلع العقد الثاني من القرن الثامن (بدأ سنة ٧١١)، على يد القائد المغربي طارق بن زياد، ووالي الامويين على المغرب موسى بن نصير، وذلك في عهد الخليفة الاموي الوليد بن عبد الملك ؛ وبقيت الاندلس ولاية تابعة للخلافة الاموية في الشام الى آخر عهد هذه الخلافة .

واذ نجح العباسيون واحلافهم من آل البيت في قهـر الامويين ، وانتزاع الخلافة منهم ، عملوا على ابادة السلالة الاموية . الا ان اميراً منهم هو عبد الرحمن ابن معاوية ، احد احفاد هشام بن عبد الملك ، نجا من يدهم الى القاهرة ؛ واذ لم يلقَ فيهـا الامان على نفسه ، واصل سيره الى شمالي افريقيا موطن اخواله ، ومكث هنالك متخفياً يرتقب الحوادث .

وكانت الاندلس آنذاك في حالة ارتباك شديد : بين ان تبقى على ولائهـا للامويين، او ان تخضع للامر الواقع، وتعلن الولاء للعباسيين . فوجد عبد الرحمن الفرصة سانحة للعمل، فبثّ رجاله، وعلى رأسهم مولى له داهية اسمه بدر، فنشروا له الدعوة ، وألفوا بين العرب والمغربيين بعد طول النزاع ، وذلك بحكم انه عربي النجار مغربي الدم . فدخل الاندلس دخول الفاتحين ، وانشأ فيهـا وفي المغرب الاقصى دولة أموية مستقلة . وقد استطاعت هـذه الدولة الناشئة ان تحافظ على كيانها المستقل ، وان تبني حضارة جديدة ، بلغت اوجها الباكر في عهـد عبد الرحمن الثالث الملقب بالناصر ، ثامن امرائها ، وذلك في الشطر الأول من القرن العاشر . وفي آخر العقد الثالث منـه (٩٢٩) استكمل الناصر وضعها السياسي بان جعلها **خلافة مستقلة** ، ونصب نفسه خليفة عليها . ثم انصرف الى العمل على العناية بمرافق العمران ،وشؤون العلم والأدب، حتى ضاهت عاصمته قرطبة كبريات مدن العالم ، ونافست بغدادَ عاصمة العباسيين . واستمرّت خلافـة الأمويين في

الأندلس زاهية زاهرة بقوة الاستمرار ، الى ان استأثر بالحكم الحاجب المنصور في اواخر القرن العاشر . واخذت من ثم في الانحلال ، فتجزأت دويلاتٍ عرف امراؤها **بملوك الطوائف** : نظير بني عبّاد في اشبيلية، وبني ذي النون في طليطلة، وبني هود في سرقسطة ، وبني الزيري في غرناطة .

وكان هذا الانقسام سبباً في وقوع الحروب بين هؤلاء الامراء، مما شجع ملوك اسبانيا في الشمال على القيام بمحاولات يائسة لاخراج العرب من الاندلس، اخطرها ما وقع في اواسط القرن الحادي عشر على يد الفونسو السادس ملك ليون وقشتالة . فخف الى مساعدتهم يوسف بن تاشفين مؤسس دولة المرابطين الناشئة في المغرب الاقصى . لكنه اذ دفع عن ملوك الطوائف خطر الاعاجم، أخضعهم لسلطانه، وألحق الاندلس بدولته . وفي عهد هذه الدولة نشأ فيلسوف العرب الاول في الاندلس ابو بكر بن الصائغ المعروف بابن باجّه (١١٣٨) .

ولم يطل امر المرابطين بعد ظهور الموحدين بقيادة محمد بن تومرت ، اذ ألـّب « سميُّ النبي » انصاره على اساسٍ ديني محافظ ، ووجه حملاته على المرابطين « المتهاونين » . وخلفه في هذا النضال مساعده الاكبر عبد المؤمن بن علي ، فاستولى على مرّاكش قاعدة المرابطين ، وبسط نفوذه على الاندلس . وفي عهد ابي يوسف يعقوب بن عبد المؤمن ، وابي يعقوب يوسف المنصور ، بلغت دولة الموحدين اوجها ، ووصلت الفلسفة الى ذروة ازدهارها ، وظهر من الفلاسفة ابو بكر بن طفيل (١١٨٥) ، وابو الوليد بن رشد (١١٩٨) . ثم انهار حكم الموحدين، وعادت البلاد الى نحو ما كانت عليه من الانقسام قبل حكم المرابطين . وفي هذه الاثناء تم اتحاد المملكتين الاسبانيتين في الشمال بزواج فردناند العاشر ملك الاراغون من ايزابيلاّ ملكة قشتالة، مما سهل لفردناند ازالة تلك الدويلات تباعاً بعد حروب طاحنة . وكانت آخرها دولة بني نصر في غرناطة ، وكان آخر ملوكها ابو عبد الله ؛ غادر غرناطة الى الساحل الافريقي في السنة التي قدّر فيها لكولومبس ان يكتشف العالم الجديد ١٤٩٢ . وفي اوائل عهد الامارات المستقلة لمع آخر فيلسوف عربي، واعظم مفكر اجتماعي في العصور الوسطى: عبد الرحمن ابن خلدون (١٤٠٦) .

نزوح الفكر غرباً

لئن كانت الحركة الفلسفية قد ذوت بعد ابن سينا ، وكادت تلاقي حتفها على يد الغزالي ، فانها لم تعدم مكاناً آخر تطلب فيه الحياة ، وتعمل على النمو والانتشار . والفكر ذو حيوية مرنة ، لا تخنقه المقاومة ، ولا ترديه الخصومة ؛ بل انه يستكين تحت الضغط زمناً ما، يعمل في اثنائه على تلمس التربة الصالحة ، وانتهاز الفرصة السانحة . لذلك ، ولسبب هام آخر سنأتي على ذكره فوراً ، رأينا الحركة الفلسفية المضطهدة في الشرق ، تنزح غرباً الى الموطن الجديد الذي اقامه العرب لانفسهم ، في بلاد المغرب والجزيرة الاسبانية بعد اجتياحهما . اما السبب الهام الآخر في نزوح الفكر غرباً فله حكاية ذات اربعة فصول نوجزها في ما يلي :

الرحلة في طلب العلم . – فقد كان المغاربة يستوحون الشرق في الكثير من شؤونهم ؛ لذلك كانت انظار طالبي العلم منهم تتجه نحو الشرق ، يحرصون على اقتناء مؤلفات المشارقة ، ويتوقون الى التوجه نحو الشرق لاداء فريضة الحج ، ولزيارة موطن الدعوة الاول، ومشاهدة آثار اعلامها. ولم يرغب طلاب التحصيل العالي ، في الرحلة الى الشرق لزيارة حواضر العلم الكبرى ، والتردد الى مكتباتها الحافلة فحسب ، بل للتخرج في معاهدها ايضاً ، والجلوس في حلقات علمائها ، وابتياع الكتب القيمة من اسواقها ودور ورّاقيها ؛ ثم الرجوع بهذه الذخائر المعنوية والمادية الى الموطن ، رجوع العلماء المجاهدين المنتصرين ، واحراز المكانة المرموقة في اوساطهم الروحية والفكرية والادبية . مثال ذلك رحلة ابي الحكم الكرماني (١٠٩٢) الى حران، وتحصيل الطب والفلك على علمائها، ورجوعه الى المغرب بمجموع رسائل اخوان الصفاء ؛ ويشهد عليه حرص شعراء المغرب على تقليد حملة لواء الشعر في الشرق في اساليبهم ، وفي معانيهم ، بل وفي اسمائهم والقابهم ، حتى عرف ابن هانئ الاندلسي بمتنبىء الغرب ، وابن خفاجه ببحتري الغرب .

العمل على مشرقة الغرب . – ويتجلى هذا الاتجاه في المحاولة اليائسة التي قام

بها عبد الرحمن الثالث الملقب بالناصر (٩٦١) لتحويل انظار المغربيين عن الشرق اجمالاً ، بل وعن اقطاره المقدسة ، الى قرطبة ؛ وما اقامه فيها من المباني ومعالم العمران . فقـد حاول الناصر ان يحقق هذه الفكرة عن طريق الاستغناء عن الشرق ، وذلك بتقليد اهم ما فيه من مظاهر العمران ، وبنقل ما يمكن نقله الى الغرب الاسلامي ، واقامة مـا يتحداه به من القصور الفخمة والمساجد الرحبة المزخرفة ، حتى لا تبقى للشرق ميزة في ذلك على الغرب . ثم ارسل رسله لاقناع الكثيرين من جلة العلماء بالتحول الى الغرب . ولما كانت المنافسة بين ارباب العلم الواحد والفن الواحد توغر الصدور ، وجد بعضهم في هذه الدعوة مسوغاً للانسحاب من المعركة ، فلبوهـا مغتبطين . نذكر منهم زرياب الفنان الشهير الذي بعث في بلاط الناصر روحاً جديداً في الشعر والغناء ، بـل وفي العادات والازياء ؛ وأبا علي القالي ، العالم اللغوي المحقق الذي كان نواةً لحركة علمية لغوية نشطت في بلاط الناصر ، وانتشرت منه الى سائر حواضر الاندلس واقطار المغرب . ولئن كان غرض الناصر ان يقطع صلة الغرب الاسلامي بالشرق ، فان الذي انتهى اليه هو ان الغرب زاد معرفـة بالشرق ، وازداد تعلقاً بادبه وبعلومه . على ان الغرب الاسلامي لم يكن الى هـذا الحين ، قد استجاب الى الفكر الفلسفي ، فكانت نهضته بالاكثر ادبية لغوية وعلمية صناعية .

استيراد التراث الشرقي . – استأنف هذا النشاط العمراني بعد الناصر ابنه الحكم الثاني (٩٧٦) ، لكن عنايته كانت موجهة بالاخص نحو الكتب . فقد كان الحكم من هواة الكتب ، لا يسمع بما هو ذو قيمة منها الا يرسل في طلبه ، ويبذل في احتيازه بسخاء . وقـد كان له في الشرق عملاء يبتاعون له الكتب العلمية والادبية على انواعها ، ويرسلونها اليه . نمثل على مدى حرصه هـذا ، وشغفه بالسبق الى احتياز الكتب القيمة النادرة ، بما يروى عنه من انه بذل لأبي الفرج مالاً كثيراً حتى ابتاع منـه النسخة الثانية من كتابه « الاغاني » ، وكان المؤلف قد قدم الاولى لمولاه سيف الدولة الحمداني . وعلى ذلك فقد بذل في سبيل اقتناء الكتب ثروة طائلة . اما ما اشتملت عليه مكتبته الفريدة ، فقد اوصله المؤرخون الى اربع مئة الف مجلد . وذكروا ان عدد الفهارس التي اشتملت على اسماء هـذه الكتب بلغ اربعة واربعين فهرساً ، في كل منها عشرون ورقة . وليس معنى هذا

ان الحكم كان تاجر كتب ، او هاوياً لها فحسب ، بل قد كان في طليعة علماء العصر ، ولعله اعلم خلفاء الاندلس؛ فقد عني بنسخ الكثير من الكتب النادرة ، وكان يكثر من المطالعة في هذه الكتب ، وربما اثبت على هوامشها ما بدا له من ذيول وتعليقات . واذا جاز لنا ان نقارن الحكم ببعض اعلام المشارقة ، فربما كان اقرب الى المأمون باعتبارات عديدة ، اهمها انه عمل على تعبيد الطريق للنهضة العلمية بحشد المواد اللازمة لها . على ان الفارق بينها في هذا الصدد ، هو ان حركة المأمون كانت حركة ترجمة ونسخ ، واما حركة الحكم فكانت حركة جمع وحشد .

دور اليهود في نزوح الفكر . — كان الفكر الديني اليهودي قد أخذ يتلقح بالفلسفة الاغريقية منذ القرن الاول ، كما مرّ معنا [1] ، وبالفلسفة حارب التعليم المسيحي وهو بعدُ تعليم بسيط . ولم يكن بد للتعليم المسيحي ، وهو يحارب على جبهتين : الدين اليهودي المتفلسف ، والفلسفة اليونانية الوثنية ، من ان يعمد الى الفلسفة ، يستعينها في تفسير عقائده وتأييد مواقفه . وقد رأينا في بحث الكلام ما جرى من هذا القبيل بين شيوخ المعتزلة وعلماء الاشعرية ، في بحث الاصول . ولا بد من ان نضيف ههنا : ان اليهود لم يكونوا بمعزل عن هذه الحركة . فقد كان علماء المسلمين يناقشون علماء النصارى وعلماء اليهود في كثير من المسائل « بالتي هي احسن » ، مما زاد في احتكاك الافكار وتماسّ الآراء . والذي يعنينا الآن هو ان هذه الحركة الفكرية بين الفرق الكلامية في الاسلام ، لم تلبث ان تسربت الى الاوساط اليهودية ، وانقسم حولها علماء اليهود على ذلك النحو ، الى محافظين يأخذون بنص التوراة ويتحرجون من التأويل ، ومتفلسفين يتوسعون في التأويل ، ويتمادون في استنباط الآراء . ان هذه الحركة لم تلبث ان انساحت غرباً في ركاب الادب والعلم ومنازع الفكر ، وأثارت في الاوساط اليهودية في الاندلس نظير ما اثارته في العراق . واخذت ، من ثم ، تعود خطاها الى بعض الاوساط الاسلامية المحافظة ، عن طريق المناقشة « بالتي هي احسن » .

---

١ — راجع مدرسة الاسكندرية ، ص ٨٣ — ٨٤ .

طابع الحركة الفكرية

كانت مادة الحركة الفكرية في الشرق والغرب واحـــدة ، فكانت حركة الكلام محافظة ، وحركة الفلسفة توفيقية . وكان بين المتكلمين والفلاسفة مشادّات عنيفة ، وبين ارباب ذاك وانصار هذه خصومة شديدة . وليس معنى هذا ان الحركة الفكرية في المغرب والاندلس جرت في نظير المناهـــج الشرقية تماماً ، بل قد تميزت بطابع خاص تبعاً لأوضاعها وظروفها الخاصة . ولما كانت هـــذه الميزات توضح لنا الجو الذي عمل فيـــه فلاسفة العرب في المغرب والاندلس ، وتفسر لنا الكثير من مواقفهم وطرق تعبيرهم ، رأينا ان نضم الى هـــذا التمهيد التاريخي كلمة في مميزات الحركة الفكرية في الشطر الغربي من الامبراطوريـــة العربية ، نذكر فيها :

سيطرة الكلام المحافظ . – ان الحركة الكلامية في المغرب والاندلس، لم تؤدّ الى نظير ما أدت اليه في الشرق من تعدد الفرق ، وتباين وجهات النظر ، وتكاثر البدع ؛ وذلك لان الشطر الغربي كان ، في الأعم الاغلب ، على المذاهب المحافظة نظير الظاهري والمالكي ، فعمد أربابه – وقد رأوا ما أدت اليه حرية البحث في شؤون العقائد من زعزعة الايمان وتكاثر البدع – الى الحـــد من كل نشاط جرى في هـــذا الاتجاه . ولقد كان للفقهاء قوة شعبية عظيمة سيطرت على الحكام ، ووجهت سياسة الدولة ؛ وشواهد ذلك عديدة لاسيما في عهد المرابطين والموحدين. والى ذلك أشار ابن طفيل في مقدمة قصته حي بن يقظان ، حيث قال :

« ... والغرض الثاني ... هو ان تبتغي التعريف بهذا الامر على طريقة اهل النظر. وهذا ... شيء يحتمل ان يوضع في الكتب وتتصرف به العبارات، لكنه اعدم من الكبريت الاحمر ، ولا سيما في هـــذا الصقع الذي نحن فيه ، لأنه من الغرابة في حدٍّ لا يظفر باليسير منه الا الفرد بعد الفرد ؛ ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس به الا رمزاً، فان الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه او حذرت منه » .

قلة التورط الفلسفي . – ان السبب في اكثر ما تورط فيه فلاسفة الشرق انهم اطلعوا مباشرة على الكتب اليونانية بصيغتها المترجمة ، وتأثروا بهـا كما اصابوها. وجاء المتكلمون المحافظون فنقدوها، وبيّنوا الكثير من « أضاليلها » ، وهاجموا أربابها ورموهم بزيف ايمانهم وانحراف آرائهم ، مما وصلت مؤلفات الفلاسفة الى الغرب الا وقد فقدت حدتها بالشروح التوفيقية ، وصقلتها الردود القوية والتوجيهات المحافظة، مما عمل على الحد من مبلغ تأثيرها ومدى انتشارها. فآراء ارسطو ، مثلاً ، وصلت الى الغرب في الصيغة الملطفة التي افرغهـا فيها ابن سينا ، والشروح التي عقب بهـا عليها ، مراعياً الوجهة الدينية ، ووصلت معها ردود الغزالي ، فكسرت من حدتهـا ، وخضدت من شوكتها ، حتى عادت ضعيفة الاثر .

ايثار الانكماش والدراية . – وهي ظاهرة اتصفت بهـا الحركة الفلسفية في الشطر الغربي . فقد كان الحديث في الشؤون الفلسفية محصوراً في مجالس خاصة ، متداولاً بين افراد معدودين . ولم تكن مثل هذه الآراء مما يُجاهر به في المجالس الجامعة، فضلاً عن المجتمعات العامة . ولم يكن ذلك ضناً بإيمان الجمهور من ان يتهافت وينحل فحسب ، بـل خوفاً من اثارة العوام ، وصوناً للمكانة الرفيعة ، وحرصاً على الحياة بالذات . وهوذا ابن باجه – اول فلاسفة العرب في الاندلس – قد مات مسموماً ؛ وليس مستبعداً ان يكون اشتهار اشتغاله بالفلسفة هو الذي اورده حتفه على هـذه الصورة . وهذا ابن رشد ، وقد شغل مناصب القضاء الرفيعة ، يثور عليه جمهور الفقهاء ، ويطلب محاكمته ، ويدينه بالاعـدام صلباً ، لولا رفق الخليفة المنصور به، والاكتفاء بنفيه واحراق مؤلفاته ومكتبته الجامعة. ويشهد على ذلك ايضاً تهيب ابن رشد ، اذ سأله الخليفة ، عند اجتماعه الاول به ، عن رأي ارسطو في نشأة الكون ، وكيف انه لم يجرؤ على الحديث في الموضوع ، الا بعد ان اخذ الخليفة نفسه باطرافه .

ومن هـذا القبيل ما تعمده الفلاسفة من دراية في منهج مباحثهم ، فهذا ابن طفيل يؤثر في بسط مباحثه الاسلوب القصصي والتعبير الرمزي ، من اجل ان يتفادى غضبة المحافظين ، هـذا في حين كان فلاسفة العرب في الشرق يتحدثون في شؤون الفكر جهاراً ، ويكتبون باسلوب واضح صريح ، ويدافعون ويهاجمون

غير هيابين ولا وجلين . وكان من ذلك ان انكفأت الفلسفة في نطاق محـــدود، وانكمشت في مجال ضيق .

بروز الاثر الصوفي . – كانت ارض الاندلس والمغرب تربة صالحة للتصوف . فقد نما فيها وازدهر ، وكثر اتباعـه واتسع تأثيره . ويكفي دلالة على ذلك ان يكون ابن عربي ، وهو اكبر اقطابه ، من ابناء هذا الموطن .

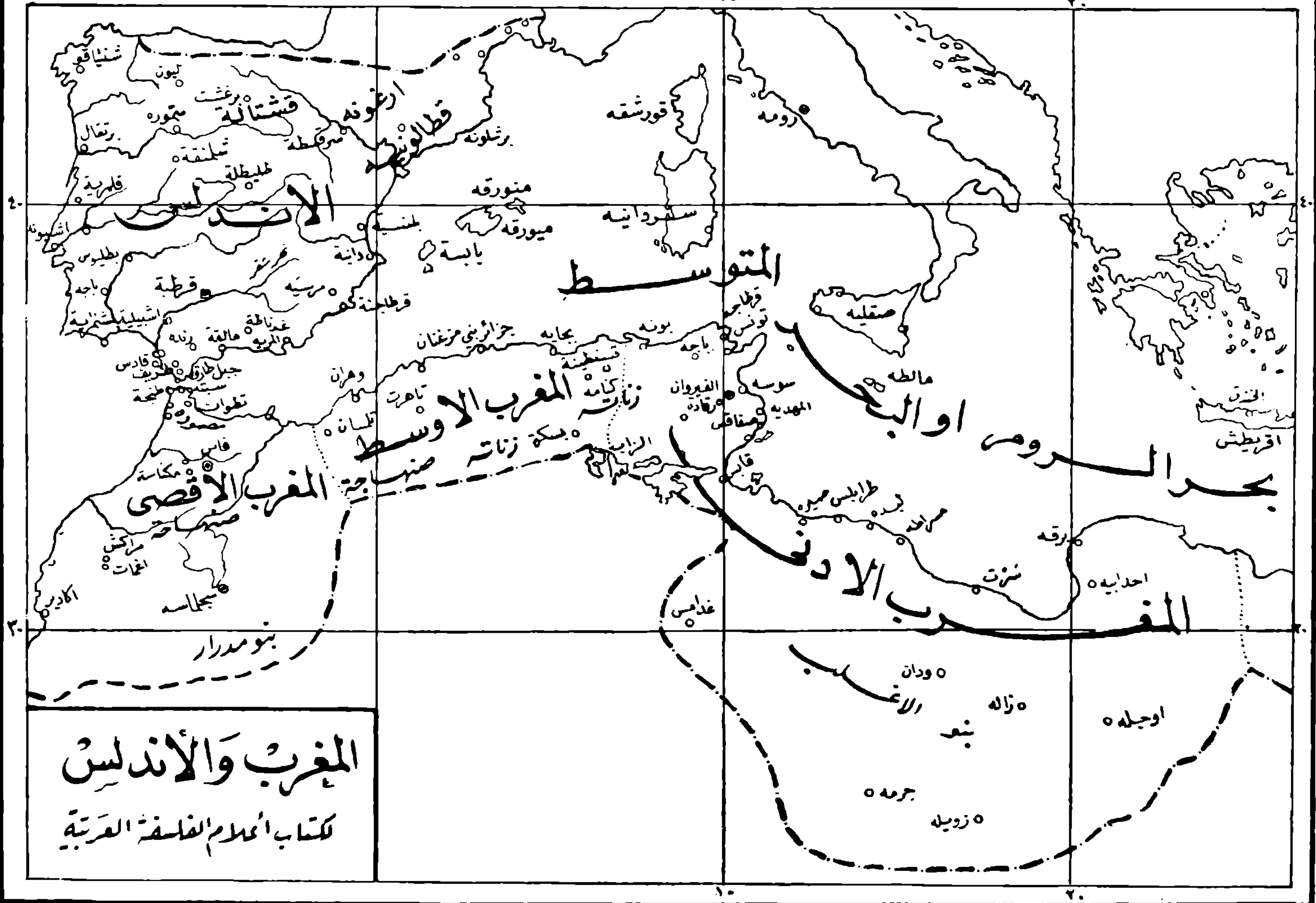
ولقد كان التفاعل ما بين الفكر الفلسفي والعاطفة الصوفية اشد في الغرب منه في الشرق . نعم ، ان بعض رسائل ابن سينا لم تخلُ من أثر صوفي ، ولكنها قليلة ومقتضبة ؛ وكذلك تأثيره في الكلام ، فانه لم يكن عميقاً ؛ فالغزالي الذي آثر طريق التصوف على الفرق الاخرى في السعي وراء الحق ، لم يتمثل منـــه الا العاطفة الروحية العامة .

امــا في الشطر الغربي ، فقد تفاعل التصوف والفلسفة تفاعلاً قوياً ، ترك لنا ظاهرتين متقابلتين : احداهما سلبية بدت في فلسفة ابن باجّه ، والثانية ايجابيـة تجلت في فلسفة ابن طفيل. فقد ترك لنا ابن باجّه رسالة عنوانها «تدبير المتوحد» نزع فيهـــا منزعاً معاكساً للتصوف ، مقاوماً له ؛ اذ قرر **ضرورة العيش في المجتمع** ، لا سيا في الاوساط العلمية ، تيسيراً للنمو الفكري ؛ لكنه نصح مـــع ذلك **بالتوحد**، اي باعتماد نهج فكري مستقل . وتتلخص دعوته في انه على المرء المتكمل ان يعاشر الناس من اجل خير مـــا عندهم، وينفرد عنهم بتدبير خاص يسوس به نفسه ، وينسجم مع منهج تفكيره . وانمــا كان ذلك على سبيل الردة في وجه الموجة الصوفية التي غمرت البلاد ، وطغت فيها على الفكر .

وبخلافه ابن طفيل ، فقد تأثر بالتصوف تأثراً ايجابياً ، فاعتبر **المعرفـــة الصوفية ارقى المعارف** واجدرها بالايصال الى الحق اليقين ؛ وحمل على زملائـه الفلاسفة في الشرق والغرب ، واخذ عليهم انهم لم يتجاوزوا المعرفـة العقلية الى الذوق الصوفي ، وبالتالي لم يدركوا الحق ادراكاً تاماً . فالمعرفـة عنده حسية ، فعقلية ، فذوقية ؛ وهذه الاخيرة هي الكفيلة ببلوغ الحق اليقين . وهــذا بطل حكايته « حي بن يقظان » يدرك الحق وكامل الحق – بعد المعرفة الحسية والنظر

العقلي – بالحدس الباطني والذوق الصوفي ، بل يجعل الفناء والمشاهدة من حالات التجلي في القمة ، وهو بالذات ما يذهب اليه المتصوفون .

هكذا تسرب الفكر الفلسفي الى المغرب والاندلس ، وبهذه الميزات تميز عما عرف به في الشرق . وسيتضح لنا ذلك كلـــه ، بصورة اجلى ، من تضاعيف الابحاث التي سنعقدها في الفصول التالية حول ابن باجّه وابن طفيل وابن رشد .


المغرب والأندلس
لكتاب أعلام الفلسفة العربية
بحر الروم او البحر المتوسط
الاندلس
المغرب الاقصى
المغرب الاوسط
المغرب الادنى
قشتالة
قطالونيه
ارغونه
قورشقه
سردانيه
منورقه
ميورقه
يابسة
رومه
صقليه
مالطه
اقريطش
قرطبة
مرسيه
دانية
بلنسية
برشلونه
طليطلة
قلمرية
برتغال
ليون
ممورة
باجه
غرناطة
مالقة
المريه
اشبيلية
قادس
جبل طارق
سبتة
طنجة
تطوان
فاس
مكناسة
مراكش
اغمات
سجلماسه
بنو مدرار
وهران
تاهرت
تلمسان
بجايه
بونه
قسنطينة
كتامة
زناتة
صنهاجة
باجه
تونس
قرطاجنة
القيروان
رقادة
سوسه
المهدية
صفاقس
طرابلس
برقه
سرت
احدابيه
غدامس
ودان
زاله
اوجله
جرمه
زويله
الاغالبة
١٠
٢٠
٤٠
٣٠

الفصل الأول

ابن باجه

(١١٠٠ ؟ – ١١٣٨)

موجز سيرته

ولد ابن باجّه [١] بمدينة سرقسطة من أعمال الاندلس في اواخر القرن الحادي عشر . وتلقى فيها معظم علوم العصر : الطب ، والفلسفة ، وما دار في فلكها من الرياضيات ، والهيئة ، والموسيقى . وكان ان هاجم الفونس الاول مدينة سرقسطة ، فهجرها ابن باجه فيمن هجرها من المسلمين [٢] . ثم نراه بمدينة اشبيلية عام ١١١٨ ، وفي غرناطة من بعد . ويمم شمالي افريقيا ، ووفد على بلاط المرابطين بـ « فاس » ، فعمل مستتراً بصناعة الطب في ظلّ العرش . غير أن اشتغاله بالفلسفة لم يخفَ على المحافظين والفقهاء ، فطعنوا في ايمانه ، ورموه بالكبائر ، واضطهدوه . فاضطر الى كسب عيشه بفنون الحيل ، وتلهى بنظم الشعر الغزلي ، واشتغل بملاذ الدنيا عن إكمال مباحثه الفلسفية ، فيما يزعمون .

١ – هو ابو بكر محمد بن يحيى الملقب بابن الصائغ او بابن باجه (بتشديد الجيم) . ذكروا انه كان ثاقب الذهن ، ورووا له طائفة من الشعر الغزلي والحكمي .

٢ – جاء ان ابا بكر بن ابراهيم ، حفيد يوسف بن تاشفين ، وعامل المرابطين على سرقسطة كان قد استوزره .

وكان ، الى هذا ، يشعر في انفراده الفكري انه في الارض غريب ، لا يأنس بصديقٍ ولا يطمئن الى مجتمع ؛ وكثيراً ما اشتهت الموتَ نفسه . ثم إن الذي لقيه من طعن الفقهاء وحزازات المحافظين لم يكن بأشد مما لقي من زملائه في الطب ، فغضوا منه ، ونعوا عليه جهله . وقيل إن احدهم دسّ له السمّ ، في بلاط المرابطين، فوافته منيته عام ١١٣٨ .

لابن باجه رسائل في المنطق ، والفلسفة ، والرياضيات ، والطب ، والطبيعة ، والنفس ، بلغت نحواً من ثلاثين ، لم ينشر منها الا رسائل معدودة بينها **رسالة الوداع** و **رسالة تدبير المتوحد** . وكان من جراء هذا الانقراض ، ان تغيب فكره عن منال الدارسين، وتعذر التمادي في استقصاء فكره. فمعوّلنا في اقتطاف آرائه على أقوال عارضة لابن طفيل في مستهل « قصة حي بن يقظان » يعترف فيها بفضله ، ويبيّن مآخذه عليه ؛ واستطرادات لابن رشد مبثوثة في مؤلفاته - ولا سيما كتاب النفس - تلم بطرفٍ من جوانب فلسفته ؛ وأخبار رجح فيها المؤرخون انه « لا يستطيع التخلص من الفلسفة ولا يستطيع إتقانها » . وهكذا جاءت آراؤه شتاتاً معقداً ، ونظامه الفلسفي أشلاء متفرقة .

سوى انهم اجمعوا على الاعتراف بكبير فضله ، لكونه اول الواقفين في المغرب والاندلس على فلسفة المشارقة ؛ فقد ألمّ بها ، وشرح قضاياها ، وألّف في موضوعاتها الرئيسة ، وحاول تعميمها ، فعبّد الطريق لمن جاء بعده . بل إنه علل الفلسفة الاسكندرانية تعليلاً جديداً، وانتهى الى مباحث في النفس والعقل قبسها عنه ابن رشد .

ولقد عرضنا في ما يلي لـ « رسالة الوداع » فوصفنا مضمونها ، ولـ « رسالة تدبير المتوحد » فبسطنا موجز محتواها ، ثم انتقلنا من هذا القسم الوصفي الى تحليل آرائه في النفس ، والعقل ، وغاية الانسان القصوى .

خلاصة آثاره

رسالة الوداع . – كتب ابن باجّه هذه الرسالة وهو مزمع على الرحيل في سفرٍ بعيد ، وتوجه بها الى أحد أصدقائه يطلعه على الآراء الحكيمة ، ليحتفظ بها إن تعذر التقاؤهما . وهو يتحدث في هذا الوداع الفلسفي عن غاية الوجود الانساني في تجاوز حدود الفردية ، والاتحاد بالنفس الكونية ، ومشاركة العقل الفعال ، والاتصال بالله . وعنده ان هذه الظاهرة الكونية الشاملة انما هي في خروج الفرد من ذاتيته الى النفس الكونية الشاملة ، التي تتجمع فيهـا النفوس الجزئية جمعاء . على ان الاتصال لا يكون إلا بالعلم والفلسفة ، فهما يُسعفان على معرفة الذات والطبيعة ، واكتمال العقل ، والتهيؤ لإدراك العقل المجرد الفعّال.

كان الغزالي يدعو الى العزلة ، ويرى في الخـلوة والنسك سبيلاً الى صحوة الذهن ، والاطلال على الشؤون الغيبية الالهية ؛ فتنكّب ابن باجه عن هـذه الاعتبارات ، وبيّن أغاليط الغزالي ، واعتبر دعوته الى التصوف والعُزلة خداعاً للناس وتضليلاً ، لأن العالم العلوي لا ينفتح للمتصوف المتنسك الواهم ، وانما يُطل عليه العقل الباحث عن كمال ذاته . وقد قدمنا انه دفع الفكر في الشطر الغربي في مجرى معاكس للتصوف. أما ما أورده في هذه الرسالة ، بصدد النفس والمعرفة والنظر الفلسفي ، فيشوبه الكثير من الابهام ، ولا يعدو ان يكون بذوراً .

رسالة تدبير المتوحد . – يبسط ابن باجّه في هذه الرسالة ضرباً من التصوف الجديد هو **التصوف الاجتماعي** . ويبـدو لأول وهلة ان في التعبير شيئاً من التناقض ، اذ كيف يكون التصوف اجتماعياً وهو قائم على العزلة والانفراد ؟ ! ولكن سرعان ما يزول اللبس عندما يتضح ما يقرره صاحبنا من ان العلم الانساني انما يتحصّل بمزاولة البحث في قلب المجتمع ، شريطة ان يعيش طالب المعرفة متتبعاً اساليب الفضيلة ، مقبلاً بكليته على الخير ، مجانباً المفاسد ، فلا يعوقه عائق عن الاستبحار والتأمل ، ولا يُقصى عن العقل الفعّال . ومبدأ تحصيل المعرفة في المجتمع لا ينحصر – بحسب رأيه – في الفرد ، وانما ينطبق ايضاً على جماعة

بشرية عُنيت بالشؤون العقلية ، ويُسمّى افرادها المتوحدين ، ومن شأنهم انهم يستدرجون الى غاياتهم السامية ابناء المجتمع ، فيكوّنون مدينة في قلب المدينة ، ويرئسهم فيلسوف ، فتتكون منهم دولة المعرفة التي هي افضل الدول ، والتي يتمكن اهلها من ادراك المعقول الحقيقي . وتقع الرسالة في ثمانية فصول نوجزها بما يلي :

الفصل الاول :

يحدد ابن باجه في مستهل هذا الفصل لفظة تدبير فيقول : هو « مجموعة من الاعمال ترمي الى مقصد معلوم تبعاً لخطة مرسومة » ، على نحو ما هو التدبير السياسي او الحربي ؛ أما المقصد فهو بلوغ الحكومة الكاملة ، واما الاعمال فعرض لها في الفصول التالية . ومن علامات الحكومة الكاملة انها خالية من القضاة لان علاقات اهلها قائمة على المحبة ، خالية من الاطباء لان اهلها لا يتناولون من الغذاء غير ما يلائمهم . واذا وُجد المتوحدون في مجتمع غير كامل : كالارستقراطية ، والاوليغارشية ، والديمقراطية ، والموناركية ، فليتدبروا أمرهم كأنهم يعيشون في حكومة كاملة ، ينشئون مدينة في المدينة ، وان عدّهم الناس غُرباء .

الفصلان الثاني والثالث :

وفي الفصل الثاني كلام له على الاعمال وانواعها : فان صح ان بين النبات والحيوان والانسان روابط مشتركة ، فلا مرية بان اعمال الانسان وحدها ناشئة عن الارادة المطلقة ، وعن الرأي والاعتقاد ؛ وإن كان من اعمال الانسان ما هو غريزي بهيمي ، فعلى المتوحد ان يُخضع هذه الاعمال الغريزية للعقل والارادة ، فتنقاد النفس الحيوانية للنفس العاقلة ؛ والا بات الحيوان افضل من الانسان الذي يقوم باعمالٍ تنافي طبيعته الحقة .

ثم يضيف ان الاعمال الانسانية وحدها ترمي الى مقصدٍ معين ، مقودة بارادة معينة ، وليس ذلك للجماد ولا للنبات او الحيوان . وعليه فالنهايات والعلل لا تُعيَّن ولا تُحدّ إلا بالاعمال الانسانية .

ويتناول في الفصل الثالث الاعراض العقلية والروحانية ، قائلاً بان ارقاها انما

هو ابعدها عن المادة ، وهي : الاجسام الفلكية ، والعقل العام ، والعقل الهيولاني ؛ ثم تجيء الذاكرة والخيال على حد أوسط ، بين المعقولات الهيولانية والاعراض المادية المحضة .

الفصلان الرابع والخامس :

وفيهما تقسيم الاعمال الانسانية بحسب غاياتها وانواعها ، فاذا هي : اعمال بهيمية تستهدف التمتع بالجسمانيات والحياة المادية ، وما هي غاية بذاتها ؛ واعمال انسانية متعلقة بالاعراض الروحانية ، وفيها اغراض عامة كالشجاعة ، اذا استخدمت باعتدال سميت فضائل ، وفيها اغراض خاصة كالعلوم وسائر النشاطات العقلية ؛ ومن شأن هذه الاعمال الروحانية انها تعطي الانسان وجوداً حقيقياً ، وتعينه على بلوغ كمال ذاته وسعادته ، ولذا عُدّت غاية بذاتها . ولكنه يتعين على المرء ألا يتغافل عن وجوده الجسماني ، لان إهماله الجسد منافٍ لطبيعته [٣] ، ولأن اكتمال المعرفة العقلية مستمر مدى الحياة ، وكلما طال العمر دنا العقل الى تمامه ، وتيسر وصوله الى المجردات . وهكذا يكون الانسان باعماله الجسمانية مخلوقاً انسانياً ، وبالروحانية مخلوقاً ارفع يسعى الى الفضيلة ، ويصير باعماله العقلية مخلوقاً إلهياً سامياً ؛ وبذا تتم للمتوحد صفاته ليصبح ابن الجمهورية الكاملة .

الفصلان السادس والسابع :

وعليه يجعل الاعمال الفردية على انواع : عامية وشهوية مقرها الحواس ، وهي مشتركة بين الانسان والبهيمة ؛ وفكرية تأملية ترمي الى الفضائل ؛ وعقلية بحتة تأتي بواسطة العقل الفعّال ، كالنبوة والاحلام الصادقة . والنوعان الاخيران من الاعراض مختصان بالانسان . فيستدل منه ان الاعمال العقلية وحدها هي الغاية ، وعلى المتوحّد ان يتصل بأهل العلم ليبلغ هذه الغاية وتكتمل نفسه « ويضيء لمن حوله كالنور » . وإن هو لم يختلط بعامة الناس الا من أجل الضرورات ، فلا ندحة له عن اعطاء ما في نفسه من سر المعرفة العلوية ، بعد ان يكمّل نفسه بالدين والعلم ، فيزداد بذلك عدد المتوحدين .

---

٣ — لا يجيز ابن باجه للانسان إهمال جسده الا في حالتي الدفاع عن الوطن ، والنضال عن الدين ، وهو في ذلك على مذهب ارسطو .

الفصل الثامن :

يبيّن ابن باجّه في هذا الفصل الاخير غاية المتوحد في الاعراض العقلية ، **بحيث** يكتمل العقل المكتسب ؛ وبالعقل المكتسب يتوصل الانسان الى تفهم ذاته الحقة كموجود عقلي ؛ وينزع ، دون سائر الكائنات الارضية ، الى العقل الفعّال .

معالم تفكيره

حقيقة المتوحد . – يتساءل الباحث في هذه الصوفية الاجتماعية هل غرض ابن باجه منها ان يكون قائداً سياسيّاً ، ام انه استهدف اصلاحاً اجتماعيّاً معيناً ، غرضه بناء مجتمع أفضل عن طريق فكرة المتوحدين . ولعله استوحى شخصية المتوحد من حياة افلاطون ، كما أخرجها مرقم الفارابي .

ومهما يكن ، فان المتوحد الذي رسم ينتمي الى مجتمع غير المجتمع الذي عاش فيه ؛ لا يريد مدينةً سماوية كالتي أرادها القديس اوغسطينوس او اخوان الصفا ، وانما هي مدينة أرضية يعيش أهلها تبعاً للنواميس التي وضعها العقل المطلق . ومن شأن هؤلاء المواطنين انهم يجاوزون وجودهم الجسماني البحت الى وجود عقلي ينصهر فيه الفرد في المجموع ، ويكبت المتوحدون كل ثورة في نفوسهم على الشرائع ، وكل تمرد ؛ وينصاعون بالاختيار والارادة لناموس الحياة الشامل ، ليبلغ المتوحدون معاً نهاية المطاف بالحياة العقلية . فالحياة العقلية أشبه بشجرة تبسق وتورف وتكتنف المجتمع المثالي الآتي . فينجم عنه ان المتوحد ليس فرداً ، وانما هو مدينة كاملة ، تضمّ طبقةً من اهل الارستقراطية الفكرية ، تتميز عن العامة بخصائص أبرزها ان افرادها ساعون ابداً الى تحقيق الكمال في ذواتهم ؛ وهذا الكمال المتوخى يتم بالعمل الارادي الداخلي الفردي ، المنبثق من مشيئة الفرد المتأمل . ولئن كانت الموجودات النباتية تلاقي كمالها في تحقيق الضرورات الطبيعية ، وكانت الغريزة كمال النفس الحيوانية ، فان كمال النفس الانسانية لا يتم الا بوجود غاية ، وهذه الغاية لا تبلغ الا بالعمل العقلي .

صلة المتوحد بالمجتمع . – كان ابن باجه من أول الذين حملوا على المذهب

الصوفي القائل بأن الزهد سبيل الامان واليقين . فهو يرى ان المتوحد لا ينفصل عن المجتمع وأهله ، شريطة ان يفيد منهم ويستدرجهم الى بلوغ غايته . بل هو أرسطيُّ النزعـة ، يعتبر ان الانسان اجتماعي بالطبع ؛ ويرى الى ذلك ان الانسان خيّر بالطبع ، وعليه فالمجتمع خيّر ايضاً . ويتعين على المتوحد ان يترفع عن غايات عيشه الجسمانية ، وان يسمو فوق أنانيته ، فيجدّ في طلب رفاقٍ له ، يسعون بسعيه الى انتشال المجتمع ، حتى يُضحي وجود الانسان الواقعي هو ما ينبغي ان يكون ، فيتّحد وجوده والخير ، ويصبح واقع الحياة كمالاً . وقوله هذا يُعدُّ بمثابة استمرار لمبدإ اخوان الصفا ، وللمذهب التفاؤلي الذي اعتمدته الفلسفة في الاسلام . وجاء في كتاب النفس لابن رشد ان هذا السعي نحو السعادة العقلية كان من أهم الشواغل الفكرية التي عُني بها ابن باجه .

نظرية المعرفة . – يرى ابن باجه ان المعرفة على اربع درجات: فهي **تحصيل** بالمخيلة التي تدرك صور الموجودات ؛ **فتسليم** بالحقائق المحسوسة ؛ ثم **تمييز** لمعاني المحسوسات؛ واخيراً **تعقل** لماهياتها المجردة. وهكذا تتدرج المعرفة من المحسوسات الى الشعور الداخلي ، فالى الاعراض الروحانية في ادراك الذات ، ثم المعرفـة العقلية المستعينة بالعقل الفعال .

غير ان هذا العقل الفعّال الشامل لا يُبْلَغ ولا تكتنفه معرفة الانسان بكليته ، وانمـا يكون **كمال المتوحد** بالسعي إليه[4] . وبهذا السعي يضحي المتوحد عقلاً مكتسباً وكائناً إلهياً ، يلتفت الى ذاته المنفصلة عن عالم المادة ، وتتم له الراحة الكبرى – تلك الراحة التي هدف إليها ابن باجه وسائر الفلاسفة في الاسلام .

وإذاً فالعقل الانساني بمثابة قوةٍ متهيئة لبلوغ المعقولات؛ انه موجود بالقوة، ولا يكون له وجودٌ ذاتي مستقل بالفعل إلا بمقدار تحرّكه الى معرفـة العقل الفعال الشامل والاتصال به . وهو من هذا القبيل أشبه بالاجسام الشفافة : إذ ان الجسم الشفاف لونٌ بالقوة ، فاذا سرى فيه اللون اصبح لوناً بالفعل . وما هذه القوى المتخيلة غير ألوانٍ بالقوة ، لا يكون لها وجودٌ بالفعل إلا بِهِبَةٍ يُغدقها العقل الفعّال عليها .

٤ – يشبه ان يكون قد تأثر ههنا خطى افلاطون .

ثم يضيف ان البشر متفاوتون فيا بينهم في التعقل ؛ وأن **العقل بالملكة** فردي نسبي متصل بالمادة ، وانما هو في الناس وفي الاشياء المعقولة معاً ، وعليه فهو فانٍ ؛ وان **العقل الفعال** مشترك بين الناس ، غير متصلٍ بمادة ؛ وعليه فهو إلهي لا يقبل الفساد .

ولكن هل يستطيع الانسان الوصول الى هذا العقل الفعال الالهي الشامل ؟

نظرية الوصول . – مرّ بنا ان المعرفة تتمّ على تدرُّجٍ ، وان العقل بالملكة يصبح عقلاً مكتسباً متاركاً للمحسوسات ، مدركاً للمجردات . فهل يكون في مُكنة هذا العقل المكتسب ان يضم الى معرفته كنه العقل الفعال ؟ لقد أنكر الفارابي امكانية الوصول إليه ، وذهب الاسكندر الافروديسي الى ان كمال العقل المكتسب يكون **بالسعي** والمحاولة ، وان الوصول محال . اما ابن باجه فيرى ان الاتصال أمرٌ ممكن ، وانه **امكانية انسانية** تتحقق بواسطة نعمة لدنية ، غير ان الذين ينعمون بتحقيقها قلة في الناس . حتى اذا أُوتي المتوحد الفطرة ، وتلقى النور اللدني ، وعى ذاته ، واشترك بالكل ، وأشرقت عليه لمحة من لمحات الحقيقة الابدية الشاملة ، واتحد العالم الاصغر الذي هو المتوحد بالعالم الاكبر وحقائقه المجردة .

التصوف الاجتماعي . – وليس على طالب الحق ان يُعرض عن الدنيا، فان سبل المعرفة اذا توافرت للمتوحدين، وعاشوا في اعتدال، تمكنوا من بناء مدينتهم الفاضلة أينما كانوا وحيثما أرادوا ، لانهم يشاركون الناس في فضائلهم ، ويختلطون بهم من أجل خير ما عندهم، وهو بلوغ المعرفة بالتأمل الفكري، والنظر الفلسفي؛ إذ إن الفلسفة تعبر عن الحقائق تعبيراً صريحاً وافياً ، يفقهه اهل التهيؤ العقلي ، بينما يعتمد الشرع في التعبير عنها اساليب الاستعارة والمجاز ، ليقربها من افهام الجماهير .

وغنيٌّ عن البيان ان هذا الوضع الصوفي العقلي ، لم يكتب الا لمن اكتملت معرفته ، وغدت اعماله **اختيارية** ترمي الى غاية معينة . عندئذٍ يُتاح للمتوحدين ان ينعموا بمحاسن الحياة الاجتماعية، وان يبتنوا دولة في قلب الدولة ، قائمةً على المعرفة والمحبة والحقّ ؛ وبذلك تتحقق السعادة في المجتمع « المتوحد » .

نصـوص مختـارة

من خلاصة رسالة تدبير المتوحد *

السيرة المثلى

تدبير المتوحد .

أ – معنى التدبير : ان هـــذا اللفظَ يدل ، في اكبر معانيه ، على مجموعةٍ من الاعمال ترمي الى مقصدٍ معلومٍ ، فلا يمكن ان يُستدَلَّ بها على عملٍ مفردٍ ، إنما على جملة اعمالٍ تُنجَز على وتيرة واحدة ، بناء على خطة مرسومة ، للوصول الى غرضٍ معلوم [٥] : كالتدبير السياسي ، والتدبير الحربي . ويقال في هــذا المعنى : ان اللهَ يدبرُ الكونَ لان تدبيره – جلَّ وعلا – على زعم العامــة ، يشبه تدبيرَ الحكومات ، وان كان هذا التدبير في رأي الحكماء ليس مشبهاً الا في اللفظ دون المعنى ، لان تنظيم جملة من الاعمال على خطة معلومة ، والتفكير فيها قبل انجازها ، هو من خواص البشر [٦] .

....

* يعد زميلنا الدكتور ماجد فخري بعض رسائل ابن باجه للطبع بينها رسالة تدبير المتوحد ؛ على ان النص التالي مستخرج من الخلاصة المنشورة في « تاريخ فلاسفة الاسلام » لمحمد لطفي جمعه .

٥ – في اكبر معانيه ، اي : في أعمها وأوسعها ؛ يفسر المقصود بالتدبير انه ليس عملاً مفرداً من اعمال الناس ، بل سلسلة اعمال موجهة نحو غرض معين بقصد تحقيقه .

٦ – يميز بين التدبير الانساني والتدبير الالهي للكون بان الاول هو تنسيق جملة من الاعمال بعد إعمال الفكر وتقليب الرأي من اجل اتمـام القصد على وجهه الافضل ، ولا يفتقر التدبير الالهي الى هذا الجهد ؛ فليس الشبه بينهما الا بالاسم .

ب - مزايا الحكومة الكاملة : ينبغي ان يكون تدبيرُ المتوحـد على مثال تدبير الحكومة الكاملة ... ومن علامات الحكومة الكاملة : ان لا يكون بهـا اطباءُ او قضاة [٧] ؛ فان اهل المدينة الكاملة ليسوا في حاجـة الى المداواة ، لانهم لا يتناولون من الغِذاء الا ما يوافقهم ؛ وبذا تختفي الامراض الصادرة عن الغذاء . امـا الادواءُ الخارجةُ عن الانسان - اي التي تصيبه بدون تفريط او افراط منه - فانها تزول بذاتها[٨]. اما الاستغناء عن القضاة فلأن العلاقات بين ابناء البلد يكون اساسها المحبةَ ، فلا يقع الخلاف بين الاصدقاء . ثم ان الحكومة الكاملة كفيلةٌ بان يبلغَ الفردُ فيها ارقى مـا يكون بلوغُ الفرد اليه من مراتب الكمال ، لان الكل يفكرون باعدلِ وسائلِ التفكير ، وينظرون الى الامور أدقَّ نظر ، ويطيع كل فرد ما تأمر به القوانين ؛ لان الفرد يكونُ عالماً بما يجوز ومـا لا يجوز . كذلك تخلص الاعمال من الخطأ والهذر والختل ، فتصفو الطباع وتكرم الاخلاق ، بحيث لا تكون بالناس حاجة الى طِب النفوس [٩] ، وهو مـا لا غنى للجمهوريات الناقصة عنه .

ج - المراد بالمتوحد : المتوحد قد يكون فرداً او جماعة [١٠] - ما لم تتبع الامة باسرهـا خطتَهم وطريقَهم [١١] - لانهم يكونون متميزين عن البقية بالسعي الى الكمال؛ وهؤلاء هم الذين يُطلِقُ عليهم المتصوفون اسمَ الغرباء ، لانهم بما فُطروا عليه من الفضائل ومـا اكتسبوه من الحكمة غرباء في اوطانهم ، يشذ عنهم الأهل

٧ - يشبه تدبير المتوحد بنظام الحكومة الكاملة ، فكما ان هذه تستغني عن الاطباء لتقيد الناس بشروط الصحة ، وعن القضاة لقيام كل فرد بواجبه وحصوله على حقه ، كذلك التدبير الصحيح ينبغي ان يجعل الفرد معافى عادلاً .

٨ - الادواء : مفردها داء ؛ يقول : ان المضايقات التي تنتج عن مساوىء الغذاء ، افراطاً او تفريطاً ، لا تقع لأبناء الحكومة الكاملة ؛ واما ما يعرض عن الحوادث الطارئة ، مثل الجرح والكسر ، فهذا تتعهد الطبيعة بشفائه .

٩ - طب النفوس : معالجة الاخلاق الفاسدة بالاصلاح، وهذا لا حاجة اليه في المجتمع الكامل، لان الاخلاق تبقى ابداً على تهذيبها وصفاء فطرتها وكرم طباعها .

١٠ - يشير الى انه يقصد بالمتوحد ليس الفرد فحسب، بل والجماعة التي تقيدت بتدبير خاص، فغدت بهذا الاعتبار كأنها فرد .

١١ - اي : اذا كانت الامة باسرها تسير على مثل هـذا التدبير ، لم يعد من معنى لوصفها بالتوحد ، اذ ليس من سبيل الى مقارنتها بمجتمع ناقص .

وينأى عنهم الاصدقاء [١٢] . ثم انهم ينتقلون بفكرهم من الوسط الذي هم فيه الى الجمهورية الكاملة التي هي لهم بمثابة الوطن المستقر [١٣] .

اصناف الاعمال الانسانية .

ان بين الانسان والحيوان رابطة كالتي بين الحيوان والنبات والمعادن الجامدة. اما الاعمال البشرية المحضة ، والخاصة بالانسان دون سواه ، فهي الناشئة عن الارادة المطلقة ، اي عن ارادة صادرة عن التفكير ، لا عن غريزة ثابتة في البشر ثبوتها في الحيوان [١٤] . فلو ان رجلاً كسر حجراً لانه جُرح به فانه يعمل عملاً حيوانياً . اما من يكسر حجراً لئلا يُجرح به سواه ، فعمله هذا يعد عملاً انسانياً [١٥] . ومن يأكل خيار شنبر لينقّي بدنه ، بحيث لا يكون الطعم اللذيذ الذي يستوعبه الا عارضاً ، إنما يأتي عملاً انسانياً بغايته ، حيوانياً عرضاً [١٦] .

أ - الاعمال باعتبار دوافعها : العملُ الحيواني تدفعنا اليه الغريزة الثابتة في الروح الحيواني ، اما العمل الانساني فيدفعنا اليه الرأي او الاعتقاد ، بقطع النظر عما اذا كان الفكر مسبوقاً او غير مسبوقٍ ... بمؤثر غريزي [١٧] . واغلب اعمال

١٢ - يريد : ان الغرباء الحقيقيين ليسوا المتصوفين المنعزلين عن الناس باجسادهم ، بل هم المتوحدون الذين غايروا الناس بسيرتهم الفاضلة فغدوا كأنهم غرباء في مجتمعهم .

١٣ - يريد : انهم يعيشونّ فكرياً في جو مستقل فكأنهم في موطن آخر .

١٤ - يذكر ان بين اعمال الانسان وسائر المخلوقات ضرباً من المشاركة ، لكنه يشير الى ان الانسان يختص بنوع من الاعمال هي تلك الناشئة عن ارادة وتفكير لا عن مجرد الغريزة، ويسمي هذه اعمالا انسانية .

١٥ - يمثل على الفرق بين العمل الانساني والعمل الحيواني باقدام الانسان على كسر حجر عثرت به رجله ، فان هو فعل ذلك تشفياً فعمله حيواني ، وان هو فعله لئلا يعثر به سواه ، فقد أتى عملاً انسانياً ؛ والاول صادر عن غريزة حيوانية ، والثاني عن اعتبار انساني .

١٦ - يشير الى صنف ثالث من الاعمال هو انساني بالذات حيواني بالعرض ، وهو تناول طعام ما من اجل السلامة ان كان الى ذلك لذيذاً ، فقصد السلامة انساني واستيفاء اللذة حيواني، والسلامة هي الغرض ، واللذة عارضة .

١٧ - اي : انه لا يعتبر في العمل الانساني نوع الدافع ، فما دام صادراً عن رأي واعتقاد فهو انساني ، وان يكن هذا الرأي او الاعتقاد ذا صلة بدافع غريزي .

البشر داخلةٌ في نطاق الانواع الاربعة التي سبق الكلام عليها، مركبةٌ من عناصر حيوانية واخرى انسانية . ويندر ان تكون اعمال الانسان حيوانية على الاطلاق، انما يغلبُ ان تكون انسانية ، وهذا ما ينبغي للمتوحد . ومن لا يعمل الا متأثراً بالفكر والعدلِ – بدون اكتراثٍ للروح الحيواني – فعمله جدير بان يسمى عملاً إلهيّاً لا انسانياً [18] . وهو موضع عنايتنا في هذه الرسالة . وينبغي لمن يرمي الى هذا المقصد ان يسْموَ بفضائله ، بحيث اذا عزمت النفس العاقلة على انجاز شيء ، انقاد اليها الروحُ الحيوانيُ دونَ ان يخالفها ، ما دام الفكرُ يريد ذلك . وبذلك يصل الروحُ الحيواني ذا'ته الى فضائل الخلق [19] ... لهـذا ينبغي للمتوحد ان يتميز بالفضائل .

هذه هي القاعدة الاولى لتدبير المتوحد ، لانه ان لم يتميّز في تلك الصفات ، وكانت النفسُ الحيوانية تضع له عقباتٍ في وقت العمل ، تكون هـذه ناقصةً وبدون غاية ... وفي الواقع انـه من طبيعة النفس الحيوانية ان تطيع النفس العاقلة – ماعدا حالَ الرجلِ الذي ليس في حاله الطبيعية ، كما هي حالُ الرجل ذي الطباع المتقلبة غير الثابتة، او الرجل الذي ينقادُ للغضب [20] . وهذا الرجل الذي تفوز لديه النفسُ الحيوانية على النفس العاقلة بحيث ينقاد الى شهواته، والذي يحاربُ فكرَهُ ويخالفُه، هذا – وان كان انساناً – فهو يتبع الطبقة الحيوانية، ولا يعرفُ طريقَ الهدى من الضلال . اقول : ان الحيوان افضلُ منه ، لان الحيوان يطيعُ طبيعتَه الذاتية [21] . وفي الواقـع يمكننا ان ندعوَ حيواناً بالمعنى المطلق ذاك الذي يملـك الفكرَ الانساني الذي يمكّنه من ان يُحسن الفعلَ ، وهو مع ذلك لا يُحسنُ ؛ لانـه حينئذ لا يكون انساناً ، والحيوان ارقى منه ،

---

١٨ – يريد : ان اكثر اعمال الناس انسانية في غايتها ، حيوانية في العرض . اما الاعمال التي تصدر عن الفكر المجرد فلا هي حيوانية ولا انسانية ، بل الهية .

١٩ – يشير الى ان هـذه الرتبة العليا بالعمل انما تُبلغ لدى انقياد الروح الحيواني للنفس الانساني جملة .

٢٠ – يريد : ان النفس الحيوانية ، في العادة ، تنقاد الى النفس الانسانية ، الا متى كان صاحبها شاذاً في طباعه ، او خارجاً عن طوره لسبب عارض .

٢١ – يجعل الانسان المنقاد لشهواته ، بغلبة غرائزه على تفكيره ، في طبقة الحيوان : بل يؤثر الحيوان عليه ، لان الحيوان انما يعمل بطبعه .

بل هو حيوان على الاطلاق ؛ لانه مع وقوفه بذكائه على المعلومات ، وتمييزِ الخير من الشر ، تراه يتبع طبيعة الحيوان .

ان سقوط الجماد يتمُّ بالطبيعة ؛ والصعود يتم بمجهودٍ . ولا شك ان هـذه الأعمال تتم للضرورة ، ولا يوجد للجماد حريةُ قصدٍ . ولا يمكننا ان نمتنعَ عنها ، لان الحركة في مثل هـذا العمل لا تأتي منا . كذلك العملُ الحيواني في النفس الغذائي ، والمعيدِ القوى ، والمزيد ، يتم بدون قصدٍ ، اي انـه يتم بالطبيعة . وحيث انه يصدرُ عنا ، ففي قوتنا ان نقف ذاتنا وان نمتنعَ عنه . امـا العمل الانساني فهو يصدر على الدوام عن قوتنا ، وبقصدٍ منها ؛ ولذا ففي قوتنا ان نمتنع عندما نريد[٢٢] . وينتجُ من هذا ان النهايات او العللَ النهائية لا تعيَّن ولا تحدَّد الا بالاعمال الانسانية .

ب - الاعمال باعتبار غاياتها :

١ . اعمالٌ غايتها **الشكل الجسماني** : توجد اعمالٌ ليس لها غاية سوى الشكل البدني : كالشربِ والاكل واللبس والسكن ؛ وهذه الاعمال لا غاية لها الا التمتع المادي ، وغايتها اتمامُ الشكل الجسماني ، ولا ينبغي اهمالها[٢٣] ؛

٢ . اعمالٌ غايتها **الشكل الروحاني الخاص** : وهي تختلف باختلاف طبيعة الاشياء التي تقصد اليها نبلاً وخسةً[٢٤] :

- ما غايته لذة الحس الباطن : كغرور بعض الناس بلبس الملابس الجميلة في الظاهر ؛
- ما غايته لذة الخيال : كأن يتسلح الانسان في غير وقت الحرب ؛

....

٢٢ - يشير الى ثلاثة انواع من الحركة تتم في حياة الانسان : اولها من قبيل حركة الجماد كالسقوط، ولا قدرة للانسان عليها ؛ والثانية من قبيل الحيوان كالغذاء والنمو، وبقدرة الانسان التسلط عليها ؛ وكل منهما يتم بحكم الطبيعة ؛ والثالثة ارادية محضة تابعة لاختيار الانسان ، وهذه وحدها تصلح مقياساً للانسان .

٢٣ - يوجب العناية بأمور الجسد خلافاً لمذهب المتصوفة ، على ان لا يُقدَّم ذلك على سائر الاغراض الانسانية .

٢٤ - هذا الصنف الثاني من الاعمال انساني بغرضه ، وفيه ارضاء لبعض الميول الغريزية من وجوه تختلف نبلاً وخسةً ، على النحو التابع .

– ما غايته لذة التسلية : كاجتماع الاحباب ، والالعاب ، والترفه في السكن ، والبلاغة والشعر ؛

– ما غايته لذة التكمل العقلي : كأن يدرس الرجل علماً لذاته ، ليكمل عقله ، لا ليعود عليه بنفع مادي ؛

كل هذه الاعمال ينبغي ان تتم لذاتها ، وان لا تكون لها غاية اخرى ، سوى تكميل الشكل الروحاني للانسان .

٣ . اعمال غايتها **الشكل الروحاني العام** : وهي اكمل اعمال الرجل ؛ والاعراض المقصودة هنا هي متوسطة بين الاعمال السابقة التي هي ممتزجة بالجسمانية والروحانية المطلقة ؛ وهي الغاية النهائية لمن يبحث عن السعادة ، او غاية المتوحد الكبرى [٢٥] .

ج – الاعمال باعتبار تأثيرها : ان الاغراض على ثلاثة اقسام : اغراض متعلقة إما بالاعراض الجسمانية ، واما بالاعراض الروحانية الخاصة ، واما بالاعراض الروحانية العامة. اما الاعمال الجسمانية المحضة ، التي يشترك فيها الانسان والحيوان ، فلا محل لها هنا ؛ واما الروحانية العامة ، فهي تحرك الانسان الى الصفات الخلقية والعقلية ؛ واما الصفات العقلية فتكون في الاعراض الروحانية الانسانية قسماً خاصاً ليس له بالصفات الاخرى علاقة . فان الاعمال العقلية والعلوم في حقيقتها كلها كمالات مطلقة تعطي للانسان الوجود الحقيقي التام [٢٦]. اما العرض الروحاني الفردي فيعطي وجوداً محدود الزمن .

ان مَنْ يقتصرُ على الاعراض الجسمانية يضعُ نفسه في صفوفِ الحيوان ، كذلك يكون اهمال الوجود الجسماني ضد الطبيعة ، وهذا لا يباح الا في بعض الظروف المستثناة ، حيث يكون احتقار الحياة فرضاً على الانسان – مثل

٢٥ – والصنف الثالث والاخير يصفه بأنه روحاني عام ، اي : يهدف الى الغرض الانسا[ني] المجرد ، ويرمي الى تحقيق الخير من حيث هو خير ، ويجعله هدف المتوحد الاقصى .

٢٦ – يقسم الاعراض الروحانية الى خاصة غايتها تهذيب ميول الانسان وتغليب الخير فيه على الشر ، والى عامة ترفع الانسان الى مصاف الملائكة ، وتتجلى فيه الاغراض الانسانية المطلقة التي هي الحقائق بكاملها . ويشير الى ان العرض الثاني هو الحافز للعرض الاول .

وجوب مـوت الانسان في سبيل الدفاع عن الوطن او الدين [٢٧] . ولا يمكن لاي رجلٍ ماديّ ان يصل الى السعادة ؛ انما لا يصل الرجل الى السعادة الا اذا كان روحانياً محضاً والهياً حقيقةً .

المنهج المثالي .

أ – الانسان السامي : ان الرجل الروحاني ينبغي له ان يعمل اعمالاً جسمانية للضرورة ، لا لذاتها ؛ امـا الاعمال الروحانية فيعملها لذاتها [٢٨] . كذلك ينبغي للفيلسوف ان يعمل اعمالاً روحانية كثيرة بدون ان يكون فعلها لذاتها . امـا المعقولة فهو يعملها لذاتها ؛ فلا يتناول من الاعمال الجسمانية الا ما كان اداةً في مدّ اجله . ولن يقدّم الشيء الجسماني مطلقاً على الروحاني . ولا يأخذ من ارفـع درجات الروحاني الا مـا كان ضرورياً للمعقول . ثم يتعلق في النهاية بالمعقول المطلق ، لانه بواسطة الجسماني يكون مخلوقاً انسانياً ؛ وبالروحاني يكون مخلوقاً ارفع ، وبالمعقول يصير مخلوقاً سامياً الهياً [٢٩] .

ب – مزايا الإنسان السامي : الفيلسوفُ هـو بطبيعة الحال انسانٌ سامٍ الهي ، على شرط ان يختار من كل نوعٍ من الاعمال ما كان ارفعها ، وان يختلط باهـل كل طبقةٍ من الناس لاجل اسمى مـا في كل واحدٍ منهم من الصفات ، وان يمتاز عنهم جميعاً بارفع الاعمال واكثرهـا مجداً [٣٠] . فاذا وصل الى الغرض النهائي – اي عندما يفقه العقول البسيطة في كل معانيها ، والمواد المنفصلة – يصيرُ واحداً

٢٧ – يعتبر الاقتصار على العرض الجسماني من شأن الحيوان، ويجعل من سار على ذلك بمنزلة الحيوان، لكنه لا يبرر كبت الطبيعة الحيوانية الا في ظروف خاصة جداً يقتضيها العرض الروحي العام من مثل التضحية في سبيل الوطن او الدين .

٢٨ – يفرق بين الاعمال التي يقوم بها الانسان من جسمانية وروحانية بأن تكون الاولى لضرورة البقاء ؛ لا على انها غاية بذاتها ، وان تكون الثانية مقصودة بالذات ، لما فيها من خير ذاتي .

٢٩ – يوجب على الفيلسوف – وهو عنده المتوحد – ان يهدف دائماً الى الحـق المعقول المطلق ، لان الانسان بالمادي حيوان ، وبالروحاني انسان فاضل ، وبالعقلي الهي – او متوحد .

٣٠ – هذا ما يعنيه بالتصوف الاجتماعي : ان ينفرد المتوحـد عن جميع الناس بتدبيره الفكري ، وان يخالطهم من اجل افضل ما عندهم، فتكون مشاركته اياهم بالمزايا الخيّرة لا غير .

منها [٣١] ؛ ويمكن ان يسمّى موجوداً إلهيّاً . كل هذه هي صفات المتوحد – ابن الجمهورية الكاملة .

ج – اعمال الانسان السامي : الاعراض الروحانية الفردية على اربعـة انواعٍ : النوع الاول هو العامي، ومقره الحواس او الاحساس ؛ والنوع الثاني في الطبيعة او الشهوة ؛ والنـوع الثالث هو العرض الروحاني الذي ينشأ عن الفكر ، او العرض الذي يصدر من التأمـل او الدليل والايضاح ؛ والنوع الرابع يشمل الاعراض التي تولد بواسطة تأثير العقل الفعّال، بدون تعضيد الفكر او الدليل. وفي هذا النوع يدخل الوحي النبوي ، والاحلام الصادقة التي هي صادقة بالضرورة ، وليست صادقةً بالمصادفة [٣٢]. والنوعان الاولان مشتركان بين الانسان والحيوان، والنوعان الاخيران خاصان بالانسان ، وهمـا وسطٌ بين الاعراض الروحانية الفردية ، والاعراض المعقولة ، لانها ليسا اعراضاً فردية لاجـل الاجسام ، ولا اعراضاً روحانيةً فردية كالاعراض الحساسة ، وليسا خالصين عن المادة بالمرة ، حتى يصح وصفهما بالعموم كالاعراض المعقولة . ومن الممكن للمراقب ان يعرف من حدّة النظر الدرجة الروحانية التي وصل اليها الانسان .

التصوف الاجتماعي .

أ – سيرة المتوحد المثلى : لا ينبغي للمتوحد ان يعمل لأجل الأعراض الروحانية لذاتها ، لانها ليست نهايته ، وان كانت وسيلةً للوصول الى الغايـة القصوى . وينبغي له ان لا يخالط الذين لا يملكونَ الا تلك الاعراض الروحانية ، لانهم قد يتركون في نفسه آثاراً تعوقه عن الوصول الى السعادة الابدية [٣٣]. وهكذا المتوحد سيبقى غنيّاً عن الاختلاط بالناس، لان من واجبه ان لا يرتبط بالرجل المادي ،

---

٣١ – اي : عندما يستوعب الجواهر والحقائق المجردة عن المادة يصبح في نفسه كائناً عقلياً وحقيقة إلهية ؛ وعندها يكون متوحداً ، ويغدو مجتمع المتوحدين جمهورية كاملة .

٣٢ – الثالث من هذه الاعراض هو ما يتحصل من الحقائق بالاستقراء الفكري والدليـل البرهاني ؛ والرابع ما يفيضه العقل الفعال من غير جهد انساني ، وهو حقائق النبوة .

٣٣ – يذكر هنا لماذا ينبغي للمتوحد ان لا يخالط من لا يسمو فوق الاعراض الروحانية ، إذ يرى ان ذلك يعوقه عن تحقيق السعادة لنفسه .

ولا بالرجل الذي ليس له غايةٌ الا الروحاني المطلق ؛ وواجبه ان يرتبط باهل العلم . وحيث ان اهل العلم لا يوجدون في كل مكان ، فينبغي للمتوحد ان يبتعد عن الناس على قدر الامكان ، وان لا يمتزج بهم ، الا لاجل الضروريات[٣٤] . ينبغي له ان يبتعد عنهم لانهم ليسوا من جنسه فلا يختلط بهم ، ولا يسمع لقولهم ، لاجل ان لا يحتاج لتكذيب اكاذيبهم ؛ وان لا يقضي وقتــه في بغضهم والحكم عليهم ، وهم اعداء الله . والأفضل للمتوحد ان لا يقضي وقته في الحكم على الناس الذين يعيش بينهم ، انمـا يعطي نفسه لتعليمه الالهي ، وان يكمل نفسه وان يضيء لمن حوله كالنور ؛ وفي السر يعطي نفسه لتعلمِ علم الخالق ، كما لو كان ذلك امراً معيباً[٣٥] . وبذلك يكمّل نفسه في العلمِ وفي الدين الذي يرتضيه له ؛ وان يذهبَ الى الأماكن التي يوجـــدُ فيها العلماءُ ، فيرتبط بهم وبالمتقدمين في السن ، الممتازين بذكائهم وعلمهم وصدق حكمهم ، وبفضائلهم العقلية ، وان يتجنب الشبان القليلي الخبرة .

ب - مجتمع المتوحد الفاضل : ان مـــا نقوله هنا لا يناقض العلوم السياسية التي تقول بان مجانبــة الناس خطأ ، ولا العلوم الطبيعية التي تقول بان الإنسان مدنيٌّ بالطبع ، لأن هذين المبدأين صحيحان نظرياً ، حالَ تملك الرجال كمالاتهم الطبيعية . ولكن قد يحدث ان يكون الخير في الابتعاد عن المجتمع . فان اللحوم والنبيذ اغذية نافعة للانسان ، كما ان الأفيونَ والحنظل قاتلان ؛ ومع ذلك فانه يحدثُ ان هـــذين الأخيرين يكونان في بعض الاحايين نافعين ، والغذاء العاديُّ الطبيعي قد يحدثُ ان يكون قاتلاً . ولكن هذا نادرٌ ولا يحدثُ الا مصادفةً . وهـــذا ايضاً ينطبقُ على تدبير النفوس[٣٦] .

ج - غاية المتوحد القصوى : ان غاية المتوحد النهائية هي في الاعراض المعقولة ،

---

٣٤ - يظهر من قوله هذا ان مبرر الاختلاط بالناس عنده هو تعذر حصول المعرفة بغير مساعدتهم ، لذلك يبيح الاختلاط بأهل العلم وحدهم ، ويوصي بقيام المجتمع المتوحد في موطن من مواطن العلم .

٣٥ - يوصي ببحث الامور الالهية سراً بين الانسان ونفسه أو بينه وبين من شاكله ، ويستر ذلك عن سائر الناس كما لو كان امراً شائناً . وهو من قبيـل التقية ، بداعي التضييق الذي عاناه الفكر المتفلسف في الشطر الغربي .

٣٦ - اي : كما ان المادة الكريهة قد يعرض ان تكون نافعة ، والطعام النافع ان يكون مؤذياً ، كذلك عشرة الناس بالنسبة الى النفوس ، تجب احياناً ولا تجوز احياناً .

والاعمال التي تؤدي اليها كلها في حيز العقل . ولا يصل المتوحد الى تلك الأعراض الا بالتأمل والدرس . وهذه الأعراض لها في ذاتها تأكيد لوجودها [٣٧] ، وهي – بعبارة اخرى – افكار الأفكار، وارقاها العقلي المكتسب، الصادر عن العقل الفعال ، الذي بواسطته يتوصل الإنسان لأن يفهم ذاته كموجودٍ عقلي . والعقلُ الفعالُ لا ينقسم، اي لا يتجزأ. وحيث ان الأعراض الخاصة به جميعاً ليست فيه الا واحدةً، فعلم هذا العقل المنفصل كذلك واحد ، وان كانت اعراضه متعددة كتعدد الانواع . واذا كانت الاعراض التي تصدرُ عنه متعددةً ، فما ذلك الا لأنها تظهرُ في مواد مختلفة [٣٨] . وفي الواقع ان الأعراض الموجودة في بعض المواد هي في العقل الفعال عرض واحد ؛ وليس هناك ما يعوق العقل في الفعل عن عمل مجهودٍ لتقريب هذه الأعراض المنفصلة منه ، الى ان يصل الى الإدراك المعقول او العقل المكتسب . لأجل هذا كان الإنسان بروحه اقرب الموجودات للعقل الفعال[٣٩] . وليس هناك ما يعوق العقل المكتسب عن ان يعطي ما تعطيه العقول الاخرى ، لاجل انه يتأمل في ذاته ، وعند ذلك يصل الى الادراك المعقول الحقيقي . هذا هو ادراك العقل المنفصل ، اي العقل الفعال ، كما يدرك ذاته ، وهذا هو آخر الحركات .

٣٧ – يكرر هنا ان الحقائق انما تتحصل بالدرس، ولذلك ينبغي ان يكون المتوحد على صلة بأهل العلم ؛ وقوله انها تأكيد لوجودها يعني انها ثابتة بذاتها .

٣٨ – يشير الى ان الحق في الكون واحد ، والى ان العلم به واحد شامل ؛ اما ظاهرة التعدد فمردها الى المادة التي يتجلى فيها .

٣٩ – يشير الى امكان اتصال العقل الانساني المكتسب للعلوم بالعقل الفعال لقرب ما بينهما، ويجعل ذلك سبيل الوصول الى الحق الاكمل .

مطالعات للتوسع

ابن باجّه : رسالة الوداع .

ابن باجّه : رسالة تدبير المتوحد .

ابن طفيل : قصة حيّ بن يقظان (التمهيد) .

ابن رشد : كتاب النفس .

دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام (ابن باجه) .

محمد لطفي جمعه : تاريخ فلاسفة الاسلام (ابن باجه) .

ماجد فخري : رسائل ابن باجه الفلسفية .

(الابحاث ، السنة ١٧ عدد آذار ١٩٦٤)

الفصل الثاني

ابن طفيل

(١١١٠ ؟ - ١١٨٥)

حياته وابرز آثاره

لمحة من حياته . ـ اسمه محمد بن عبد الملك ، وكنيته ابو بكر ، ونسبته الى بني قيس من العرب الخلّص . ولد في بلدة صغيرة تدعى وادي آش ، في جوار مدينة غرناطة شمالاً في شرق . اما تاريخ ولادته فغير معروف على وجه التحقيق ، لكن القرائن التاريخية تجعلها في مطلع القرن الثاني عشر .

لم نقف على الكثير من تفاصيل نشأته ، اذ لم تفصّلها المصادر ، مما قد يدل على ان نشأته كانت نشأة علمية هادئة ؛ فجلُّ مـا يُذكَر انه اكب على التحصيل ، واخذ العلم عن حكماء عصره ، واحاط بعلوم العصر احاطة جيدة . اما ما ورد في احدها من انه درس على ابن باجه ، فقد نفاه هو بنفسه اذ قال في اثره الفريد « قصة حي بن يقظان » ، في عرض الكلام عن ابن باجه : « فهذا حال ما وصل الينا من علم هذا الرجل ، ونحن لم نلقَ شخصه » .

فابن طفيل ، والحالة هذه ، لم يكن مديناً في علمه وشهرته ومكانته لوجاهة عرفت بها اسرته ، ولا لصلة قامت بينه وبين احد علماء العصر ؛ وانما الغالب انه كان عصامياً : توفر على طلب العلم ، واعتمد في ذلك على جهده الشخصي ، واستخرج

جلّ علمه من الكتب ، حتى غـدا بين اعلام العصر المعدودين . وتدل المؤلفات القليلة التي خلفها على انه كان بطيئاً في عمله ، متقناً له ؛ وانـــه اجاد من العلوم الطب والفلسفة والفلك بنوع خاص .

وكان ابن طفيل ، الى ذلك كله ، اديباً موهوباً : قرض الشعر ، وافرغ فلسفة العصر في قصة خيالية عذبة ، تشهد له بسعة الخيال وقوة الاستنباط ، ومرونـة التعبير ، وحسن البيان .

واذ جمع ابن طفيل بين غزارة العلم ، وحسن البيان ، كان من الطبيعي ان تذيع شهرته، وتتجه نحوه الانظار . وعلى ذلك لا نلبث ان نراه في ديوان ولاية غرناطة كاتباً لحاكمها ؛ ثم في ديوان الامير ابي سعيد بن عبد المؤمن حاكم طنجة ؛ ففي بلاط ابي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن ، ثاني خلفاء الموحـدين في مراكش ، طبيباً ووزيراً . وكان ابو يعقوب هـذا ، نظير الرشيد والمأمون ، من محبي العلم والادب . وكان شغوفاً بالكتب ، حريصاً على جمعها ، مولعاً بقراءتها . فأفاد من وجود ابن طفيل قربه ، وافاد ابن طفيل من وجود كتب ابي يعقوب في متناول يده واتسع له الوقت ، فأقبل على التأليف والتدوين .

ومن مآثره الكبرى ، في عهده المتأخر ، انه قدّم ابن رشد ، وهو بعد شاب ناشىء ، الى سيده بوصفه اعلم مفكري العصر بفلسفة ارسطو ، واولاه بان يخلفه في عمله كطبيب؛ ثم اعانه في تأليف موسوعته الطبية الموسومة بـ «**الكليات**» .

وقـــد كان ابن طفيل من ارباب العلم القليلين الذين نالوا ما يستحقونه من الاكرام لدى مماتهم ، اذ اقام له سيده مأتماً مهيباً ، ومشى هو شخصياً في جنازته.

ابرز آثاره . ــ يبدو ان ابن طفيل لم يجلّ في الطب كما جلى في الفلك والفلسفة، اذ لم يترك لنا كتاباً ذا خطر في الموضوع ، الا مــا كان من معاونته لابن رشد في كتاب **الكليات** ... فغالبٌ على الظن ان مهمته الطبية في البلاط كانت محصورة في المعالجة ؛ وربما كانت له خبرة واسعة في هذا الباب ، لكن الهمة قعدت بـه عن تدوين ما اجتمع له .

واما في الفلك ، فقد قيل انه كان صاحب رأي خاص ، ومكانة لا تُدفع ،

حتى انه تحدّى نظام بطليموس، وهو معتمد العصر؛ فقد ذكر ابن رشد له « في تركيب الاجرام السماوية وحركاتها نظريات مفيدة » . وحكى عنه البطروجي، وهو من مشاهير هذا العلم في الاندلس، انه « وفق لنظام فلكي، ولمبادىء لتلك الحركات المختلفة ... غير المبادىء التي وضعها بطليموس ... وان نظامه يحقق حركات الاجرام بدون وقوع في الخطأ » . ويبدو ان ابن طفيل لم يدون رأيه هذا، فالبطروجي يصرح ان ابن طفيل وعد بذلك ولا يذكر انه فعل، انما يكتفي بامتداح علمه اذ يقول « ولا عجب فان علمه غنيّ عن الاطناب » .

على ان خير ما ترك لنا ابن طفيل قصته الفلسفية الشهيرة **حي بن يقظان**، اوجز فيها حكاية الفلسفة العربية من اولها الى زمنه، على اساس منهجها التوفيقي، وعرض في مقدمتها لما اخذه على اعلامها الأولين من هنات . وعليها معتمدنا في تحليل آرائه الفلسفية .

نقد الفلاسفة المتقدمين

من الطبيعي ان يمهد المؤلف، لكتاب يكتبه في موضوع ما، بالاشارة الى هفوات الذين سبقوه الى التأليف في مثل ذلك الموضوع، او الى تقصيرهم في معالجته. هذا ما فعله ارسطو مثلاً اذ اخذ في تهديم مذهب افلاطون المثالي، قبل وضع مذهبه في الصورة والهيولى؛ وهذا ما فعله ابن طفيل في كتابه الجامع : « قصة حي بن يقظان » . فقد عمد، قبل ان يدخل في حوادث حكايته، الى آراء الفلاسفة الذين تقدموه فنقدها، ليوجد مسوغاً لمؤلفه الجديد، ويشيد بما تميز به عن سائر المؤلفات السابقة. ونقطة ارتكازه في هذا النقد قائمة على ان المعرفة اتم ما تحصل عن طريق **الكشف والمشاهدة**، وذلك بتأثير النزعة الصوفية التي طغت على الغرب الاسلامي في عهده . ولما كان معتمد زملائه الفلاسفة على التحقيق العلمي والبحث النظري، فقد صح عنده ان احداً منهم لم يدرك الحقيقة على وجهها الأتم، هذا الى هنات اخرى وقعت لبعضهم هي من قبيل سوء المعتقد، او تعارض الآراء .

نقد ابن باجه . — فهو يأخذ على زميله ومواطنه ابن باجه انه لم يجاوز في

المعرفة النظرية بعيداً ، ولم يتهيأ له ان يباشر حقيقة الاشياء عن طريق الذوق والمشاهدة ، لانه كان عاكفاً على امور الدنيا ، منغمساً في لذاتها ؛ قال : « وهذه الرتبة التي اشار اليها ابو بكر ، يُنتهى اليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري؛ ولا شك انه بلغها ولم يتخطها » .

ويذكر ابن طفيل ان ابن باجه يشير الى المعرفة التي تتم بالذوق ، وانه يقول فيها «انها اجلُّ من ان تنسب الى الحياة الطبيعية، يهبها الله لمن يشاء من عباده»، ثم يعد بان يصفها ؛ لكنه لم يفعل . ويعلل ابن طفيل امتناع ابن باجه عن الوفاء بما وعد فيقول : «ويشبه أنْ منعه عن ذلك ما ذكره من ضيق الوقت، واشتغاله بالنزول الى وهران . رأى انـه إنْ وصف تلك الحال اضطره القول الى اشياء فيها قدح عليه في سيرته ، وتكذيب لما اثبته من الحث على الاستكثار من المال والجمع له ، وتصريف وجوه الحيل في اكتسابه »[1] . لكنه يفيه حقه من الاطراء بعد ذلك حيث يقول : « ولم يكن فيهم [في الفلاسفة المتقدمين] اثقب ذهناً ، ولا اصح نظراً، ولا اصدق رويَّة من ابي بكر بن الصائغ . غير انه شغلته الدنيا، حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه ، وبث خفايا حكمته » .

نقد ابن سينا . — ويذكر عن ابن سينا انه وصف حال الذوق والمشاهدة ، وما يرين على قلب المستغرق من مشاعر ، وما يعتاده من غبطة ، وصفاً جيداً . لكنه يرى انه وصفها مقلداً ، لا مختبراً ولا سالكاً ؛ وان اقباله على الدنيا حال بينه وبين الرياضة الروحية المفضية اليها . ويأخذ عليه كذلك انه افنى ايامه في وضع الكتب على مذهب المشائين ، وانه اشار في **كتاب الشفاء** — وهـو كتابه الفلسفي الجامع — الى انه قد وضعه على مذهب المشائين ، وان « من اراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتاب **الفلسفة المشرقية** » ، وانه ليس في هذا الكتاب كبير غناء[2] .

---

١ — وهران مدينة كبيرة من مدن المغرب . وغرض ابن طفيل ان ابن باجه كان يكثر من التردد اليها بقصد الاستمتاع والكسب ، وذلك متعارض مع ما دعا اليه في « تدبير المتوحد » من وجوب الاتصاف بالفضائل ، والترفع عن الدنايا ، وعدم الانغماس في المادة .

٢ — هي القصة المعروفة بـ « قصة حي بن يقظان »، نسجها ابن سينا حول شخص خيالي اسماه حي بن يقظان ، رمز به الى العقل الفعال . وغرضها تحذير العقل الانساني من طغيان العاطفية =

نقد الفارابي . – ويأخذ على الفارابي مأخذين خطيرين : الاول سوء اعتقاده بما يكون من امر النفس بعد الموت ، والثاني سوء ظنه بحقيقة النبوة . اما مآل النفس فيذكر ان رأيه فيه مضطرب ايما اضطراب، اذ يقرر في « الملة الفاضلة »[٣]، ان النفس الفاضلة تخلد سعيدة، والشريرة تخلد شقية؛ ويجعل الفاضلة وحدها باقية بعد الموت في **السياسة المدنية**[٤] ، ويذكر ان الشريرة منحلّة وبائدة ؛ في حين انـــه ينفي خلود النفس **قطعاً في كتاب الاخلاق** . ويعلق ابن طفيل على ذلك بقوله : « فهذا قـــد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله ، وصيّر الفاضل والشرير في رتبة واحدة ، اذ جعل مصير الكل الى العدم ؛ وهذه زلة لا تقال ، وعثرة ليس بعدها جبر » . اما النبوّة فيردها في تعليله الى القوة المتخيلة في الانسان .

نقد الغزالي . – ويأخذ على الغزالي التعارض في بعض اقواله : « فهو بحسب مخاطبته للجمهور، يربط في موضع، ويحل في آخر؛ ويكفّر باشياء ثم ينتحلها» . ويمثل على هـــذا التعارض بما ذكره في مؤلفاته عن حشر الاجساد ، اذ يكفر الفلاسفة في كتاب **التهافت** بانكار حشر الأجساد؛ ثم يجعل هذا الاعتقاد في كتاب **الميزان** « اعتقاد شيوخ الصوفيـــة على القطع » ، ويعود فيقر في كتاب **المنقذ من الضلال** ان « اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية » . فاذا صح ذلك كان قد كفر نفسه !

ثم هو يأخذ عليه انه يقول بتعدد التعليم ، اي : ان يعتمد المفكر في الموضوع الواحد آراء عديدة ، يصرح بهـــا بحسب المناسبات واحوال السامعين : فرأي يشارك فيه الجمهور ، ورأي يراعي به حال السائل المسترشد ، ورأي يحتفظ به لنفسه ، لا يصرح به الا لمن شاطره اياه . ويقول ان الغزالي قـــد صرح بالحق الناجز في كتب « مضنون بها على غير اهلها »[٥] ، ويستعرض كتبه المعروفة فلا

= الغضبية والنزوة الشهوية عليه ، ومده بالمعرفة الصحيحة في نظام الكون وطبائع الكائنات، مما يتفق مع نظامه الكوني الجامع بين اصول ارسطو وتوجيه الاسكندرانيين الروحي .

٣ – « الملة الفاضلة » الكتاب المعروف بـ « آراء اهل المدينة الفاضلة » ، وفيه يقرر الفارابي سعادة النفوس الفاضلة وشقاء الشريرة شقاء ابدياً . اما الجاهلة فيذهب الى انها بائدة كنفوس الانعام .

٤ – ان الكتاب المعروف بـ « السياسة المدنية » لا يختلف جوهراً عن كتاب « الملة الفاضلة »، او آراء اهل المدينة الفاضلة ؛ وهذا الرأي وارد فيه ايضاً .

٥ – يشتمل هذا الكتاب على مسائل عالجها الغزالي على غرار الفلاسفة ، فاعتبارها ممثلة لرأيه الصحيح يضعه بين الفلاسفة ، ويبطل تعليمه في الاحياء على الاخص .

يعثر فيها على ما يفي بهذا الغرض ؛ لكنه يختم نقده هذا بقوله مستدركاً : « ولا شك عندنا في ان الشيخ ابا حامد ممن سعد السعادة القصوى، ووصل تلك المواصل الشريفة ؛ لكن كتبه المضنون بها المشتملة على علم المكاشفة لم تصل الينا » .

واذ انتهى ابن طفيل الى ان احــداً من اعلام المفكرين قبله لم يبلغ الحق كاملاً ، او لم يؤده كاملاً عن طريق الكشف ، وكان هو قــد انفرد من بينهم بهذه المعرفة ؛ فقد آلى على نفسه ان يكون السابق الى اداء هــذه المعرفة . وفي ذلك يقول : « ولم يتخلص لنا نحن الحق الذي انتهينا اليه ... الا بتتبع كلامه [كلام الغزالي] وكلام الشيخ ابي علي ، وصرف بعضها الى بعض ؛ واضافة ذلك الى الآراء التي نبغت في زماننا هــذا ، ولهج بها قوم من منتحلي الفلسفة ؛ حتى استقام لنا الحق اولاً بطريق البحث والنظر ، ثم وجدنا منه الآن هــذا الذوق اليسير بالمشاهدة ؛ وحينئذ رأينا انفسنا اهلاً لوضع كلام يؤثر عنا » .

ولكن كيف السبيل الى أداء هذه المعارف وهي من قبيل الذوق ، فلا يعبر عنها بالألفاظ ولا تشرح بلغة الناس ؟

مرماه الخاص . — تقدم لنا القول ، في صدر هــذا الباب ، ان الخوض في مسائل الفلسفة في الشطر الغربي ، كان موضعاً للشبهة ، وداعياً للاتهام ، وسبيلاً الى التهجم والإيقاع . وقد ذكرنا عن ابن طفيل انــه كان قليل الانتاج ، على شهادة الكثيرين له بغزارة العلم ؛ فيشبه ان يكون ذلك إمــا بداعي مراعاة الجمهور ، او لعدم وجود مسوغ كافٍ لمؤلَّف جديد .

ولقد وجد ابن طفيل المسوغ اخيراً في هفوات الفلاسفة وتقصيرهم ، وبدا له وجه الصواب في استكمال ما تركوه ناقصاً ، وتصحيح ما خلفوه مشوّهاً ؛ فشعر انه مدفوع بعامل حب الحق الى التحدث عما سنح له منه . لكنه اذ ذلل هــذه العقبة الأولى، بقي ان يذلل الثانية، وهي تفادي غضب الجمهور . وكان على يقين من ان الانسان عدوّ ما يجهل ، فكان همه ان يعرّف الجمهور بالفلسفة بصورة غير مباشرة ، وبقدر ما تتحمل عقولهم ، بحيث يقتنعون بانها ليست ذلك الشيء القبيح المستنكر ، المعطل للايمان والمعارض للدين على وجه حتمي ؛ وان يبيّن للمتفلسفة من ناقصي العلم ، ان الفلسفة لا تقوم على الانكار والتعطيل ، ولا

تدعي الصواب والعصمة في كل مـــا تذهب اليه ؛ وان وراء البحث النظري والتحليل القياسي علماً لدنياً ، تبلغه النفس في حال صفائها وتساميها الى مصدر كل حق ؛ وان هذا الذي تبلغه النفس عن طريق الاشراق ، لا يعارض جوهراً مـا جاء به الرسل والأنبياء ، وما بشرت بـه كتب التنزيل . قال في ختام رسالته الفريدة : « وقد خالفنا فيه طريق السلف الصالح في الضنانة به ... الا ان الذي سهل علينا افشاء هذا السر ، وهتك الحجاب ، ما ظهر في زماننا هـذا من آراء مفسدة نبغت بها متفلسفة العصر ، وصرحت بها حتى انتشرت في البلدان وعم ضررها ، وخشينا على الضعفاء الذين اطّرحوا تقليد الأنبياء[٦] ، وارادوا تقليد السفهاء ، ان يظنوا تلك الآراء هي المضنون بها على غير اهلها ، فيزيد بذلك حبهم فيها وولوعهم بها . فرأينا ان نلمع اليهم بطرف من سر الأسرار ، لنجذبهم الى جانب التحقيق ، ثم نصدهم عن ذلك الطريق » . وهو مع ذلك يعتذر عن تجاوز العرف الذي يقضي بالامتناع عن الخوض في مثل هـذه المواضيع فيقول : « وانا اسأل اخواني الواقفين على هذا الكلام ان يقبلوا عذري فيما تساهلتُ في تبيينه ، وتسامحت في تثبيته ... واسأل الله التجاوز والعفو ، وان يوردنا من المعرفة بـه الصفو ، انه منعم كريم » .

بقي ان يختار المنهج الذي يؤمن تحقيق هذه الغاية ، وقد سنح له ان ينهج في ذلك منهجاً قصصياً رمزياً اسطورياً ، اذ بالرمز يتيح لكل قارىء ان يستوعب بمقدار مداركه ، وبالأسطورة يستعين على تمويه اغراضه ، وتلطيف مواقع كلامه .

نهجه الخاص . — وقد بان له **ان السياق القصصي** ربما امّن ، من نحو آخر ، **ايصال المعرفة الاشراقية الى قارئه** ؛ اذ تقدم القول ان هذا الضرب من المعرفة لا يحصل باحراز العلوم ومطالعـــة الكتب ، وانما يكون بالسلوك والرياضة والذوق . والقصة قد تحمل القارىء على مرافقة شخص الحكاية ، بحيث ينتقل الى جوّ البطل نفسه ؛ فاذا قادت حوادث الحكاية بطلها الى الذوق والمشاهدة ، كان للقارىء المأخوذ بسياق القصة نصيبٌ من ذلك الذوق وتلك المشاهدة غير يسير .

....

٦ – يريد بتقليد الانبياء : السلوك بحرفية تعليمهم ؛ والاقتباس من خاتمة الحكاية ، انظر **قصة حي بن يقظان** ، نشر جميل صليبا ، دمشق ١٩٣٥ ، ص ١٤٠ – ١٤١ .

وشاهد ذلك قوله قبل الدخول في حكايته: « غير أنّا ، ان القينا اليك بغايات ما انتهينا اليه من ذلك ، قبل ان نحكم مباديها معك ، لم يفدك ذلك شيئاً اكثر من امر تقليدي، ونحن لا نقنع لك بهذه الرتبة، اذ هي غير كفيلة بالنجاة، فضلاً عن الفوز باعلى الدرجات ؛ وانما نريد ان **نحملك على المسالك التي تقدم عليها سلوكنا** ، ونسبح بك في البحر الذي عبرناه اولاً ، حتى يفضي بك الى ما افضى بنا اليه ؛ **فتشاهد من ذلك ما شاهدناه**، وتتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه، وتستغني عن ربط معرفتك بما عرفناه ». ثم يستأنف قائلاً : « وهذا يحتاج الى مقدار من الزمان غير يسير، وفراغ من الشواغل، واقبال بالهمة كلها على هذا الفن . فان صدق منك هذا العزم، وصحت نيتك للتشمير في هذا المطلب ... فانا واصف لك **قصة حي ابن يقظان وآسال وسلامان** ... ففي « قصصهم عبرة لأولي الالباب » .

وهذا ، في ما بدا لنا ، هو الذي دفع ابن طفيل الى ان يفرغ حاصل فلسفته في اسلوب قصصي شائق .

حكاية الفلسفة العربية

حول الحكاية . – قصة حي بن يقظان هي حكاية الفلسفة العربية بجملتها على وجه الايجاز والاختصار ، بسط فيها ابن طفيل مسائل الفلسفة العربية باسلوب تحليلي استقرائي سهل . فقد حاك حوادث حكايته الخيالية حول ثلاثة اشخاص اسطوريين ؛ الاول : **حي بن يقظان**، رمز به الى العقل الانساني المستنير في سعيه وراء الحق ؛ والثاني : **آسال** ، مثّل به الانسان الذي يلتمس الحق عن طريق تقصّي المقصود بالنص الموحى ، وتأويل ما لا يتفق ظاهراً مع الدليل العقلي ؛ والثالث : **سلامان** ، اراد به جمهور الناس الذين يعتمدون ظاهر النص في إدراك الحق ، وفي ترسم المنهج الذي يفضي الى تحقيق الصلاح في الدنيا ، والفوز بالسعادة في الآخرة .

ولما كان الذي يعنيه من حيث هو فيلسوف ، تأييد ما صح عنده من علوم الفلاسفة ، وتصحيح ما ضلوا فيه ، او قصروا عن ادراكه ، فقد صرف القسم

الاكبر من حكايته لمعالجة الناحية الفلسفية . ولما كانت غايته الخاصة في هـــذا البحث تحقيق المعرفة الذوقية ، فقد عني بتفصيل هذه الناحية عناية فائقة ، تشهد على تأثره الشديد بالنزعة الصوفية المعاصرة . وفي ما خلا ذلك لا تحمل الينا فلسفة ابن طفيل شيئاً جديداً . لذلك لا نرى من المجدي اثبات كل مـا اورده في قصته من مسائل الفلسفة ، والا كان ذلك بمثابة تكرار لما بسطناه في الباب السابق من آراء الفارابي وابن سينا في عالم الطبيعة وعالم الافلاك جميعاً . ويشفع بهذا التجاوز اننا قد اثبتنا في النصوص الملحقة بهـذه الدراسة جزءاً كبيراً من نص الحكاية ، اشتمل على اهم القضايا وابرز المواقف .

لكننا مع ذلك لا نبرر الاكتفاء بهـذه الاشارة العابرة ، بل لا نرى بدّاً من الوقوف ، ولو وقفات قصيرة ، عند مراحل القصة الرئيسة ، حتى يتيسر للقارىء استيعاب خطوطها الكبرى .

مراحل الحكاية . — تقسم هـذه الحكاية ، بحسب نقاط التحول الرئيسة في سياقها ، الى ثماني مراحل تعطينا فكرة عامة عن مشتملاتها . ففي المرحلة الاولى **ولادة حي** بطل الحكاية وعهد طفولته ، وفيها يروي ابن طفيل احتمالين لولادة حي : الاول ، نقلاً عن « السلف الصالـح » ، مؤداه ان حيّاً ولد في جزيرة من جزائر الهند الاستوائية ولادة ذاتية من طينة تخمرت بفعل الشمس ؛ والثاني ، انه وليد زواج سري تم على نحو شرعي ، فأقصي الطفل الى الجزيرة المذكورة اخفاء للأمر . وتلتقي الروايتان عندما تعثر عليه ظبية فقدت طلاها فترأمه كأنه ابنها.

وتبدأ المرحلة الثانية **باكتشاف الروح** ، اذ تموت الظبية فيجزع لموتها حي ، ويأخذ في التفتيش عن العضو الذي فارقها فأحال حركتها الى سكون . واذ لا يجده في اعضائها الظاهرة يعمد الى صدرها فيشقه ، واذ يصل الى القلب يتيقن ان العضو المفقود كان في بعض خلاياه ، اذ لا يرى من المحتمل ان يكون مثل ذلك العضو المحكم بتصميمه ، والحصين في موضعه ، خالياً خاوياً من الاصل .

وتجيء الثالثة **باكتشاف النار** التي تولدت بسبب القيظ عن محاكّة الاشجار في الاحراج الغضة ، فيعرف من حرارتها انها من قبيل ما في جوفه من دفء ، ويعلم من استطالة ألسنتها الى فوق انها من قبيل ما في السماء من كواكب نارية .

وتحصل الرابعة بمعرفة **ناموس السببية** عن طريق دورة المطر : **تبخراً فانعقاداً فهطولاً فسواقيَ فبحاراً** ... فيتيقن ان كل ما في الكون خاضع **لهذا الناموس** .

ويرتقي الى الخامسة باستطلاع **وحدة الكون**، اذ كل ما فيه يشترك في الابعاد الثلاثة ، ثم يختص كلٌ من انواع الكائنات بخصائص اضافية تبعاً لمرتبته .

ويتخطى الى السادسة باستنتاج هام هو ان **صانع الكون واحد** ما دام نظامه واحداً ، وانه لا مهرب من افتراض وجود هذا الصانع .

ويبلغ السابعة اذ يبدو له ان ما ادرك به الله ينبغي ان يكون شبيهاً بالله ، واذاً فسعادته في تسامي الشبيه الى شبيهه ، او بحصول **الاتصال والفناء** .

وتتحقق الثامنة **باجتماع آسال بحي ثم كليهما بسلامان** ، والاقتناع باتفاق الحقيقة التي يُتَوصل اليها بطرق مختلفة هي العقل وظاهر الشرع ومؤوله .

ولا بد من القول ان الحوادث مفرغة في سياق قصصي عذب جذاب ، قريب التناول متقارب الخطى ، بحيث يسهل على الناشيء المتوسط متابعة الحوادث واستيعاب الكثير من اغراضها. وفيها الكثير من التعليلات المعقولة لمراحل الرقي الانساني الاولى ، مما لا يزال علماء التاريخ القديم يأخذون به على سبيل الافتراض والاجتهاد : نظير اتخاذه الملابسَ من اوراق الاشجار وريش الطير ، او اتخاذ الاسلحة والادوات من اغصان الاشجار والحجارة الحادة ، او اكتشاف النار المسببة عن احتكاك الأغصان في بعض الغابات الغضة ، او معرفة الطبخ على اثر التهام بعض الحيوانات التي احرقتها النار المقتدحة . ولا يستبعد ان تكون قصة ابن طفيل هذه هي الأم لكثيرٍ من القصص الخيالية الموضوعة التي حفل بها الادب الاوروبي في مطلع العصر الحديث [٧] .

---

٧ – نذكر على الاخص قصة رينصن كروزو التي وضعها دانيال دي فو (١٧٣١) فهي، في ما عدا الظاهرة الفلسفية ، شديدة الشبه بقصة ابن طفيل ، لا سيما في تعليل اكتشاف الكثير من قوى الطبيعة ، واستخدام الكثير من موجوداتها للاستعانة به على حاجات الحياة .

آراؤه في الحكاية . – لما كانت قصة حي بن يقظان حكاية الفلسفة العربية ، فقد اشتملت على خلاصة الآراء الفلسفية التي قال بها فلاسفة العرب . وليس مرادنا هنا ان نورد كل ما اشتملت عليه هذه القصة من آراء وافكار فلسفية ، اذ بينها الكثير مما بسطناه في ابحاثنا السابقة ؛ فابن طفيل واحد من فلاسفة العرب ، وعليه فقد شاركهم في جلّ مبادئهم الاساسية . على ان الفيلسوف لا يخلو ان ينفرد عن زملائه ببعض الآراء الشخصية والتعليلات الخاصة التي تميّز شخصيته الفلسفية ، وتعطيه طابعه الخاص . ولقد عرف ابن طفيل بطابع خاص ، كما عرف كلٌّ من زميليه : الفارابي وابن سينا ؛ ولذلك اكتفينا في ما يلي بعرض ما هو من قبيل الرأي الخاص ، على اعتبار ان ما لم نعرض له قد شارك فيه سائر زملائه السابقين .

أ – مولد الانسان .

رد ابن طفيل ولادة حي الى أصلين متعارضين : الاول انه تولد من طينة تولداً ذاتياً ، بفعل عوامل الطبيعة ؛ والثاني انه ولد ولادة عادية من زواج شرعي سري . ولقد كان ابن طفيل في غنىً عن أحد القولين ، لأن احدهما يفي بغرض الحكاية . وانما أثبت الروايتين لغرض ما ، لعله ايراد رأي الطبيعيين في نشأة الكائن الحي ، وتمويه هذا الرأي برواية الولادة العادية . وقد نسب هذا الرأي الى السلف الصالح حتى لا يتهم به هو . واستكمل الطابع الاسطوري بزعمه ان النساء يتولدن من ثمار بعض الاشجار . والذي يؤخذ من هذه الأسطورة أن الانسان ، بل الكائن الحي اطلاقاً ، قد نشأ في الأصل من تراب الارض نشأة طبيعية ، وذلك بفعل عوامل الطبيعة . وربما كان ابن طفيل من القائلين بهذا الرأي ، او على الاقل لا يراه بعيد الاحتمال ؛ يزكي ذلك تقديمه هذا الرأي على الرأي الآخر في سياق القصة ، ووصفه الدقيق لمراحل الظاهرة الطبيعية التي انتهت بنشأة حي . وقد قال بعد ان وصف الجزيرة الاستوائية التي ولد فيها حي ، من حيث المناخ وعوامل الطبيعة وتأثير الافلاك : « وهذا القول يحتاج الى بيان اكثر من هذا ، لا يليق بما نحن بسبيله ؛ وانما نبهناك عليه ، لانه من الامور التي تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولد الانسان بتلك البقعة من غير أم ولا أب » . والكلام يحتمل ضمناً الزعم بأن لديه على صحة هذا الرأي أدلة أخرى لم يجد من المناسب الادلاء بها في هذا الظرف .

ب - منشأ الروح.

ولئن صح ان ابن طفيل يقول قول الطبيعيين بنشأة الانسان، فهو لا يذهب مذهبهم بشأن الروح الانسانية؛ اذ يزعمون انهـــا مبدأ الحركة في الجسم، وانها ناشئة فيه بحكم تركيبه على نحو معين، بائدة بانحلاله ورجوع عناصره الى التراب. اما هو فيرى ان الروح «من أمر الله»، وانها فاضت منه تعالى على الجسد لدى استكمال تكوينه، وان فيضها هذا هو ظاهرة جزئية من نظام الفيض الشامل؛ وهو ما قال به زملاؤه الفلاسفة متأثرين بمذهب الاسكندرانيين. قال في هـــذا الصدد: «وحدث في الوسط منها [من الطينة] نفّاخة صغيرة جدًّا، منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيـــق، ممتلئة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به، فتعلـّق به عند ذلك **الروح الذي هو من أمر الله تعالى**، وتشبّث به تشبّثاً يعسر انفصاله عنه عنـد الحس وعند العقل: اذ قد تبيّن ان هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عزّ وجل، وانه بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم». ويشبه انه يريد بالجسم اللطيف الهوائي المعتدل: **الروح الحيواني** اطلاقاً، وبالروح الذي هو من أمر الله: **النفس الانسانية**؛ فهـو من ثم يفارق الطبيعيين من الفلاسفة، وينضوي الى الالهيين الاشراقيين.

ج - وحدة الوجود.

اشتهر القول بوحدة الوجود عن ابن رشد، زميل ابن طفيل اللاحق، وكان من أقوى اسباب نكبته، ومما دعا الكرسي البابوي، بعد ذلك، الى اصدار الحروم بحق من يقرأ ابن رشد (بالترجمة اللاتينية طبعاً).

على ان المتتبع لحكاية حي بن يقظان، في التعرف الى عالم الطبيعة وما بعد الطبيعة، يسنح له ان ابن طفيل قد سبق ابن رشد الى هذا القول، لكن اسلوبه القصصي موّه هذه الفكرة، فلم تشتهر عنه ولم تؤخذ عليه. وقد قاده بحثه الى هذه النتيجة بالسياق التالي:

- الجماد في عالم الطبيعة يشترك باعتبار الابعاد الثلاثة؛
- النبات يشارك الجماد بالابعاد الثلاثة، ويزيد عليها بالتغذية والنمو والتوليد؛

- الحيوان يشارك النبات بالابعاد الثلاثـــة ، والتغذية والنمو والتوليد ، ويزيد عليها بالحس والحركة ؛

- الانسان يشارك الحيوان بكل ما له ، ويزيد عليه بالنفس العاقلة ؛

- الافلاك ذات جرم كروي ، في غنى عن التغذية والنمو والتوليـــد ، والحس والحركة ، لانها باقية بأشخاصها ، وذوات نفوس وعقول أتم مما عند الانسان وأكمل ؛

- القوة التي أدرك بها حي الذات الالهية يقتضي ان تكون من جوهرها ، وهي ماهية الانسان ؛ فالانسان من ماهية الذات الالهية ؛

- عقول الافلاك منبثقة من الله ، فهي من ماهيته ؛

- كل مرتبة من مراتب الكائنات تشتمل على جوهر ما دونها وزيادة خاصة بها ؛

الله ، وهو وحده المرتبة العليا ، شامل بذاته لكل ما في الكون ، ومنفرد بكماله ؛

- الوجود واحد وان تعددت مظاهره وتفاوتت مراتبه ؛

- نظام الكون واحد لانه متحدر من اصل واحد؛ فالاصل هو كل الكون[٨].

وعلى هذا الاساس بنى ابن طفيل اصول فلسفته الصوفية.

د - الكون بين القدم والحدوث .

كان الاختلاف في هل الكون قديم ام حادث من أعقد المسائل الفلسفية ؛ لأن القول بقدمه اقرار بوجود ازليين ، وهو ينافي المبـــدأ الفلسفي والاعتقاد الديني؛ والقول بحدوثه اقرار بوجود شيء من لا شيء، وهو ينافي المبدأ الفلسفي . وقد خرج ابن سينا من هذه المشكلة بالتمييز بين نوعين من الازلية : ازلية بالذات وازلية بالزمان، خصّ الاولى بالله تعالى ، وجعل الثانية لمادة العالم ؛ فجمع بذلك بين الاعتقاد بقدم العالم ، وتنزيه الله عن الشريك[٩] .

....

٨ - الواقع ان كل ما هو من قبيل فكرة الاتصال والفناء والحلول والشمول يؤدي حتماً الى نظرية وحدة الوجود .

٩ - راجع رأي ابن سينا ، ص ٥١٢ و ٥١٤ .

والظاهر ان هذا القول لم يقنع ابن طفيل، بل عدّه من قبيل التلاعب باللفظ، كما اعتبره الغزالي من قبل، والثمس مخرجاً اقل كلفةً وأيسر محملاً، فذكر عن بطل حكايته « حي » انه تساءل عن العالم هل كان كذلك من اللابداية ؟ أم نشأ في زمان ما ؟

ثم ذكر ان أحد الأمرين كان يغلب عنده على الآخر آناً، ثم يعود فيغلب الثاني على الاول؛ وانه لم يتقرر عنده وجه الصواب في احدهما؛ الى ان بدا له ان المسألة ليست ذات خطر؛ اذ لو افتُرض حادثاً لاقتضى ان يكون له محدِث، ولو افتُرض قديماً لاقتضى ان يكون له منظم ومحرّك؛ فكون العالم قديماً او محدثاً ينتهي الى حقيقة واحدة هي ان الله هو مدبره ومنظم شؤونه، واليه مرده وجملة أمره. قال بعد ان ختم كلامه في وحدة الكون: « فلما تبين له [لحي بن يقظان] انه كله [كل الكون] كشخص واحد في الحقيقة ... تفكر في العالم بجملته، هل هو شيء حدث بعد ان لم يكن، وخرج الى الوجود بعد العدم ؟ ام هو أمر كان موجوداً فيما سلف، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ؟ فتشكك في ذلك، ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر ... فلما أعياه ذلك، جعل يتفكر ما الذي يلزم عن كل واحدٍ من الاعتقادين، فلعل اللازم عنهما يكون شيئاً واحداً. فرأى انه ان اعتقد حدوث العالم ... فاللازم عن ذلك ضرورةً انه لا يمكن ان يخرج الى الوجود بنفسه، وانـــه لا بد له من فاعل يخرجه الى الوجود ... ورأى ايضاً انه ان اعتقد قـدم العالم ... فان اللازم عن ذلك ان حركته قديمة ... وكل حركة فلا بد لها من محرك ضرورةً ... فانتهى نظره بهذا الطريق الى ما انتهى اليه بالطريق الاول، ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم او حدوثه، وصح له على الوجهين جميعاً وجود فاعل ».

وغنيٌ عن البيان ان تفكير حي هو تفكير ابن طفيل، وان فيلسوفنا انما يحدثنا عن آرائه الخاصة بلسان بطله حي.

هـ - المعرفة الذوقية.

تقدم لنا القول، في مستهل هـــذا الباب، ان الحركة الفكرية في المغرب والاندلس كانت تتميز ببروز التأثير الصوفي فيها. ونضيف الى ذلك الآن: ان

هذا التأثير أشد ما تجلى في فلسفة ابن طفيل . وقد بان لنا في قصة حي بن يقظان ان فيلسوفنا ساق الحوادث الى المعرفة الذوقية ولذة المشاهدة في شخص آسال عن طريق **الرياضة الصوفية** ، وفي شخص حي عن طريق **التأمل الفلسفي** . فالمعرفة الذوقية عنده هي أتمّ مراحل المعرفة وأعمقها ، وأضمنها للوقوف على الحق والثقة به والعمل بموجبه ؛ أمـــا التعلم الديني والتحصيل العلمي والبحث النظري ، فمراحل إعداد ليس إلا . بل هو يذهب الى أبعد ، فيزعم ان هذه المعرفة قـد يُنتهى اليها عن غير طريق الشريعة ، وانما يقتضي لذلك ذهنٌ نابهٌ ، وأمدٌ طويلٌ ، وتأملٌ عميق . وهذا حي بن يقظان ، بطل القصة الاول ، يختبر المعرفة الذوقية ، ويحظى بلذة المشاهدة ، دون الاستعانة بشريعة ما . وفضل الشريعة ، في ما يفهم من الحكاية ، تيسير المعرفة للجمهور ، وتسهيل استيعابها ، وتقصير مدى تحصيلها .

واما في غير ما ذكرنا ، فيكاد ابن طفيل لا يفارق زملاءه السابقين بشيء ، لا في نظرية الانبثاق ، ولا في نظام الكون ، ولا في اثبات الواجب وماهية صفاته . . .

رموز الحكاية وأغراضها

ذهب الدارسون في حل رموز هذه الحكاية ، واستطلاع أغراضها ، مذاهب شتى . فزعم بعضهم ان ابن طفيل انمـــا أراد بسط رأيه في نشأة الاحياء بالتولد الذاتي ، واعتقد آخرون انه رمى الى ان الشرائع ليست ضرورة روحية ، وان العقل قد يغني عنها في الايصال الى المعرفة الحقة ؛ وربما ظن سواهم انه انما قصد التنديد ، من طرف خفي ، بأهل زمانه الذين غالوا في التمسك بحرفية النص ، وغلّبوا التقاليد والشعائر في الدين ، على الاعتبار الروحي والخلقي .

قد يكون كل واحد من هـــذه الاغراض من جملة ما قصد اليه ابن طفيل في قصته ، لكن ليس هنالك ما يدل على ان احدها هو – على القطع – غايته الاولى . وعندنا انه اذا كانت هنالك غاية اولى ، فهي أحرى ان تكون التوفيق بين الشريعة والفلسفة ، لأن القصة تتجه من أولها نحو هذه الغاية ، ثم تنتهي اليها .

ذلك ان بطلها الاول يصل الى الحق عن طريق البحث والتأمل المنفرد ؛ وبطلها الثاني يبلغه عن طريق التوسع في تفسير النص الديني ؛ وبطلها الثالث يعرفه عن طريق أوامر الشرع ونواهيه .

فاذا نُظر في المقصود بهؤلاء الابطال الثلاثة، وُجد ان حياً يرمز الى جماعة الفلاسفة ، وآسال الى ارباب التأويل ، وسلامان الى اهل الظاهر . واتفاق حي وآسال كناية عن اتفاق اغراض الفلسفة ومقاصد الشريعة ؛ وترك سلامان على ايمانه كناية عن الرضى بما عليه الجمهور من الأخذ بظاهر الشريعة ، لأنه أوثق لإيمانهم وأضمن لصلاح حالهم .

واما سائر الاغراض الأخرى ، فقد ذكر بعضها مصرحاً ، وأشار الى البعض الآخر ملمحاً؛ ومجال الاجتهاد ، في استخراج أغراض لم ينوه بها، واسع كذلك ؛ وجدير بنا ان نشير من أغراضه الفرعية الى ما يلي :

١ . ان العقل الانساني النيّر يستطيع ، بمجرد الاستقراء والتأمل ، ان يدرك الحقائق العليا ادراكاً تامّاً . وقد رمز اليه بحي بن يقظان ، وتعبيره : الانسان ابن الله ، اي الانسان الكامل ؛

٢ . لا يفتقر العقل الانساني الكامل – اي عقل الانسانية على توالي الاجيال وتراكم المعارف – الى الشريعة في تثقيفه وتوجيهه . ودليل ذلك ان حياً قد أدرك كل الحق قبل ان يصل اليه خبر الشريعة ؛

٣ . انه تعمّد ان يهوّن على الجمهور أمر الفلسفة، فبيّن لهم بالدليل القريب والقياس المبسّط ، ان الامور تقوم على أساس معقول ، فتخف عليهم وطأة الفلسفة ، وتصغر عندهم شرورها ؛

٤ . انه قصد ان يبين لناقصي العلم من المتفلسفة المنخلعين من الايمان ان العلم يستند الى حقائق روحية في رأسها الايمان بالله ، والاقرار بحكمته ، والاستشعار بجلاله وعظمته ؛

٥ . ان تعليم الناس ينبغي ان يكون بحسب فطرهم ، يعطى كلُ جماعة منهم

من الحقائق على نسبة مداركهم ؛ ولذلك افرغ تعليمه في قالب قصصي رمزي ، يتيح لكل قرىء ان يستخرج من الاغراض المقصودة بمقدار فطنته ونباهته . وعليه ترك سلامان وقومه على مذهبهم في الاخذ بظاهر الشرع ؛

٦ . اعتبار **الامور بمقاصدها** وغاياتها ، فكل جدل لا يفضي الى امر راهن ينبغي اطّراحه : نظير المشادة بين القائلين بقدم العالم ، والذاهبين الى انه محدث مخلوق ؛ فكلا القولين ينتهي الى اثبات مدبر له او خالق . وهو الوجه الأهم في القضية ؛

٧ . تقوم المعرفة أولاً بالحس ، ثم بالقياس العقلي ، ثم بالبحث النظري ، لكنها في أتمّ ادوارها انما تقوم بالشعور الباطني بالحق ؛ **فالمعرفة الحقة ذوق** لا اكتساب ولا تقليد ؛

٨ . ان الناموس الطبيعي **تعبير عملي عن الارادة الالهية** ، فالكون بكل ما فيه ، وعلى النحو الذي هو عليه ، قد كان ، وهو باقٍ ، وسيستمر بموجب المشيئة الالهية ؛ فناموس الكون هو قضاء الله وقدره ؛

٩ . لا بد في التوفيق بين ما صنعه الله في الطبيعة ، ومـــا أنزله في الوحي ، من اللجوء احياناً الى **تأويل الكلام الموحى** ، حيث ورد الكلام على سبيل التمثيل ؛

١٠ . ان حي بن يقظان في الاسطورة هو تعبير عن افكار ابن طفيل ، وما قاله عن لسانه هو اعتقاده الخاص : أكان من باب الاثبات والتقرير ، او كان من قبيل الانكار والنقض ، او كان من جهة التشكك واضطراب الموقف ؛

١١ . انه يأخذ **بالمذهب الاختباري التجريبي** ، فكل ما توصل اليه حي انما كان عن طريق التجربــة والاختبار . ولم يقتصر المؤلف في ذلك على القضايا الفلسفية ، بل لجأ الى هذا الاسلوب حتى في مسائل الحياة العادية ، نظير اتخــاذ الملابس وصنع السلاح وتعليم اللغة ...



هكذا شاء ابن طفيل ان يثبت ان الحق لا يُستوفَى من ظاهر النص وحده، وإنْ وجب على الجمهور الاكتفاء بــــه؛ وانه لا يحصّل كاملاً بالنظر العقلي والاستدلال البرهاني، وان قنع بذلك سواد اهل العلم؛ وانما يعرف معرفة تامة بالذوق والكشف الباطني .

وهكذا جاء مذهب ابن طفيل جامعاً للايمان التقليدي، والاقتناع العقلي، والذوق الصوفي .

مُطالعات للتوسّع

ابن طفيل : **قصة حيّ بن يقظان .**

جميل صليبا : **قصة حيّ بن يقظان** (تحليل القصة) .

دي بور : **تاريخ الفلسفة في الاسلام** (ابن طفيل) .

محمد لطفي جمعه : **تاريخ فلاسفة الاسلام** (ابن طفيل) .

آنخل بالنثيا : **تاريخ الفكر الاندلسي** (ابن طفيل) .

احمد امين : **حي بن يقظان** (التحليل التمهيدي) .

كمال اليازجي : **معالم الفكر العربي** (حكاية الفلسفة الاسلامية) .

نصوص مختارة

من قصة حي بن يقظان

حكاية الفلسفة الاسلامية

تصدير واستدراك .

سألتَ ايها الاخ الكريم ... منحك الله البقاء الابدي ... أن ابثّ اليك ما امكنني بثه من اسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا[10]، فاعلم ان من اراد الحق الذي لا جمجة فيه فعليه بطلبها والجدّ في اقتنائها .

ولقد حرّك مني سؤالك خاطراً شريفاً افضى بي - والحمد لله - الى مشاهدة حالٍ لم اشهدها قبل ، وانتهى بي الى مبلغ هو من الغرابة بحيث لا يصفه لسان ، ولا يقوم به بيان ، لانـه من طور غير طورهما ، وعالم غير عالمهما[11] . غير ان تلك الحال ... لا يستطيع من وصل اليها وانتهى الى حـد من حدودها ، ان

١٠ – لابن سينا كتاب في « الفلسفة المشرقية » يشتمل على قصة عنوانها « حي بن يقظان » او « سلامان وابسال » استعار منها ابن طفيل – باقراره – اسماء ابطال روايته هذه ، واستمد من ذلك الكتاب احـد اغراضَ هذه الرواية ، وهو حصول المعرفة عن طريق التأمل الروحي واشراق العقل الفعال على العقل الانساني .

١١ – يقول ان الشخص الموهوم الذي سأله الافضاء باسرار الحكمة المشرقية حدا به الى الاستغراق في التأمل واختبار هذه المعرفة الباطنية بالذات ؛ لكنه يجد نفسه عاجزاً عن وصف الحال التي شاهدها ، لان اللغه التي هي من عالم الطبيعة ، لا تفي بوصف الحقائق الروحانية التي تجلت له .

يكتم امرها او يخفي سرها ، بل يعتريه من الطرب والنشاط والمرح والانبساط، ما يحمله على البوح بها بجملة دون تفصيل [١٢] .

تقصير ابن باجه .

... وانظر الى قول ابي بكر بن الصائغ المتصل كلامه بصفة الاتصال ... « وهي اجلُّ من ان تُنسب الى الحياة الطبيعية ، بل هي احوالٌ من احوال السّعداء ، منزّهةٌ عن تركيبِ الحياة الطبيعية ، خليقةٌ ان يقال لها احوالٌ الهيةٌ ، يهبُها الله لِمن يشاء من عباده » . وهذه الرتبة التي أشار اليها ابو بكر، يُنتهى اليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري ، ولا شك انه بلغها ولم يتخطّها [١٣] .

واما الرتبة التي اشرنا اليها اولاً ، فهي غيرها ، وان كانت اياها ، بمعنى انه لا ينكشف فيها امرٌ على خلاف ما انكشف في هذه ، وانما تغايرها بزيادة الوضوح ، ومشاهدتها بامر لا نسميه قوةً الا على المجاز ، اذ لا نجد في الالفاظ الجمهورية ، ولا في الاصطلاحات الخاصة ، أسماء تدلُّ على الشيء الذي يُشاهَدُ به ذلك النوع من المشاهدة [١٤] ...

ولست اعني – اكرمك الله بولايته – بادراك اهل النظر هاهنا ، ما يدركونه من عالم الطبيعة ، وبادراك اهل الولاية ، ما يدركونه مما بعد الطبيعة [١٥] . فان هذين المدركين متباينان جدّاً بانفسهما، ولا يُلتبسُ احدُهما بالآخر . بل الذي

١٢ – يريد : ان الذي تسنح له هذه المشاهدة لا يقوى على كتمانها ، ولا يتمكن من بسط امرها بلغة الناس ، ولذلك لا بد له من ان يتحدث عنها على سبيل الاجمال والرمز .
١٣ – يريد : انه بلغ من العلم ما أتاحه له البحث النظري ، ولم يتخطَّ هذه المرتبة الى الذوق والعلم اللدني .
١٤ – المقصود بهذا الوصف المعرفة الاشراقية ، فهي لا تختلف في جوهرها عن المعرفة النظرية ، لكنها أشد وضوحاً لصاحبها ؛ وانما دعاها « قوة » لان ليس لها اسم آخر .
١٥ – ينفي ان يكون الفرق بين العلم النظري والعلم الاشراقي في الموضوع على اعتبار ان موضوع الاول عالم الطبيعة ، وموضوع الثاني ما بعد الطبيعة ، ويثبت ان الموضوع واحد لكن سبيل العلم ودرجة الوثوق مختلفان .

نعنيه بادراك اهل النظر ما يدركونه مما بعد الطبيعة ، مثل ما ادركه ابو بكر . ويُشترطُ في ادراكهم هذا ان يكون حقاً صحيحاً . وحينئذٍ يقعُ النظرُ بينه وبين ادراك اهـل الولاية الذين يعتنون بتلك الاشياء بعينها ، مع زيادة وضوحٍ وعظيمِ التذاذٍ . وقد عاب ابو بكر هذا الالتذاذ على القوم ، وذكر انه للقوة الخيالية ، ووعد بان يصف ما ينبغي ان يكون حالُ السعداء عند ذلك ، بقولٍ مفسّرٍ مبيّنٍ ... ولم يفعل الرجل شيئاً من ذلك، ولا وفى بهذه العِدَةِ ؛ ويشبهُ أنْ منعه عن ذلك ما ذكره من ضيق الوقت ، واشتغاله بالنزول الى « وهران » ؛ ورأى انه إن وصفَ تلك الحال ، اضطره القولُ الى اشياء فيهـا قدحٌ عليه في سيرته[16] ، وتكذيبٌ لما اثبته من الحثّ على الاستكثار من المال ، والجمع له ، وتصريف وجوه الحيل في اكتسابه ... ولم يكنْ فيهم [في الفلاسفة السابقين] اثقب ذهناً ، ولا أصح نظراً ، ولا أصدقُ رويّةً ، من ابي بكر بن الصائغ . غير انـه شغلته الدنيا ، حتى اخترمته المنيّةُ ، قبل ظهور خزائن علمه وبثّ خفايا حكمته[17] . واكثرُ ما يوجدُ له من التآليف انما هي كاملةٌ ومجزومةٌ من اواخرها ، ككتابه في النفس ، و تدبير المتوحد ، وما كتبه في « المنطق » و « علم الطبيعة » . واما كتبه الكاملةُ فهي كتبٌ وجيزةٌ ، ورسائلُ مُخْتَلَسةٌ .

تضليل الفارابي .

واما ما وصلَ الينا من كتب ابي نصرٍ فأكثرُها في المنطق ؛ وما وردَ منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك ، فقد اثبت في كتاب « الملّة الفاضلة »[18] بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلامٍ لا نهاية لهـا ، بقاءً لا نهاية لهُ ؛ ثم صرّح في « السياسة المدنية » بانها مُنحلّةٌ وصائرةٌ الى العدم ، وانـه لا بقاء الا للنفوس الكاملة[19] ؛ ثم وصف في « كتاب الاخلاق » شيئاً من امر السعادة الانسانية ،

---

١٦ – يذكر ان ابن باجه وعد بوصف المعرفة الاشراقية لكنه لم يفعل، ويرد ذلك الى عنايته بشؤون الدنيا وخوفه من افتضاح أمره ، لما بين رأيه وحياته من فرق .

١٧ – يمتدح فطانة ابن باجه ، لكنه يأخذ عليه اشتغاله بأمور الدنيا ، ويعلل بذلك تقصيره في التاليف .

١٨ – هو كتاب « آراء اهل المدينة الفاضلة » .

١٩ – يذكر الفارابي في « الملة الفاضلة » ان نفوس اهل المدن الجاهلة مصيرها الى العدم ؛ ويبدو انه في « السياسة المدنية » يجعل النفوس الشقية والنفوس الجاهلة في منزلة واحدة هي العدم .

وانها انما تكونُ في هذه الحياة التي في هذه الدار [٢٠] ، ثم قـال عَقِبَ ذلك كلاماً هذا معناه : « وكلُّ ما ذُكِرَ غير هـذا فهو هذيانٌ وخرافات عجائز » . فهذا قد أيأسَ الخلقَ جميعاً من رحمـة الله ، وصيّر الفاضل والشريرَ في رتبةٍ واحدةٍ ، اذ جعلَ مصيرَ الكلّ الى العدم ؛ وهذهِ زَلّةٌ لا تـقالُ ، وعَثْرَةٌ ليسَ بعدَها جَبْرٌ . هذا ، مع ما صرّح به من سوءِ معتقدهِ في النبوةِ ، وانها بزعمِهِ للقوة الخيالية خاصّة [٢١] ، وتفضيله الفلسفة عليهـا ؛ الى اشياءَ ليس بنا حاجةٌ الى ايرادها .

إخلاف ابن سينا .

واما كتبُ ارسطوطاليس فقد تكفّل الشيخُ ابو عليّ بالتعبير عما فيها ، وسلك طريق فلسفتهِ في « كتاب الشفاء » ، وصرّح في اول الكتاب بأن الحقّ عنده غيرُ ذلك ، وانه انمـا ألّف ذلك الكتاب على مذهب المشائين ، وان من أراد الحقّ الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتابه في « الفلسفة المشرقية » [٢٢] . ومن عني بقراءة « كتاب الشفاء » ، وبقراءة كتب ارسطوطاليس ، ظهـر له في اكثر الامور انهـا تتفق ؛ وان كان في « كتاب الشفاء » اشياء لم تبلغ الينا عن ارسطو [٢٣] . واذا أُخذ جميع مـا تعطيه كتب ارسطو و « كتاب الشفاء » على ظاهره دون أن يُتَفَطَّنَ لسرّهِ وباطنـهِ ، لم يُوصَلْ به الى الكمال ، حسبما نبّه عليه الشيخُ ابو علي في « كتاب الشفاء » .

تعارض الغزالي .

واما كتبُ الشيخِ ابي حامد الغزالي فهو ، بحسب مخاطبته للجمهور ، يربطُ

---

٢٠ – هذا بمثابة انكار للحياة الثانية جملة .

٢١ – يحلل الفارابي ظاهرة النبوة تحليلاً علمياً يجعل قوامها القوة الخيالية في الانسان (راجع ص ٤٦٠ – ٤٦٢) ؛ ويرى ابن طفيل ان كلام زميله هذا بدعة في مفهوم النبوة لا يقره عليها .

٢٢ – اي : ان ما في كتاب الشفاء هو شرح لفلسفة ارسطو ، ولا يمثل فلسفة ابن سينا بوجه ، وانما الذي يمثلها هو كتاب « الفلسفة المشرقية » .

٢٣ – يأخذ على ابن سينا انه ربما قوّل ارسطو في « الشفاء » ما لم يقله ، فكيف يزعم ان « الشفاء » شرح لمذهب ارسطو ؟ وكأنه يتهمه بالدس ، او الوقوع في الخطأ .

في موضعٍ ويحلّ في آخر ، ويُكَفّرُ باشياء ثم ينتحلها ؛ ثم انه من جملة ما كفّر بـه الفلاسفة في كتاب « التهافت » انكارُهم لحشرِ الاجسادِ ، واثباتُهم الثوابَ والعقاب للنفوس خاصةً ، ثم قال في اول كتاب « الميزان » : « ان هذا الاعتقاد هو اعتقادُ شيوخِ الصوفية على القطعِ » . ثم قال في كتاب « المنقذ من الضلال والمفصح بالاحوال » : « إن اعتقادَهُ هـو كاعتقاد الصوفية [24] ، وإن امرَهُ انما وقف على ذلك بعد طول البحث » . وفي كتبه من هذا النوعِ كثيرٌ ، يراه من تصفّحها وامعن النظر فيها . وقـد اعتذرَ عن هذا الفعل في آخر كتاب « ميزان العمل » حيثُ وصفَ أن الآراء ثلاثةُ اقسام :

١ . رأيٌ يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه ؛

٢ . ورأيٌ يكونُ بحسبِ ما يخاطبُ به كلَّ سائلٍ ومسترشدٍ ؛

٣ . ورأيٌ يكونُ بينَ الانسان وبينَ نفسه لا يُطْلِعُ عليه الا مَنْ هو شريكُهُ في اعتقاده [25] ...

وقد ذكرَ في « كتاب الجوهر » أنّ لهُ كُتُباً مضنوناً بها على غير اهلها ، وانه ضمّنها صريحَ الحق ، ولم يصلْ الى الاندلس – في علمنا – منها شيء ، بل وصلتْ كتبٌ يزعم بعضُ الناسِ انهـا هي تلك المضنونُ بها ، وليس الامر كذلك[26] ... ولا شك عندنا في أنّ الشيخَ ابا حامد ممن سعد السعادة القصوى ، ووصل تلك المواصلَ الشريفة . لكنّ كتبَهُ المضنون بهـا ، المشتملة على علم المكاشفة ، لم تصل الينا .

منهج المؤلف .

... ولم يتخلّص لنا نحن الحق الذي انتهينا اليـه الا بتتبع كلامه [كلام

٢٤ – يأخذ عليه التعارض في الآراء ، ويقارن بين ما قاله في ثلاثة من كتبه في موضوع حشر الاجساد تنتهي الى اتهام نفسه بالكفر !

٢٥ – يأخذ عليه هنا تعدد التعليم ، ويعتبر لجوءه اليه من قبيل التمويه .

٢٦ – يستعرض ابن طفيل هذه الكتب التي ظُن انها الكتاب الموعود، فاذا بعضها في مسائل فلسفية محضة ، وبعضها الآخر لا غناء فيه ؛ ويكتفي بالتساؤل ، ويمسك عن الاتهام .

الغزالي] وكلام الشيخ ابي علي [ابن سينا] وصرف بعضها الى بعض ، واضافة ذلك الى الآراء التي نبغت في زماننا هذا، ولهج بها قوم من منتحلي الفلسفة ؛ حتى استقام لنا الحق اولاً بطريق البحث والنظر ، ثم وجدنا منه الآن هـذا الذوق اليسير بالمشاهدة [27] . وحينئذ رأينا انفسنا اهلاً لوضع كلام يؤثر عنا ، وتعيّن علينا ان تكون – ايها السائل – اول من اتحفناه بما عندنا ، واطلعناه على ما لدينا ... غير انّا ان القينا اليك بغايات ما انتهينا اليه من ذلك ، قبل ان نحكم مباديها معك ، لم يفدك ذلك شيئاً اكثر من امر تقليدي مجمل ... ونحن لا نرضى لك هذه المنزلة ... اذ هي غير كفيله بالنجاة، فضلاً عن الفوز باعلى الدرجات [28] ؛ وانما نريد ان نحملك على المسالك التي تقدّم علينا سلوكنا ، ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه اولاً ، حتى يفضيَ بك الى ما افضى بنا اليه ، فتشاهد من ذلك ما شاهدناه ، وتتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه ، وتستغني عن ربط معرفتك بما عرفناه [29] ...

وهذا يحتاج الى مقدار من الزمان غير يسير ، وفراغ من الشواغل ، واقبال بالهمة كلها على هذا الفن ... فان صدق منك هذا العزم ، وصحت نيتك للتشمير في هـذا المطلب ، فستحمد عند الصباح مسراك ، وتنال بركة مسعاك ، وتكون قد ارضيت ربك وارضاك ... فانا واصف لك قصة «حي بن يقظان» و «آسال» و « سلامان » ، « ففي قصصهم عبرةٌ لأولي الالباب » [30] .

٢٧ – يريد : ان الحق استقام له اولاً بطريق البحث والاستقراء ، ثم ثبت عنده بالحدس والذوق والمشاهدة .

٢٨ – اي : انه لا يريد ان يفضي الى السائل بما بلغه عن طريق المشاهدة ، لانه لا يقنع له باحتياز العلم نقلاً ، بل هو يريد ان يسهل له سبيل اختباره بنفسه ، لان العلم التقليدي لا يضمن له النجاة من العذاب ، فضلاً عن درجات السعادة العليا .

٢٩ – اي : انه ان هو توصل الى هذه المعرفة عن طريق المشاهدة، التي حصلت له هو اولاً، كان في غنى عن ان يجعل معرفته تابعة لمعرفة ابن طفيل ، وعرف ما عرفه بذاته، وبذلك تكون معرفته أوثق .

٣٠ – اما كيف ينوي ان يسهل له سبيل المعرفة الاشراقية، فبدعوته الى قراءة هذه القصة، وبحمله على الانسجام مع بطلها ، رجاء ان يحدث له من المعرفة الاشراقية ما حدث للبطل حي ابن يقظان . والآية من سورة يوسف ١٢/١١١ .

نشأة حي بن يقظان

ذكر سلفنا الصالح - رضي الله عنهم - ان جزيرة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء يتولد بهـا الانسان من غير ام ولا اب، وبها شجر يثمر نساءً [31]. لانها اعدل بقاع الارض هواءً، واتمها لشروق النور استعداداً... فمنهم من بتّ الحكم وجزم القضية بان «حي بن يقظان» من جملة من تكوّن في تلك البقعة من غير ام ولا اب، ومنهم من انكر ذلك وروى عن امره خبراً نقصّه عليك [32].

رواية الولادة العادية.

انه كان بإزاء تلك الجزيرة، جزيرة عظيمة متسعة الاكناف، كثيرة الفوائد، عامرة بالناس؛ يملكها رجل منهم شديد الانفة والغيرة. وكانت له اخت ذات جمال وحسن باهر منعها الازواج اذ لم يجد لها كفؤاً.

وكان له قريب يسمى «يقظان» فتزوجها سرّاً على وجـه جائز في مذهبهم المشهور في زمنهم. ثم انها حملت منه ووضعت طفلاً. فلما خافت ان يفتضح امرها وينكشف سرهـا، وضعته في تابوت احكمت زمّه، بعد ان اروته من الرضاع؛ وخرجت به في اول الليل في جملة من خدمها وثقاتها الى ساحل البحر، وقلبها يحترق صبابةً به، وخوفاً عليه... وقذفت به في اليمّ [33]. فصادف ذلك جريَ المـاء بقوة المدّ، فاحتمله من ليلته الى ساحل الجزيرة الاخرى المتقدم ذكرها [34]. وكان المدّ يصل في ذلك الوقت الى موضع لا يصل اليه الا بعد عام.

٣١ - نسبة الخبر الى السلف الصالح بلا تعيين يجعل اعتباره من قبيل الاساطير متعمداً، ويبعد عن المؤلف الظن بأنه يقول في الموضوع قول الطبيعيين من الفلاسفة.
٣٢ - ربما كان الغرض من اثبات خبر الولادة العادية جعل الامر ايسر محملاً على الجمهور.
٣٣ - احكمت زمه: ضبطته ضبطاً جيداً لئلا يتسرب اليه الماء؛ ومثل هذه الحادثة كثير في اخبار القدماء من أشهرها حكاية ام موسى وابنة فرعون.
٣٤ - هي الجزيرة الاستوائية - جزيرة الواقواق - حيث زعم «السلف الصالح» ان الانسان يتولد من غير أم ولا أب. ولعل الغاية من عزل بطل القصة ان يعتمد نفسه وحدها في تحصيل المعرفة.

فأدخله الماء بقوتــه الى أجمَة ملتفــّة الشجر ، عذبة التربة ، مستورة عن الرياح والمطر ، محجوبة عن الشمس ؛ تزوَرُّ عنهـا اذا طلعت ، وتميل اذا غربت . ثم اخذ الماء في النقص وبقي التابوت في ذلك الموضع، وعلت الرمال بعد ذلك حتى سدت مدخل الماء الى تلك الاجمة ... فلمـــا اشتد الجوع بذلك الطفل ، بكى واستغاث وعالج الحركة ، فوقع صوته في اذن ظبية فقدت طلاها [٣٥] ، فلمـــا سمعت الصوت ظنته ولدها ، فتتبعت الصوت حتى وصلت الى التابوت، ففحصت عنه باظلافهـا [٣٦] ، حتى طار عن التابوت لوح من اعلاه ، فحنت الظبية عليه ، ورئمت به ، والقمته حلمتها ، وأروته لبناً سائغاً ؛ ومـــا زالت تتعهده وتربيه وتدفع عنه الاذى ...

رواية التولد الذاتي .

واما الذين زعموا انــه تولد من الارض ، فانهم قالوا ان بطناً من ارض تلك الجزيرة، تخمرت فيه طينة على مرّ السنين، حتى امتزج فيها الحار بالبارد، والرطب باليابس ، امتزاج تكافؤ وتعـــادل في القوى [٣٧] ... فتمخضت تلك الطينة ، وحدث فيها شبه نفـّاخات الغليان لشدة لزوجتها . وحدث في الوسط منها نفـّاخة صغيرة جدّاً ، منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق، ممتلئة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به ، فتعلـّق به عند ذلك « الروح » الذي هو من امر الله تعالى [٣٨] ...

فلما تعلـّق هذا الروح بتلك القرارة ، خضعت له جميع القوى بامر الله تعالى في كالها ، فتكوّن بازاء تلك القرارة نفـّاخة اخرى منقسمة الى ثلاث قرارات ،

٣٥ – الطلا : ابن الظبية . وعند هذه النقطة تلتقي الروايتان

٣٦ – فحصت عنه : بحثت عنه ؛ والاظلاف جمع ظلف وهو من الظبي كالحافر من الحصان .

٣٧ – الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة هي الطبائع الاربع ، وبامتزاجها امتزاج تكافؤ وتعادل تغدو صالحة لعلوق الروح بها ونشأة الحياة فيها .

٣٨ – هذه النفاخة هي القلب ، والجسم اللطيف الهوائي هو الروح ، يستقر في القلب بأمر الهي . وهو خروج عن مذهب الطبيعيين .

بينها حُجُبٌ لطيفة ، ومسالك نافذة[39]، وامتلأت بمثل ذلك الجسم الهوائي الذي امتلأت منه القرارة الاولى ؛ الا انه الطف منه .

وسكن في هذه البطون الثلاثة المنقسمة من واحد ، طائفة من تلك القوى التي خضعت له ، وتوكلت بحراستها والقيام عليها ، وانهاء ما يطرأُ فيها من دقيق الاشياء وجليلها الى الروح الاول المتعلق بالقرارة الاولى[40] .

وتكوّن ايضاً بازاء هذه القرارة من الجهة المقابلة للقرارة الثانية نفّاخةٌ ثالثة مملوءة جسماً هوائيّاً ، الا انه اغلظ من الاولين ، وسكن في هذه القرارة فريق من تلك القوى الخاضعة، وتوكلت بحفظها والقيام عليها[41]؛ فكانت هذه القرارت الاولى والثانية والثالثة اول ما تخلّق من تلك الطينة المتخمرة على الترتيب الذي ذكرناه ... فالاول منها لمّا تعلق بـــه الروح ، واشتعلت حرارته ، تشكل بشكل النار الصنوبري[42] ، وتشكل ايضاً الجسم الغليظ المحدق به على شكله ، وتكوّن لحماً صلباً ، وصار عليه غلاف يحفظه . وسمي العضو كله قلباً ، واحتاج – لما يتبع الحرارة من التحليل وافناء الرطوبات – الى شيء يمده ويغذوه، ويخلف ما تحلل منه على الدوام[43] ... واحتاج ايضاً الى ان يحس بما يلائمه فيجتذبه، وبما يخالفه فيدفعه . فتكفل له العضو الواحد ، بمـا فيه من القوى التي اصلها منه ، بحاجته الواحدة؛ وتكفل له العضو الآخر بحاجته الاخرى . وكان المتكفل بالحس هو **الدماغ** ، والمتكفل بالغذاء هو **الكبد** ؛ واحتاج كل واحد من هذين اليه في ان يمدهما بحرارته ، وبالقوى المخصوصة بهما التي اصلها منه ، فانتسجت بينهما لذلك كله مسالك وطرق : بعضها اوسع من بعض بحسب مـــا تدعو اليه الضرورة ، فكانت **الشرايين والعروق** ... فلما كمل انشقت عنه تلك الاغشية بشبه المخاض، وتصدّع باقي الطينة اذ كان قــد لحقه الجفاف . ثم استغاث ذلك الطفل عند فناء

٣٩ – النفاخة الثانية المنقسمة الى ثلاث قرارات هي الدماغ ؛ والمسالك النافذة بين القلب والدماغ هي الاوردة والشرايين .

٤٠ – هذه القوى التي تؤمّن الصلة بين الدماغ والقلب وتقوم على حراسة البدن هي الحواس.

٤١ – النفاخة الثالثة هي الكبد .

٤٢ – بشكل النار الصنوبري ، اي : بشكل « كوز » الصنوبر .

٤٣ – يخلف ما تحلل منه : يرمم ما تلف من انسجته .

مادة غذائه واشتداد جوعه ، فلبته « ظبية » فقدت طلاها [٤٤] .

ثم استوى ما وصفه هؤلاء بعد هذا الموضوع ، وما وصفته الطائفة الاولى في معنى التربية .

حي وأمه الظبية

ان الظبية التي تكفلت به وافقت خصباً ومرعى اثيثاً [٤٥] ، فكثر لحمها ودرّ لبنها ، حتى قام بغذاء ذلك الطفل احسن قيام . وكانت معه لا تبعد عنه الا لضرورة الرعي . وألف الطفل تلك الظبية حتى كان بحيث اذا هي ابطأت عنه اشتد بكاؤه فطارت اليه . ولم يكن بتلك الجزيرة شيء من السباع العادية، فتربى الطفل ونما واغتذى بلبن تلك الظبية الى ان تمّ له حولان ، وتدرّج في المشي وأثغر [٤٦] ، فكان يتبع تلك الظبية ، وكانت هي ترفق به وترحمه وتحمله الى مواضع فيها شجر مثمر، فكانت تطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة النضيجة ... واذا جنّ الليل صرفته الى مكانه الاول وجللته بنفسها ...

تشبهه بالحيوانات .

فما زال الطفل مع الظبية على تلك الحال : يحكي نغمتها بصوته حتى لا يكاد يفرّق بينهما ؛ وكذلك كان يحكي جميع ما يسمعه من اصوات الطير وانواع سائر الحيوان محاكاة شديدة ، واكثر ما كانت محاكاته لاصوات الظباء في الاستصراخ والاستئلاف والاستدعاء والاستدفاع [٤٧] ؛ اذ للحيوانات في هذه

٤٤ – عند هذه النقطة تلتقي هذه الرواية بالرواية السابقة .

٤٥ – الاثيث : الكثير الملتف .

٤٦ – السباع العادية : الضواري التي تعدو على الطريدة فتفترسها ؛ تمّ له حولان : مر عليه عامان ؛ اثغر : نبتت اسنانه .

٤٧ – الاستصراخ : الاستغاثة ؛ الاستئلاف : طلب الالفة ؛ الاستدعاء : طلب الملازمة ؛ الاستدفاع : طلب المدافعة .

الاحوال المختلفة اصوات مختلفة . فألفته الوحوش وألفها ، ولم تنكره ولا انكرها ...

وكان في ذلك كله ينظر الى جميع الحيوانات فيراها كاسية بالاوبار والاشعار والريش . وكان يرى ما لها من سرعة العَدْو وقوة البطش ، وما لها من الاسلحة المعدّة لمدافعة من ينازعها ، مثل القرون والانياب والمخالب ، ثم يرجع الى نفسه فيرى ما به من العري ، وعدم السلاح ، وضعف العَدْو ، وقلة البطش ، عندما كانت تنازعه الوحوش اكل الثمرات ، وتستبدّ بها دونه [48] ...

فلما طال همه في ذلك كله ، وهو قد قارب سبعة اعوام ، ويئس من ان يكمل له ما قد أضرّ به نقصه ، اتخذ من اوراق الشجر العريضة شيئاً جعل بعضه خلفه وبعضه قدامه ، وعمل من الخوص والحلفاء شبه حزام على وسطه ، علق به تلك الاوراق [49] ... واتخذ من اغصان الشجر عِصياً سوّى اطرافها وعدّل متنها . وكان يهشُّ بها على الوحوش المنازعة له ، فيحمل على الضعيف منها ، ويقاوم القوي منها . فنبل بذلك قدره عند نفسه بعض نبالةٍ ، ورأى ان ليدِهِ فضلاً كثيراً على ايديها ، اذ امكن له بها من ستر عورته ، واتخاذ العصي التي يدافع بها عن حوزته ، ما استغنى به عما اراده من الذَّنَب والسلاح الطبيعي [50] ...

موت الظبية .

فصار لا يدنو اليه شيء منها سوى الظبية التي كانت ارضعته وربته : فانها لم تفارقه ولا فارقها ، الى ان اسنّت وضعفت ، فكان يرتاد بها المراعي الخصبة ، ويجتني لها الثمرات الحلوة ، ويطعمها . وما زال الهزال والضعف يستولي عليها ويتوالى ، الى ان ادركها الموت ، فسكنت حركاتها بالجملة ، وتعطلت جميع

٤٨ – الاشعار هنا جمع شَعر بفتح الشين ؛ العدو : الركض ؛ تستبد بها دونه : تحتازها دونه وتنفرد بها .

٤٩ – الخوص : ورق النخل، مفرده خُوصة ؛ والحلفاء : نبات من قبيل القصب، والمقصود هنا ورقه .

٥٠ – كل هذا لا يختلف جوهراً عن تقديرات علماء السلالات البشرية لكيفية نشأة الحضارة الانسانية ، لاسيا في رد الكثير من الفضل الى طواعية اليد الانسانية .

افعالها . فلما رآهـا الصبي على تلك الحالة ، جزع جزعاً شديداً ، وكادت نفسه تفيض اسفاً عليها . فكان يناديها بالصوت الذي كانت عادتها ان تجيبه عند سماعه، ويصيح باشد ما يقدر عليه ، فلا يرى لها عند ذلك حركة ولا تغيراً . فكان ينظر الى اذنيها والى عينيها ، فلا يرى بها آفة ظاهرة ...

البحث عن العلة .

فلما نظر الى جميع اعضائها الظاهرة ولم يرَ فيها آفة ... وقع في خاطره ان الآفة التي نزلت بها، انما هي في عضو غائب عن العيان، مستكن في باطن الجسد؛ وان ذلك العضو لا يغني عنه في فعله شيء من هذه الاعضاء الظاهرة . فلما نزلت به الآفة عمّت المضرة ، وشملت العطلة ؛ وطمع بانـه لو عثر على ذلك العضو ، وازال عنه ما نزل به ، لاستقامت احواله وفاض على سائر البدن نفعه ، وعادت الافعال الى ما كانت عليه .

وكان قـد شاهد قبل ذلك في الاشباح الميتة من الوحوش وسواها ان جميع اعضائها مُصْمَتَة ، لا تجويف فيهـا الا القحف والصدر والبطن[٥١] . فوقع في نفسه ان العضو الذي بتلك الصفة لن يعدو احد هـذه المواضع الثلاثة ؛ وكان يغلب على ظنه غلبة قوية انه انما هو في الموضع المتوسط من هذه المواضع الثلاثة ، اذ كان قـد استقر في نفسه ان جميع الاعضاء محتاجة اليه ، وان الواجب بحسب ذلك ان يكون مسكنه في الوسط . وكان ايضاً اذا رجع الى ذاتـه ، شعر بمثل هذا العضو في صدره ...

فلما جزم الحكم بان العضو الذي نزلت به الآفة انما هو في صدرها ، اجمع على البحث والتنقير عنـه لعله يظفر به ، ويرى آفته فيزيلها ... فعزم على شق صدرها وتفتيش مـا فيه ، فاتخذ من كسور الاحجار الصلدة ، وشقوق القصب اليابسة ، اشباه السكاكين ، وشق بهـا بين اضلاعها حتى قطع اللحم الذي بين الاضلاع ، وافضى الى الحجاب المستبطن الاضلاع فرآه قوياً ، فقوي ظنه بان

٥١ – مصمت : مقفل مكتنز غير مجوف ؛ والتجاويف الكبرى ثلاثة : القحف وهو مكان الدماغ ، والصدر موضع القلب والكبد ، والبطن مكان الامعاء .

مثل ذلك الحجاب لا يكون الا لمثل ذلك العضو . وطمع بانه اذا تجاوزه الفى مطلوبه ؛ فحاول شقه ، فصعب عليه ، لعدم الآلات ، ولانها لم تكن الا من الحجارة والقصب ، فاستحدّها وتلطف في خرق الحجاب حتى انخرق له [٥٢] ؛ فافضى الى الرئة فظن اولاً انها مطلوبه .

اكتشاف القلب .

وكان اولاً انما وجد منها نصفها الذي هو في الجانب الواحد . فلما رآها مائلة الى جهة واحدة ، وكان قد اعتقد ان ذلك العضو لا يكون الا في الوسط في عرض البدن ، كما هو في الوسط في طوله ؛ فما زال يفتش في وسط الصدر حتى الفى « القلب » وهو مجلّل بغشاء في غاية القوة ، مربوط بمعاليق في غاية الوثاقة ، والرئة مطيفة به من الجهة التي بدأ بالشق منها ، فقال في نفسه : « ان كان لهذا العضو من الجهة الاخرى مثل ما له من هذه الجهة ، فهو في حقيقة الوسط، ولا محالة انه مطلوبي »... فبحث عن الجانب الآخر من الصدر، فوجد فيه الحجاب المستبطن للاضلاع ، ووجد الرئة على ما وجده من هذه الجهة . فحكم بان ذلك العضو هو مطلوبه ، فحاول هتك حجابه ، وشق شغافه ؛ فبكدٍّ واستكراهٍ ما قدر على ذلك ، بعد استفراغ مجهوده [٥٣] .

وجرّد القلب فرآه مصمتاً من كل جهة ، فنظر هل يرى فيه آفة ظاهرة ؟ فلم يرَ فيه شيئاً ! فشد عليه بيده ، فتبين له ان فيه تجويفاً ، فقال : « لعلّ مطلوبي الاقصى انما هو في داخل هذا العضو ، وانا حتى الآن لم اصل اليه » . فشق عليه، فالفى فيه تجويفين اثنين : احدهما من الجهة اليمنى ، والآخر من الجهة اليسرى، والذي من الجهة اليمنى مملوء بعلق منعقد [٥٤] ، والذي من الجهة اليسرى خالٍ لا شيء فيه ، فقال : « لن يعدوَ مطلبي ان يكون مسكنه احد هذين البيتين » .

٥٢ – التنقير بمعنى البحث ؛ لعدم الآلات لانها غير صالحة ؛ استحدّها : شحذها ورقق حدّها ؛ تلطف في خرقه : اعمل الحيلة .

٥٣ – هتك : شق ؛ الشغاف : الغلاف ؛ الاستكراه : الصعوبة . وابن طفيل هنا ، وفي ما يلي من الاوصاف التشريحية ، مستند الى معارفه الطبية .

٥٤ – العلق المنعقد : الدم الجامد .

ثم قال : « اما هذا البيت الايمن ، فلا ارى فيه غير هذا الدم المنعقد . ولا شك انه لم ينعقد حتى صار الجسد كله الى هذا الحال [٥٥] ... واما البيت الايسر فأراه خالياً لا شيء فيه ، ومـا ارى ذلك لباطلٍ ؛ فاني رأيت كل عضو من الاعضاء انما هو لفعل يختص به ، فكيف يكون هذا البيت ، على ما شاهدت من شرفه ، باطلاً ؟ مـا ارى الا ان مطلوبي كان فيه فارتحل عنه واخلاه . وعند ذلك طرأ على هذا الجسد من العطلة ما طرأ ، ففقد الادراك وعدم الحراك » .

اكتشاف الروح .

لمـا رأى ان الساكن في ذلك البيت قد ارتحل قبل انهدامه ، وتركه وهو بحاله ، تحقق انه لا يعود اليه بعد ان حدث فيه من الخراب والتخريق مـا حدث [٥٦] . فصار عنده الجسد كله خسيساً ، لا قدر له بالاضافة الى ذلك الشيء الذي اعتقد في نفسه انه يسكنه مدة ويرحل عنه بعد ذلك . فاقتصر على الفكرة في ذلك الشيء : ما هو ؟ وكيف هو ؟ ومـا الذي ربطه بهذا الجسد ؟ والى اين صار ؟ ... وما السبب الذي ازعجه ، ان كان خرج كارهاً ؟ ومـا السبب الذي كرّه اليه الجسد حتى فارقه ، ان كان خرج مختاراً ؟

وتشتتت فِكَرُه في ذلك كله ، وسلا عن ذلك الجسد وطرحه ، وعلم ان امه التي عطفت عليه وارضعته ، انمـا كانت ذلك الشيء المرتحل ، وعنه كانت تصدر تلك الافعال كلها ، لا عن هذا الجسد العاطل ؛ وان هذا الجسد بجملته ، انما هو كالآلة لذلـك ... فانتقلت علاقته عن الجسد الى صاحب الجسد ومحركه ، ولم يبقَ له شوق الا اليه ...

حي والطبيعة

وبقي على ذلك برهة من الزمان ، يتصفح انواع الحيوان والنبات ، ويطوف

٥٥ – اي : لم يجمد الدم الا بعد موت الظبية .
٥٦ – لعله يومىء هنا الى استحالة حشر الاجساد .

بساحل تلك الجزيرة ، ويتطلب هل يجد لنفسه شبيهاً حسبما يرى لكل واحد من اشخاص الحيوان والنبات أشباهاً كثيرة ، فلا يجـد شيئاً من ذلك ! وكان يرى البحر قد احدق بالجزيرة من كل جهة ، فيعتقد انـه ليس في الوجود سوى جزيرته تلك .

اكتشاف النار .

واتفق في بعض الاحيان ان انقدحت نار في اجمةِ قَلَخ على سبيل المحاكّة[٥٧]. فلما بصر بها، رأى منظراً هاله، وخلقاً لم يعتده قبل؛ فوقف يتعجب منها ملياً. وما يزال يدنو منها شيئاً فشيئاً، فرأى ما للنار من الضوء الثاقب والفعل الغالب، حتى لا تعلق بشيء الا اتت عليه واحالته الى نفسها ، فحمله العجب بهـا ... واراد ان يأخذ منها شيئاً ، فلما باشرها احرقت يده ، فلم يستطع القبض عليها ، فاهتدى الى ان يأخذ قبساً لم تستولِ النار على جميعه، فأخذ بطرفه السليم والنار في طرفه الآخر ، فتأتى له ذلك وحمله الى موضعه الذي كان يأوي اليه ...

ثم ما زال يمـد تلك النار بالحشيش والحطب الجزل ، ويتعهدها ليلاً ونهاراً ، استحساناً لها وتعجباً منها . وكان يزيد انسه بها ليلاً ، لإنها كانت تقوم له مقام الشمس في الضياء والدفء ؛ فعظم بهـا ولوعه ، واعتقد انها افضل الاشياء التي لديه[٥٨] . وكان دائماً يراها تتحرك الى جهة فوق وتطلب العلوّ ، فغلب على ظنه انها من جملة الجواهر السماوية التي كان يشاهدهـا . وكان يختبر قوتها في جميع الاشياء بان يلقيها فيها ، فيراها مستولية عليها : اما بسرعة ، واما ببطء بحسب قوة استعداد الجسم للاحتراق او ضعفه . وكان من جملة ما القى فيها على سبيل الاختبار لقوتها شيء من اصناف الحيوانات البحرية – كان قـد القاه البحر الى ساحله – فلمـا انضجت ذلك الحيوان وسطع قُتاره تحركت شهوته اليه ، فأكل

٥٧ – الاجمة : الغابة ذات الشجر الكثير الملتف ؛ القلخ : قصب اجوف ؛ على سبيل المحاكة : بسبب احتكاك الاغصان ، وهو امر كثير الحصول في الجزر الاستوائية . وقوله هـذا لا يختلف عما يفترضه علماء اليوم في اكتشاف الانسان للنار .

٥٨ – الحطب الجزل : الاغصان الغليظة ؛ واستخدام الانسان للنار من اجل الاستضاءة والدفء واتقاء الضواري امر معروف .

منه شيئاً فاستطابــه ، فاعتاد بذلك اكل اللحم ، فصرّف الحيلة في صيد البر والبحر ؛ حتى مهر في ذلك [59]

صلة الروح بالنار .

وزادت محبته للنار ، اذ تأتى له بها من وجوه الاغتذاء الطيب شيءٌ لم يتأتّ له قبل ذلك . فلما اشتد شغفه بها – لما رأى من حسن آثارها وقوة اقتدارها – وقع في نفسه ان الشيء الذي ارتحل من قلب الظبية كان من جوهر هذا الموجود ، او من شيء يجانسه . واكد ذلك في ظنه ما كان يراه من حرارة الحيوان طول مدة حياته ، وبرودته من بعد موته – وكلُّ هذا دائم لا يختلّ – وما كان يجده في نفسه من شدة الحرارة عند صدره ، بازاء الموضع الذي كان قد شق عليه من الظبية ، فوقع في نفسه انه لو اخذ حيواناً حيّاً وشق قلبه ، ونظر الى ذلك التجويف الذي صادفه خالياً عندما شق عليه في امه الظبية ، لرآه في هـذا الحيوان الحي وهو مملوء بذلك الشيء الساكن فيه ، وتحقق هل هو من جوهر النار ؟ وهل فيه شيءٌ من الضوء والحرارة ، ام لا ؟ فعمد الى بعض الوحوش ، وشقه على الصفة التي شق بها الظبية حتى وصل الى القلب . فقصد اولاً الى الجهة اليسرى منه وشقها ، فرأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواء بخاري ، يشبه الضباب الابيض ، فادخل اصبعه فيه فوجده من الحرارة في حـدٍّ كاد يحرقه ، ومات ذلك الحيوان على الفور ، فصحّ عنده ان ذلك البخار الحار هو الذي كان يحرك هـذا الحيوان ، وان كل شخص من اشخاص الحيوانات مثل ذلك ، ومتى انفصل عن الحيوان مات .

ثم تحركت في نفسه الشهوة للبحث عـن سائر اعضاء الحيوان ، وترتيبها ، واوضاعها ، وكمياتها ، وكيفية ارتباط بعضها ببعض ، وكيف تستمد من هـذا البخار الحار حتى تستمر لهـا الحياة به ... فتبين له ان كل شخص من اشخاص الحيوان ، وان كان كثيراً باعضائه وتفنن حواسه وحركاته ، فانه واحـد بذلك الروح الذي مبدأه من قرار واحـد ، وانقسامه في سائر الاعضاء منبعث منه ، وان جميع الاعضاء انما هي خادمة له او مؤدية عنه [60] ...

....

٥٩ – هكذا ايضاً يقدر العلماء اليوم اهتداء الانسان الى طهي طعامه .
٦٠ – استمد ابن طفيل هذا كله من معارفه الطبية .

عالم الكون والفساد

ثم انــــه بعد ذلك اخذ في مآخذ أُخر ؛ فتصفح جميع الاجسام التي في عالم الكون والفساد : من الحيوانات على اختلاف انواعها ، والنبات ، والمعادن ... فرأى انها تتفق ببعض الصفات ، وتختلف ببعض ؛ وانها من الجهة التي تتفق بها واحـــدة ، ومن الجهة التي تختلف فيها متغايرة ومتكثرة [٦١] . فكان تارة ينظر خصائص الاشياء ومــا يتفرد به بعضها عن بعض ، فتكثر عنده كثرة تخرج عن الحصر ، وينتشر له الوجود انتشاراً لا يُضبط .

وحدة الروح الانساني .

وكانت تتكثر عنده ايضاً ذاته ، لانه كان ينظر الى اختلاف اعضائه ، وان كل واحد منها مفردٌ بفعل وصفةٍ تخصه ؛ وكان ينظر الى كل عضو منها ، فيرى انه يحتمل القسمة الى اجزاء كثيرة جدّاً ، فيحكم على ذاته بالكثرة، وكذلك على ذات كل شيء . ثم كان يرجع الى نظر آخر من طريق ثانٍ ، فيرى ان اعضاءه ، وان كانت كثيرة ، فهي متصلة كلها بعضها ببعض ، لا انفصال بينها بوجه ، فهي في حكم الواحد، وانها لا تختلف الا بحسب اختلاف افعالها، وان ذلك الاختلاف انما هو بسبب ما يصل اليها من قوة الروح الحيواني الذي انتهى اليه نظره اولاً ، وان ذلك الروح واحد في ذاته ، وهو ايضاً حقيقة الذات ، وسائر الاعضاء كلها كالآلات ؛ فكانت تتحد عنده ذاته بهذا الطريق [٦٢] .

وحدة الروح الحيواني .

ثم كان ينتقل الى جميع انواع الحيوان ، فيرى كل شخص منها واحداً بهذا النوع من النظر ، ثم كان ينظر الى نوع منهــا : كالظباء ، والخيل ، والحُمُر ،

٦١ – متغايرة : مختلفة ؛ متكثرة : مركبة من اعضاء ذات وظائف متباينة .

٦٢ – يريد : ان هذا التكثر العضوي يجتمع في وحدة متعاونة متناسقة، عن طريق الروح الذي هو حقيقة الذات الحية .

واصناف الطير صنفاً صنفاً ، فكان يرى اشخاص كل نوع يشبه بعضها بعضاً في الاعضاء الظاهـرة والباطنة ، والادراكات ، والحركات ، والمنازع ؛ ولا يرى بينها اختلافاً الا في اشياء يسيرة ، بالاضافة الى ما اتفقت فيه . وكان يحكم بان الروح الذي لجميع ذلك النوع شيء واحد ، وانـه لم يختلف، الا انه انقسم على قلوب كثيرة ...

ثم كان يُحضر انواع الحيوان كلها في نفسه ويتأملها فيراها تتفق في انها تحس وتغتذي ، وتتحرك بالارادة الى ايّ جهة شاءت ؛ وكان قد علم ان هذه الافعال هي اخص افعال الروح الحيواني ، وان سائر الاشياء التي تختلف بها بعد هـذا الاتفاق ، ليست شديدة الاختصاص بالروح الحيواني . فظهر له بهذا التأمل ان الروح الحيواني الذي لجميع جنس الحيوان واحـد بالحقيقة ، وان كان فيه خلاف يسير ، اختص به نوع دون نوع[٦٣] ...

وحدة الروح النباتي .

ثم كان يرجع الى انواع النبات على اختلافها ، فيرى كل نوع منهـا تشبه اشخاصه بعضها بعضاً في الاغصان ، والورق ، والزهر ، والثمر ، والافعال ، فكان يقيسها بالحيوان ، ويعلم ان لها شيئاً واحداً اشتركت فيه ، هو لهـا بمنزلة الروح للحيوان ، وانها بذلك الشيء واحـد . وكذلك كان ينظر الى جنس النبات كله ، فيحكم باتحاده بحسب ما يراه من اتفاق فعله في انه يتغذى وينمو[٦٤] .

ثم كان يجمع في نفسه جنس الحيوان وجنس النبات ، فيراهما جميعاً متفقين في الاغتذاء والنمو ، الا ان الحيوان يزيد على النبات ، بفضل الحس والادراك والتحرك ؛ وربما ظهر في النبات شيء شبيه به ، مثل تحوُّل وجوه الزهر الى جهة

٦٣ — يريد : انـه وجد ان الحيوانات ، على اختلاف انواعها وتباين اشكالها وطبائعها ، تجمع بينها خصائص عامة هي الاحساس والاغتذاء والحركة الارادية ، فهي تؤلف جنساً واحداً من الموجودات .

٦٤ — وكذلك انواع النبات فهي تختلف باعتبار اشكالها وازهارهـا واثمارها ، لكنها تشترك باعتبارين اساسيين هما الاغتذاء والنمو .

الشمس ، وتحرك عروقه الى جهة الغذاء ، واشباه ذلك . فظهر له بهذا التأمل ان النبات والحيوان شيء واحد ، بسبب شيء واحد مشترك بينهما ، هو في احدهما اتم واكمل [٦٥] .

وحدة عالم الجماد .

ثم ينظر الى الاجسام التي لا تحس ، ولا تتغذى ، ولا تنمو : من الحجارة ، والتراب ، والماء ، والهواء ، واللهيب ؛ فيرى انها اجسام مقدّرٌ لها طول وعرض وعمق ، وانها لا تختلف ؛ الا ان بعضها ذو لون ، وبعضها لا لون له ؛ وبعضها حار ، وبعضها بارد ؛ ونحو ذلك من الاختلافات . وكان يرى ان الحار منها يصير بارداً ، والبارد حارّاً ؛ وكان يرى الماءَ يصير بخاراً ، والبخار ماءً ؛ والاشياء المحترقة تصير جمراً ، ورماداً ، ولهيباً ، ودخاناً ؛ والدخان اذا وافق في صعوده قبة حجر ، انعقد فيها وصار بمنزلة سائر الاشياء الارضية . فيظهر له بهذا التأمل ان جميعها شيء واحد في الحقيقة ، وان لحقتها الكثرة بوجهٍ ما ، فذلك مثل ما لحقت الكثرة الحيوان والنبات [٦٦] .

وحدة عالم الطبيعة .

ثم ينظر الى الشيء الذي اتحد به عنده النبات والحيوان ، فيرى انه جسم مثل هذه الاجسام : له طول وعرض وعمق ، وهو اما حار واما بارد ، كواحد من هذه الاجسام التي لا تحس ولا تتغذى ، وانما خالفها بافعاله التي تظهر عنه بالآلات الحيوانية والنباتية لا غير ؛ ولعل تلك الافعال ليست ذاتية ، وانما تسري اليه من شيء آخر ، ولو سرت الى هذه الاجسام الأخَر ، لكانت مثله . فكان

٦٥ – يريد : ان الحيوان يشارك النبات بقوة الاغتذاء والنمو ، ويمتاز عليه بالحس والحركة ، لكن للنبات ما هو من قبيل الاحساس والحركة ، وهو امتثال الزهر لنور الشمس ، وتحرك الجذور نحو الغذاء ، فهما واحد في الجوهر ، وان كان الحيوان اشد استكمالاً لوظائفه من النبات .

٦٦ – والجمادات ايضاً انواع مختلفة من حيث اللون والشكل والصلابة والميوعة ... لكنها مع ذلك مشتركة باعتبار الابعاد الثلاثة ، وهي جنس واحد في الجوهر لاستحالة بعضها الى بعض ، اذ الجامد يسيل ، والسائل يتبخر ، والبخار ينعقد .

ينظر اليه بذاته ، مجرداً عن هذه الافعال ، التي تظهر ببادىء الرأي ، انها صادرة عنه ، فكان يرى انه ليس الا جسماً من هذه الاجسام ، فيظهر له بهذا التأمل ان الاجسام كلها شيء واحد : حيّها وجمادها ، متحركها وساكنها ؛ الا انه يظهر ان لبعضها افعالاً بآلات ، ولا يدري هل تلك الافعال ذاتية لها ، او سارية اليها من غيرها [٦٧]. وكان في هذه الحال لا يرى شيئاً غير الاجسام، فكان بهذا الطريق يرى الوجود كله شيئاً واحداً ...

الجواهر الروحانية

معرفة النفس .

وكذلك نظر الى سائر الاجسام من الجمادات والاحياء ، فرأى ان حقيقة وجود كل واحد منهما مركبة من معنى الجسمية ، ومن شيء آخر زائد على الجسمية : اما واحد ، واما اكثر من واحد [٦٨] ، فلاحت له صور الاجسام على اختلافها ، وهو اول ما لاح له من العالم الروحاني ، اذ هي صور لا تدرك بالحس، وانما تدرك بضربٍ من النظر العقلي ...

فلما وقف بهذا النظر على ان حقيقة الروح الحيواني الذي كان تشوقه اليه ابداً مركبة من معنى الجسمية ، ومعنى آخر زائد على الجسمية ، وان معنى الجسمية مشترك لسائر الاجسام ، والمعنى الآخر المقترن به ينفرد به وحده ، هان عنده معنى الجسمية فاطّرحه، وتعلق فكره بالمعنى الثاني، وهو الذي يعبر عنه بـ « النفس » [٦٩] . فتشوّق الى التحقق به فالتزم الفكرة فيه ، وجعل مبدأ النظر في ذلك تصفح الاجسام كلها ...

٦٧ – يشير الى وحدة الوجود الطبيعي ، باعتبار اشتراك كل ما في الطبيعة بالابعاد الثلاثة ؛ اما اختلافها فأمر عارض نجم عن اختلاف الآلات التي تنشد بها البقاء . وهكذا انتهى الى اثبات وحدة الطبيعة .

٦٨ – الشيء الزائد على الجسمية هو الصورة . والصورة هي ما يتقوم به الشيء من صفات تدرك بالعقل لا بالحس .

٦٩ – هذا المعنى الزائد على الجسمية هو النفس ، ولما كان اختلاف الانواع اصلاً انما هو بهذا المعنى لا بمعنى الجسمية ، تحول الى التأمل في المعنى الآخر ، اي النفس .

ناموس العلة .

فلما انتهى نظره الى هذا الحد، وفارق المحسوس بعضَ مفارقةٍ ، واشرف على تخوم العالم العقليّ ، استوحش وحنّ الى مـــا ألفه من عالم الحس، فتقهقر قليلاً ، وترك الجسم على الاطلاق ، اذ هــو امر لا يدركه الحس، ولا يقدر على تناوله . واخذ ابسط الاجسام المحسوسة التي شاهدها ، وهي تلك الاربعة التي كان قــد وقف نظره عليه [٧٠]. فاول ما نظر الى الماء فرأى انه اذا خُلـّيَ ومــا تقتضيه صورته ، ظهر منه برد محسوس ، وطلب النزول ؛ فاذا سُخـّنَ اما بالنار واما بحرارة الشمس، زال عنه البرد وبقي فيه طلب النزول، فاذا أُفرط عليه بالتسخين، زال عنه طلب النزول الى اسفل ، وصار يطلب الصعود الى فوق . فزال عنـــه بالجملة الوصفان اللذان كانا ابداً يصدران عنه وعن صورته . ولم يعرف عن صورته اكثر من صدور هذين الفعلين عنها ، فلما زال هذان الفعلان بطل حكم الصورة ، فزالت الصورة المائية عن ذلك الجسم عندما ظهرت منه افعالٌ من شأنها ان تصدر عن صورة أُخرى ، وحدثت له صورة أُخرى ، بعد ان لم تكن ، وصدر عنه بها افعال لم يكن من شأنها ان تصدر عنه وهو بصورته الاولى [٧١] .

فعلم بالضرورة **ان كل حادث لا بد له من محدثٍ** . فارتسم في نفسه ، بهــذا الاعتبار ، فاعلٌ للصورة ، ارتساماً على العموم دون تفصيل .

العلة الاولى .

ثم انه تتبع الصور التي كان قد علمها قبل ذلك صورةً صورةً ، فرأى انهــا كلها حادثة ، وانها لا بـــد لها من فاعل ... فتبين له ان الافعال الصادرة عنها ليست في الحقيقة لها ، وانما هي لفاعل يفعل بها الافعال المنسوبة اليها [٧٢] ... فلما

٧٠ – الاربعة المقصودة هي العناصر : التراب والماء والهواء والنار .

٧١ – يريد : ان الماء بتحوله الى بخار انتقل من صورة الى صورة، وتبدلت خصائصه جملة، وتغيرت افعاله ومؤثراته . وانما كان ذلك لسبب واضح هو تسلط الحرارة عليه .

٧٢ – اي : وجد ان الشيء لا يحدث الا لعلة ، وان العلة بدورها لا تكون بغير علة ، وان فعلها ليس من ذاتها ، بل من علة سابقة هي الفاعل الحقيقي .

لاح له من امر هـــذا الفاعل ما لاح على الاجمال دون تفصيل ، حدث له شوق حثيث الى معرفته على التفصيل ، وهـــو بعدُ لم يكن فارق عالم الحس ؛ فجعل يطلب هذا الفاعل المختار على جهة المحسوسات ، وهو لا يعلم بعد هل هو واحــد او كثير ؟ فتصفـّح جميع الاجسام التي لديه ، وهي التي كانت فكرته ابداً فيها ، فرآهــا كلها تتكوّن تارة وتفسد اخرى ... ولم يرَ منها شيئاً بريئاً عن الحدوث والافتقار الى الفاعل المختار ، فاطـّرحها كلها وانتقلت فكرته الى الاجسام السماوية.

عالم الافلاك

تناهي الفلك .

وانتهى الى هـــذا النظر على رأس اربعة اسابيـع من منشإه ، وذلك ثمانية وعشرون عاماً [73] ، فعلم ان السماء ومـــا فيها من الكواكب اجسام ، لانها ممتدة في الاقطار الثلاثة : الطول ، والعرض ، والعمق ؛ لا ينفك شيء منها عن هــذه الصفة ... ثم تفكر هـــل هي ممتدة الى غير نهاية ... او هي متناهية محدودة بحدود تنقطع عندهـــا ، ولا يمكن ان يكون وراءها شيء من الامتداد ؟ فتحير في ذلك بعضَ حيرةٍ . ثم انه بقوة نظره وذكاء خاطره ، رأى ان جسماً لا نهاية له امرٌ باطل ، وشيء لا يمكن ، ومعنى لا يُعقل ...

كروية الفلك .

فلما صحّ عنده ان جسم السماء متناهٍ ، اراد ان يعرف على اي شكل هــو ، وكيفية انقطاعــه بالسطوح التي تحدّه [74] . فنظر اولاً الى الشمس والقمر وسائر الكواكب ، فرآها كلها تطلع من جهة المشرق ، وتغرب من جهة المغرب ؛ فما

---

٧٣ – اسابيع ، مفردها اسبوع ، والاسبوع ما هو سبعة عدداً ، واربعة اسابيع اي : اربع سبعات حاصلها ثمانية وعشرون ؛ واليوم هنا كناية عن عام .

٧٤ – اي : انه بعد ان ثبت له ان السماء متناهية ، اراد ان يعرف شكلها ، وذلك بالوقوف على السطوح التي تعيّن حدودها .

كان منها يمر على سمت رأسه [٧٥] ، رآه يقطع دائرة عظمى ؛ وما مال عن سمت رأسه الى الشمال او الى الجنوب، رآه يقطع دائرة اصغر من تلك ؛ وما كان ابعد من سمت الرأس الى احد الجانبين كانت دائرته اصغر من دائرة ما هو اقرب ، حتى كانت اصغر الدوائر التي تتحرك عليها الكواكب ، دائرتين اثنتين : احداهما حول القطب الجنوبي ، وهي مدار سُهيل ، والاخرى حول القطب الشمالي ، وهي مدار الفرقدين . ولما كان مسكنه على خط الاستواء الذي وصفناه اولاً ، كانت هذه الدوائر كلها قائمة على سطح افقه ، ومتشابهة الاحوال في الجنوب والشمال ، وكان القطبان معاً ظاهرين له ، وكان يترقب اذا طلع كوكب من الكواكب على دائرة كبيرة ، وطلع كوكب آخر على دائرة صغيرة ، وكان طلوعهما معاً ، فكان يرى غروبهما معاً . واطّرد له ذلك في جميع الكواكب ، وفي جميع الاوقات ، فتبين له بذلك ان الفلك على شكل الكرة [٧٦] ...

وحدة الكون .

وما زال يتصفح حركة القمر ، فيراها آخذة من المغرب الى المشرق، وحركات الكواكب السيارة كذلك ، حتى تبين له قدر كبير من علم الهيأة ، وظهر له ان حركاتها لا تكون الا بافلاك كثيرة، كلها مضمنة في فلك واحد، هو اعلاها، وهو الذي يحرك الكل من المشرق الى المغرب في اليوم والليلة [٧٧] ... **فلما انتهى الى هذه المعرفة** ، روقف على ان الفلك بجملته وما يحتوي عليه كشيء واحد متصل بعضه ببعض ، وان جميع الاجسام التي كان ينظر فيها : كالارض والماء والهواء والنبات والحيوان وما شاكلها ، هي كلها في ضمنه وغير خارجة عنه ؛ وانه كله اشبه شيء بشخص من اشخاص الحيوان ... وما فيه من ضروب الافلاك المتصل

٧٥ – سمت الرأس : النقطة في الجلَد التي هي فوق الرأس عمودياً .

٧٦ – اي : ان هذه الكواكب على اختلاف افلاكها كانت واحدة في حركتها ، فالفلك كروي الشكل .

٧٧ – اي : ان اتساق حركة الكواكب ووحدة اتجاهها دلاه على ان افلاك الكواكب يضمها فلك عام واحد ينسق حركاتها ، فيكون عن ذلك توالي النهار والليل .

بعضها ببعض ، هي بمنزلة اعضاء الحيوان ؛ وما في داخله من عالم الكون والفساد هي بمنزلة ما في جوف الحيوان من اصناف الفضول والرطوبات [٧٨] ...

العالم بين الحدوث والقدم

ترجُّحه بين الامرين .

فلما تبين له انه كله كشخص واحـــد في الحقيقة ، واتحدت عنده اجزاؤه الكثيرة ، بنوع من النظر الذي اتحدت بـــه عنده الاجسام التي في عالم الكون والفساد ، **تفكر في العالم بجملته** ، هل هـــو شيء حدث بعد ان لم يكن ، وخرج الى الوجود بعد العدم ؟ او هـــو امر كان موجوداً فيما سلف ، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه[٧٩]؟ فتشكك في ذلك، ولم يترجح عنده احد الحكمين على الآخر. وذلك انه كان اذا ازمع على اعتقاد القِدم، اعترضته عوارض كثيرة، من استحالة وجود ما لا نهاية له، بمثل القياس الذي استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له ... واذا ازمع على اعتقاد الحدوث، اعترضته عوارض أُخر . وذلك انه كان يرى ان معنى حدوثه ، بعد ان لم يكن ، لا يُفهم الا على معنى ان الزمان تقدمه ، والزمان من جملة العالم وغير منفكٍّ عنه ، فاذاً لا يُفهم تأخُّر العالم عن الزمان[٨٠]. وكذلك كان يقول : « اذا كان حادثاً، فلا بد له من مُحدِث؛ وهذا المحدث الذي احدثه، لِمَ احدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك ؟.. » وما زال يتفكر في ذلك عدة سنين ، فتتعارض عنده الحجج ، **ولا يترجح عنده احد الاعتقادين على الآخر** .

٧٨ – اي : ان عالم الطبيعة خاضع لمدبر الافلاك وقائم في جوف الفلك ، فالكون بافلاكه ومخلوقاته اذاً كائن واحـد . وجواب « فلما » ... « تفكّر » متأخرة في قوله : « تفكر في العالم بجملته » .

٧٩ – يعرض ابن طفيل هنا لمسألة القدم والحدوث : هل العالم قديم على ما ذهب اليـه الفلاسفة ؟ ام هو محدث على ما قال المتكلمون ؟

٨٠ – اي : لم يطمئن الى ان العالم محدث لان ذلك يستتبع وجود زمان سابق ، والزمان من العالم، فكيف يكون الشيء سابقاً لنفسه؟ ولم يرتح الى انه قديم، لانه لم يستطع ان يتصور جسماً غير متناه .

افتراض الحدوث .

فلما اعياه ذلك ، جعل يتفكر مـا الذي يلزم عن كل واحد من الاعتقادين ؟ فلعل اللازم عنهما يكون شيئاً واحداً . فرأى انـــه ان اعتقد حدوث العالم ، فاللازم عن ذلك ضرورةً انه لا يمكن ان يخرج الى الوجود بنفسه ، وانه لا بدّ له من فاعل يخرجـه الى الوجود ، وان ذلك الفاعل لا يمكن ان يدرك بشيء من الحواس ، لانه لو ادرك بشيءٍ من الحواس لكان جسماً من الاجسام ، ولو كان جسماً لـكان من جملة العالم ، وكان حادثاً واحتاج الى محدِث [81] ؛ ولو كان ذلك المحدث الثاني ايضاً جسماً لاحتاج الى محدث ثالث ، والثالث الى رابع؛ ويتسلسل ذلك الى غير نهاية ، وهو باطل . فاذاً لا بد للعالم من فاعل ليس بجسم ، واذا لم يكن جسماً فليس الى ادراكه بشيء من الحواس سبيـل ، لان الحواس الخمس لا تدرك الا الاجسام او ما يلحق الاجسام ... واذا لم يكن جسماً فصفات الاجسام كلهـــا تستحيل عليه ؛ واول صفات الاجسام هو الامتداد في الطول والعرض والعمق ، وهو منزّه عن ذلك ، وعن جميع مـــا يتبع هذا الوصف من صفات الاجسام .

افتراض القِدَم .

ورأى ايضاً انه ان اعتقد قِدَم العالم ، وانه لم يزل كما هو ، فان اللازم عن ذلك ان حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء ، اذ لم يسبقها سكونٌ يكون مبدأُها منه ؛ وكل حركة فلا بد لها من محرك ضرورةً ، والمحرك امـا ان يكون قوة سارية في جسم من الاجسام، واما ان يكون قوة ليست سارية ولا شائعة في جسم [82]؛ وكل قوة سارية في جسم وشائعة فيه ، فانها تنقسم بانقسامه ، وتتضاعف بتضاعفه : مثل الثقل في الحجر مثلاً ، المحرك له الى اسفل ، فانه ان قُسم الحجر

---

٨١ – اي : اذا افترض انه محدث فلا بد من افتراض فاعل ينقله الى الوجود الحسي ، الفاعل يمتنع ان يكون من مادة العالم ، والا احتاج بدوره الى فاعل ، واذاً فهو من غير طبيب العالم .

٨٢ – واذا افترض انه قديم لم يكن بد من افتراض محرك له. وحركة الفلك غير متناهية ، فالمحرك غير متناه ، واذاً فليس هو في جسم ولا في عالم الطبيعة .

نصفين انقسم ثقله نصفين ، وان زيدَ عليه آخر مثله ، زاد في الثقل آخر مثله ... لكنه قد تبرهن ان كل جسم لا محالة متناهٍ ، فاذاً كل قوة في جسم لا محالة متناهية . فان وجدنا قوة تفعل فعلاً لا نهاية له ، فهي قوة ليست في جسم . وقد وجدنا الفلك يتحرك ابداً حركة لا نهاية لها ولا انقطاع ، اذ فرضناه قديماً لا ابتداء له . فالواجب على ذلك ان تكون القوة التي تحركه ليست في جسمه ، ولا في جسم خارج عنه ، فهي اذاً لشيء بريء عن الاجسام ، وغير موصوف بشيء من اوصاف الجسمية ...

ازلية الواجب .

فانتهى نظره بهذا الطريق الى ما انتهى اليه بالطريق الاول ، ولم يَضِره في ذلك تشككه في قدم العالم او حدوثه ، وصحّ له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم ، ولا متصل بجسم ، ولا منفصل عنه ، ولا داخل فيه ، ولا خارج عنه ، اذ الاتصال والانفصال ، والدخول والخروج ، هي كلها من صفات الاجسام ، وهو منزه عنها [83] .

ولما كانت المادة من كل جسم مفتقرة الى الصورة – اذ لا تقوم الا بها ، ولا تثبت لها حقيقة دونها – وكانت الصورة لا يصحّ وجودها الا من فعل هذا الفاعل ، تبين له افتقار جميع الموجودات في وجودها الى هذا الفاعل ، وانه لا قيام لشيء منها الا به ؛ فهو اذاً علة لها ، وهي معلولة له ، سواء كانت محدثة الوجود ، بعد ان سبقها العدم ، او كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ، ولم يسبقها العدم قط ... فاذاً العالم كله – بما فيه من السموات والارض والكواكب ، وما بينها ، وما فوقها ، وما تحتها – فعلُه وخلقه ، **ومتأخرة عنه بالذات ، وان كانت غير متأخرة بالزمان**[84] ... فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل

٨٣ - اي : صرف النظر عن مسألة قدم العالم او حدوثه ، لانه وجد ان نتيجة الافتراضين واحدة ، وهي ان للكون مدبراً مستقلاً عنه ، منزهاً عن مادته .

٨٤ – متأخرة عنه بالذات : متأخرة عنه تأخر المعلول عن العلة ؛ يريد انها معلولة عنه وتابعة له بوجودها ؛ وغير متأخرة بالزمان: يعني انها ازلية باعتبار الزمان، لان الزمان لم يسبقها. راجع بحث ابن سينا ص ٥١٢ و ٥١٤ .

بغير زمان « انما أمرهُ اذا اراد شيئاً أن يقول له كُن فيكون » [٨٥] .

فلما رأى ان جميع الموجودات فعلُه ، تصفحها على طريق الاعتبار في قدرة فاعلها ، والتعجب من غريب صنعته ، ولطيف حكمته ، ودقيق علمه ؛ فتبين له في اقل الاشياء الموجودة – فضلاً عن اكثرهـــا – من آثار الحكمة وبدائع الصنعة ، ما قضى منه كل العجب ؛ وتحقق عنده ان ذلك لا يصدر الا عن فاعل مختار في غاية الكمال « لا يعزُبُ عنهُ مثقالُ ذرةٍ في السموات ولا في الارضِ ، ولا اصغرُ من ذلك ولا اكبرُ » [٨٦] ...

ثم انه مهما نظر شيئاً من الموجودات له حُسنٌ ، او بهـــاءٌ ، او كمالٌ ، او قوة ، او فضيلة من الفضائل ، تفكر وعلم انهـــا من فيض ذلك الفاعل ومن جوده ، ومن فعله ؛ وانه هو في ذاته اعظم منها واكمل ، واتم واحسن ، وابهى واجمل وادوم ؛ وانه لا نسبة لهذه الى تلك [٨٧] . فما يتتبع صفات الكمال كلها، فيراها له وصادرة عنه ؛ ويرى انه احق بها مِن كل مَن يوصف بها دونه ...

النفس وصلتها بالواجب

فانتهت به المعرفة الى هذا الحد على رأس خمسة اسابيع من منشإه ؛ وذلك خمسة وثلاثون عاماً [٨٨] . وقد رسخ في قلبه من امر هـــذا الفاعل ما شغله عن الفكرة في كل شيءٍ الا فيه، وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها ، حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء الا ويرى فيه اثر الصنعة ، فينتقل

٨٥ – مخلوق للفاعل بغير زمان : اوجده الفاعل من غير توسط الزمان ، اي لم يحتج الى زمان لخلق العالم، بل اراده ان يكون فكان بمجرد تلك الارادة؛ والآية من سورة يس ٣٦/٨٢.

٨٦ – يحقق ابن طفيل هنا غرض الفلاسفة من درس الطبيعة ، وهو معرفة الخالق عن طريق معرفة مخلوقاته ؛ والآية من سورة سبأ ٣٤/٣ .

٨٧ – لا نسبة لهذه الى تلك : يريد ان الفرق بين كمال الاشياء وكمال مبدعها ليس في الدرجة؛ بل في النوع ، فلا يصح قياس كماله بكمالها .

٨٨ – خمسة اسابيع : خمس سبعات من السنين ، اي : خمس وثلاثون سنة .

بفكره على الفور الى الصانع ويترك المصنوع ، حتى اشتد شوقه اليه ، وانزعج قلبه بالكلية عن العالم المحسوس ، وتعلّق بالعالم المعقول [٨٩] .

ماهية النفس .

فلما حصل له العلم بهذا الموجود الرفيع الثابت الوجود ، اراد ان يعلم بأيّ شيء حصل له هذا العلم ، وبأي قوة ادرك هذا الموجود ؛ فتصفح حواسه كلها وهي : السمع ، والبصر ، والشم ، والذوق ، واللمس ، فرأى انها كلها لا تدرك شيئاً الا جسماً ، او ما هو في جسم ... وقد تبين ان هذا الموجود الواجب الوجود، بريء من صفات الاجسام من جميع الجهات ، فاذاً لا سبيل الى ادراكه الا بشيء ليس بجسم ، ولا هو قوة في جسم ، ولا تعلّق له بوجه من الوجوه بالاجسام ، ولا هو داخل فيها ، ولا خارج عنها ، ولا متصل بها ، ولا منفصل عنها [٩٠] . وقد كان تبين له انه ادركه بذاته ، ورسخت المعرفة به عنده ؛ فتبين له بذلك ان ذاته التي ادركه بها امر غير جسماني ، لا يجوز عليه شيء من صفات الاجسام ؛ وان كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسميات ، فانها ليست حقيقة ذاته، وانما حقيقة ذاته ذلك الشيء الذي ادرك به الموجود المطلق الواجب الوجود [٩١] .

ازلية النفس .

فلما علم ان ذاته ليست هذه المتجسمة التي يدركها بحواسه، ويحيط بها اديمه ، هان عنده بالجملة جسمه ، وجعل يتفكر في تلك الذات الشريفة التي ادرك بها ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود ؛ ونظر في ذاته تلك الشريفة ، هل يمكن ان تبيد او تفسد وتضمحل ، او هي دائمة البقاء ؟ فرأى ان الفساد

٨٩ – انزعج قلبه عن العالم المحسوس : تحول عنه ؛ والعالم المعقول كناية عن الحقائق العقلية والمدركات الكلية جملة .

٩٠ – يرى ان الذي يدرك الجوهر ينبغي ان يكون جوهراً ، فادراكه للموجود غير الجسمي ينبغي ان يكون بقوة فيه غير مادية .

٩١ – يريد : انه اعتبر حقيقة ذاته تلك القوة التي ادركت المبدع ، لان المجردات لا تدرك الا بقوة مجردة ، فهي اذاً من طبيعة المبدع .

اولاضمحلال انما هو من صفات الاجسام ، بان تخلع صورة وتلبس اخرى - مثل الماء اذا صار هواء ، والهواء اذا صار ماء ، والنبات اذا صار تراباً او رماداً ، والتراب اذا صار نباتاً - فهذا هو معنى الفساد . واما الشيء الذي ليس بجسم ، ولا يحتاج في قوامه الى الجسم ... فلا يتصور فساده البتة [٩٢] .

شوقها الى الواجب .

فلما ثبت له ان ذاته الحقيقية لا يمكن فسادها ، اراد ان يعلم كيف يكون حالها اذا اطّرحت البدن وتخلّت عنه . وقد كان تبين له انها لا تطّرحه الا اذا لم يصلح آلة لها ؛ فتصفح جميع القوى المدركة ، فرأى ان كل واحدة منها تارة تكون مدركة بالقوة ، وتارة تكون مدركة بالفعل : مثل العين في حال تغميضها او إعراضها عن المبصَر ، فانها تكون مدركة بالقوة ، وفي حال فتحها واستقبالها للمبصَر ، تكون مدركة بالفعل... وكل واحـدة من هذه القوى، ان كانت لم تدرك قط بالفعل، فهي ما دامت بالقوة لا تتشوق الى ادراك الشيء المخصوص بها، لانها لم تتعرف به بعد - مثل من خُلقَ مكفوف البصر - وان كانت قد ادركت بالفعل تارة ، ثم صارت بالقوة ، فانها ما دامت بالقوة تشتاق الى الادراك بالفعل ، لانها قد تعرفت بذلك المدرَك ، وتعلقت به ، وحنّت اليه - مثل من كان بصيراً ثم عمي، فانه لا يزال يشتاق الى المبصَرات - وبحسب ما يكون الشيء المدرك اتم وابهى واحسن ، يكون الشوق اليه اكثر ، والتألم لفقده اعظم [٩٣] ... فان كان في الاشياء شيء لا نهاية لكماله ، ولا غاية لحسنه وبهائه ... فمن فقد ادراك ذلك الشيء بعد ان تعرف به ، فلا محالة انه ما دام فاقداً له ، يكون في آلام لا نهاية لها ، كما ان من كان مدركاً له على الدوام ، فانه يكون في لذة لا انفصام لها ، وغبطة لا غاية وراءها ، وبهجة وسرور لا نهاية لهما .

٩٢ - يريد : ان الفساد يدرك الاجسام ولذلك هي في تحول دائم ، واما القوة التي ادرك بها المبدع فليست بجسم، وعليه فلا يعتريها فساد . وهكذا أثبت ازلية النفس .

٩٣ - مدركة بالقوة : قابلة للادراك ؛ مدركة بالفعل : آخذة بالادراك ؛ يريد : ان النفس التي لم يسبق لها الادراك لا ينشأ عندها شوق الى المدرك . اما التي سبق لها ان ادركت الشيء فينشأ عندها شوق اليه متى انقطعت عنه ، ويعتادها ألم من انقطاعها هذا ؛ ولذة الاتصال وألم الانقطاع يكونان على نسبة الشوق ، والشوق على نسبة كمال المدرك .

مصير النفس .

وقد كان تبين له ان الموجود الواجب الوجود متصف باوصاف الكمال كلها ، ومنزه عن صفات النقص وبريءٌ منهـا؛ وتبين له ان الشيء الذي به يُتَوصل الى ادراكه امر لا يشبه الاجسام ، ولا يفسد لفسادها . فظهر له بذلك ان من كانت له مثل هذه الذات ، المعدة لمثل هذا الادراك ، فانه اذا اطـّرح البدن بالموت ، فامـا ان يكون – قبل ذلك – لم يتعرف قط بهذا الموجود الواجب الوجود ، ولا اتصل به ، ولا سمع عنه ؛ فهذا اذا فارق البدن لا يشتاق الى ذلك الموجود ، ولا يتألم لفقده [٩٤] ... واما ان يكون – قبل ذلك – قد تعرّف بهذا الموجود ، وعلم ما هو عليه من الكمال ، الا انه اعرض عنه واتبع هواه ، حتى وافته منيته وهو على تلك الحـال ، فيحرم المشاهدة ، وعنده الشوق اليها ، فيبقى في عذاب طويل ، وآلام لا نهاية لها [٩٥] ... واما من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود – قبل ان يفارق البدن – واقبل بكليته عليه ، والتزم الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه ، ولم يُعرض عنه حتى وافته منيته ... فهذا اذا فارق البدن بقي في لذة لا نهاية لها ، وغبطة وسرور وفرح دائم [٩٦] ، لاتصال مشاهدتـه لذلك الموجود الواجب الوجود ، وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب ...

غبطة المشاهدة .

فلما تبين له ان كمال ذاته ولذتها انما هو بمشاهدة الموجود الواجب الوجود على الدوام ، مشاهدة بالفعل ابداً ... جعل يتفكر كيف يتأتى له دوام هـذه المشاهدة بالفعل ، حتى لا يقع منه اعراض ؛ فكان يلازم الفكرة في ذلك الموجود كل ساعة. فما هو الا ان يسنح لبصره محسوس ما من المحسوسات ، او يخرق سمعه صوت بعض الحيوان ، او يعترضه خيال من الخيالات ، او يناله ألم في احـد

٩٤ – ٩٦ – بعد ان يثبت خلود النفس ، يقسم نفوس البشر الى ثلاث فئات ، فالنفس التي لم تعرف المبدع وهي بعد في البدن ، لا ينشأ عندها شوق اليه ، ولا تعتريها حسرة لجهله ، فلا تسعد ولا تشقى؛ والتي تعرفه وتعرض عنه ايثاراً لهوى البدن ، تشقى لفوات الفرصة التي اتيحت لها لمعرفته ؛ والتي عرفته وسعت اليه تسعد لان شوقها اليه انتهى باتصالها به . وقوله هذا يطابق ما ذكره ابن سينا في هذا الموضوع ؛ انظر ص ٥٢٥ و ٥٢٨ .

اعضائه ، او يصيبه الجوع او العطش او البرد او الحر ، فتختل فكرته ، ويزول عما كان فيه ، ويتعذر عليه الرجوع الى ما كان عليه من حال المشاهدة ، الا بعد جهد . وكان يخاف ان تفجأه منيته وهو في حال الاعراض ، فيفضي الى الشقاء الدائم [٩٧] ...

الفناء ووحدة الوجود .

فأصغِ الآن بسمع قلبك ، وحدّق ببصر عقلك الى ما اشير به اليك ، **لعلك** ان تجد منه هدياً يلقيك على جادة الطريق ! وشرطي عليك ان لا تطلب مني في هذا الوقت مزيد بيان بالمشافهة على ما أُودعه هذه الاوراق ، فان المجال ضيق ، والتحكم بالالفاظ على امر **ليس من شأنه ان يُلفظ به** خطِر [٩٨] ؛ **فأقول :**

انه لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات ، ولم يرَ في الوجود الا الواحد القيّوم ، وشاهد ما شاهد ، ثم عاد الى ملاحظة الاغيار ، عندما أفاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر [٩٩] ، خطر بباله انه لا ذات له يغاير بها ذات الحق ، وان **حقيقـــة ذاته هي ذات الحق** ، وان الشيء الذي كان يظن اولاً انه ذاته المغايرة لذات الحق ، ليس شيئاً في الحقيقة ، بل ليس ثمّ شيء الا ذات الحق ، وان ذلك بمنزلة نور الشمس الذي يقع على الاجسام الكثيفة فتراه يظهر فيهـــا [١٠٠] ...

٩٧ – المشاهدة والسعي الى تحقيقها كما وصفهما ابن طفيل هنا منطبقان على مقررات التصوف ، ويشهدان على ما تركه التصوف من أثر في الفلسفة ، او على ما تركته الفلسفة من أثر في هـــذا النوع من التصوف .

٩٨ – يوجه ابن طفيل نظر القارىء هنا الى بيت القصيد من الحكاية ، وهو حمل القارىء على اختبار المعرفة الذوقية بمحاولة الانسجام مع بطل الحكاية ، في المرحلة التي تنتهي به الى الفناء والمشاهدة ، اذ الإخبار عن هذه الحالة متعذر .

٩٩ – فني عن ذاته : غاب عن شخصه ؛ الذوات : المحسوسات ، اي لم يعد يعي ذاته ولا الكائنات التي حوله ؛ الاغيار : الامور المتغيرة ، يريد بها المعرضة للفساد والزوال ، اي الاشياء المحسوسة .

١٠٠ – ذاته المغايرة لذات الحق ليست شيئاً : اي ان نفسه ليس لها وجود حقيقي مستقل عن ذات الحق ، فهي لا تختلف عن ذات المبدع بل تفنى فيـــه حالما تتحرر من الاعتبارات الجسمية ؛ واذاً فليس هنالك الا ذات الحق .

وتقوّى عنده هذا الظن بما قد كان بان له من أنّ ذات الحق – عزّ وجل – لا تتكثر بوجه من الوجوه ، وان علمه بذاته ، هو ذاته بعينها . فلزم عنده من هذا ان من حصل عنده العلم بذاته ، فقد حصلت عنده ذاته ، وقد كان حصل عنده العلم ، فحصلت عنده الذات . وهذه الذات لا تحصل الا عند ذاتها ، ونفس حصولها هو الذات ، فاذاً هو الذات بعينها[١٠١] . وكذلك جميع الذوات المفارقة للمادة ، العارفة بتلك الذات الحقة التي كان يراها اولاً كثيرة ، وصارت عنده بهذا الظن شيئاً واحداً . وكادت هذه الشبهة ترسخ في نفسه ، لولا ان تداركه الله برحمته وتلافاه بهدايته[١٠٢] . فعلم ان هذه الشبهة انما ثارت عنده من بقايا ظلمة الاجسام وكدورة المحسوسات[١٠٣] .

لذة المشاهدة .

فان كنتَ ممن يقنع بهذا النوع من التلويح والاشارة الى ما في العالم الالهي ، ولا تحمّل ألفاظنا من المعاني ما جرت العادة في تحميلها اياه ، فنحن نزيدك شيئاً مما شاهده « حي بن يقظان » في مقام أُولي الصدق[١٠٤] فنقول :

انه بعد الاستغراق المحض ، والفناء التام ، وحقيقة الوصول ، شاهد للفلك

١٠١ – ذات الحق لا تتكثر : لا تتعدد، يريد ان إثبات الصفات الالهية تعدد المبدع ولذلك يجمع ابن طفيل بينها وبين الذات الالهية بحيث تكون هي اياه، على مذهب المعتزلة ؛ واذا كان علم الله هو ذاته ، فمن ادرك علم الله ادرك ذاته . ولا يدرك الذات الا الذات ، فالذات المدرِكة والذات المدرَكة واحدة .

١٠٢ – الذوات المفارقة : الجواهر التي لا تتقوم بالمادة ؛ كان يراها كثيرة : اي باعتبار اشخاصها المتعددة ؛ وصارت عنده شيئاً واحداً : اي باعتبار حقيقتها ؛ والشبهة المقصودة التي أدى اليها هذا الظن هي على ما يبدو الحلول او وحدة الوجود ؛ والحلول وجود الذات الالهية في حقائق الاشياء ، ووحدة الوجود اعتبار حقائق الاشياء في الكون بمجموعها هي الذات الالهية .

١٠٣ – ظلمة الاجساد : احساسها الخادع ؛ وكدورة المحسوسات : ما بها من زيف وتشويه ؛ يريد : ان الذي جعله يتوهم ان الحلول او وحدة الوجود حقيقة كلية هو شيء من بواقي احساسه المادي ، او من انخداعه بظواهر المحسوسات المزيفة .

١٠٤ – يشير الى وجوب حمل كلامه على المجاز والرمز لا على المدلول الحرفي ، والمقصود بـ« مقام اولي الصدق » مقام اصحاب المراتب الروحية العليا الذين يدركون الحق بالاحساس الباطني ، وهم الاولياء .

الاعلى الذي لا جسم له ... ذاتاً بريئة عن المادة ليست هي ذات الواحد الحق ، ولا هي نفس الفلك ، ولا هي غيرهما [١٠٥] ... ورأى لذات ذلك الفلك المفارقة من الكمال والبهاء والحسن ، ما يعظم عن ان يوصف بلسان ، ويدق عن ان يكسى بحرف او صوت ؛ ورآه في غاية من اللذة والسرور ، والغبطة والفرح ، بمشاهدته ذات الحق جل جلاله [١٠٦] ... فهذا القدر هو الذي امكنني الآن ان أشير اليك به فيما شاهده «حي بن يقظان» في ذلك المقام الكريم ، فلا تلتمس الزيادة عليه من جهة الالفاظ ، فان ذلك كالمتعذر .

واما تمام خبره فسأتلوه عليك : وهو انه لما عاد الى العالم المحسوس ، سئم تكاليف الحياة الدنيا ، واشتد شوقه الى الحياة القصوى ، فجعل يطلب العود الى ذلك المقام بالنحو الذي طلبه اولاً ، حتى وصل اليه بايسر من السعي الذي وصل به اولاً ، ودام فيه ثانياً مدة اطول من الاولى ، ثم عاد الى عالم الحس . ثم تكلف الوصول الى مقامه بعد ذلك فكان ايسر عليه من الاولى والثانية ، وكان دوامه اطول . وما زال الوصول الى ذلك المقام الكريم يزيد عليه سهولة ، والدوام يزيد فيه طولاً ... حتى صار بحيث يصل اليه متى شاء ، ولا ينفصل عنه الا متى شاء [١٠٧] . فكان يلازم مقامه ذلك ، ولا ينثني عنه الا لضرورة بدنه ... وبقي على حالته تلك حتى أناف على سبعة اسابيع من منشإه ؛ وذلك خمسون عاماً [١٠٨] . وحينئذٍ اتفقت له صحبة آسال ؛ وكان من قصته معه ما يأتي ذكره بعد هذا ، ان شاء الله تعالى .

١٠٥ – الاستغراق المحض : اي في التأمل ؛ والفناء التام : اي في الله ؛ وحقيقة الوصول : تمام الاتصال بالله ؛ شاهد للفلك ذاتاً : اي بان له ان الفلك بجملته له ذات واحدة : لا هي ذات الحق ، ولا هي نفس الفلك ، على انهما شيئان متمايزان ، ولا هي شيء آخر غيرهما .

١٠٦ – يذهب هنا مذهب اصحاب الذوق في ان كمال هذه الذات لا يوصف بلغة الناس ، وان اغتباطها بمشاهدة الله لا يحيط به كلام ، ومثل هذا الامر لا يعرف الا بالتجربة الشخصية ، اي بالذوق الخاص .

١٠٧ – يريد : ان حال المشاهدة لا يحصل اولا الا بجهد ، لانه يتطلب الانصراف الكلي عن عالم المادة ؛ لكنه يسهل تدريجاً بالتروّض وموالاة المحاولة حتى يغدو هو الغالب ، فلا يحصل الوعي الا لحاجة جسمية ماسة من ألم او جوع .

١٠٨ – يريد : ان من بلغ هذا المقام من الاتصال والمشاهدة تغدو امنيته القصوى ان يفارق عالم المادة ، وتزول الحواجز بين نفسه والذات الالهية ، فتتم سعادته بمشاهدتها الدائمة . =

آسال وسلامان

الدين التقليدي .

ذكروا ان جزيرة قريبة من الجزيرة التي ولد بها حي بن يقظان ... انتقلت اليها ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الانبياء المتقدمين ، صلوات الله عليهم . وكانت ملـّة محاكية لجميع الموجودات الحقيقية **بالامثال المضروبة التي** تعطي خيالات تلك الاشياء ، وتثبت رسومها في النفوس ، حسبما جرت به العادة في مخاطبة الجمهور[١٠٩] ؛ فما زالت تلك الملة تنتشر بتلك الجزيرة وتتقوّى وتظهر ، حتى قام بها ملكها وحمل الناس على التزامها .

الظاهر والباطن .

وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فتَيان من اهل الفضل والرغبة في الخير ، يسمى احدهما آسال والآخر سلامان [١١٠] . فتلقيا تلك الملة ، وقبلاها أحسن قبول ، واخذا على نفسيهما بالتزام جميع شرائعها ، والمواظبة على جميع اعمالها ، واصطحبا على ذلك . وكانا يتفقهان في بعض الاوقات فيما ورد من الفاظ تلك الشريعة في صفة الله – عزّ وجل – وملائكته ، وصفات المعاد والثواب والعقاب . فاما آسال فكان **اشد غوصاً على الباطن** ، واكثر عثوراً على المعاني الروحانية ، واطمع في التأويل . واما سلامان صاحبه فكان **اكثر احتفاظاً بالظاهر** ، واشد بعداً عن التأويل ، واوقف عن التصرف والتأمل ؛ وكلاهما مجدٌّ في الاعمال الظاهرة ،

=واشار الى ان ذلك قد تحقق له بعد ما يزيد على سبع سبعات من السنين اي خمسين عاماً ، وهي السن التي اعتبرها الفلاسفة سن النضج العقلي .

١٠٩ – يرمز بهذه الملة الى الاسلام ، ويشير الى ان الشريعة جاءت على سبيل الامثال والعبر لتكون أيسر على الجمهور فهماً ، وهو رأي الفلاسفة في نص الشريعة .

١١٠ – يذكر ابن طفيل في مقدمة قصته هـذه انه اقتبس هذين الاسمين من قصة لابن سينا هي قصة « حي بن يقظان » او « سلامان وابسال » . والشبه بـين القصتين انما هو في اسماء الابطال وفي ايثار المعرفة الاشراقية ، لا في الموضوع ولا في سياق الحوادث . على ان « ابسال » ورد محرفاً بصورة « آسال » .

ومحاسبة النفس ، ومجاهدة الهوى [١١١] . وكان في تلك الشريعة اقوال تحمل على العزلة والانفراد ، وتدل على ان الفوز والنجاة فيهما ؛ واقوال أخر تحمل على المعاشرة ، وملازمة الجماعة . فتعلق آسال بطلب العزلة ورجّح القول فيها ، لما كان في طباعه من دوام الفكرة ، وملازمة العبرة ، والغوص على المعاني . واكثر ما كان يتأتى له امله من ذلك بالانفراد . وتعلق سلامان بملازمة الجماعة ، ورجّح القول فيها ، لما كان في طباعه من الجبن عن الفكرة والتصرف ، فكانت ملازمة الجماعة عنده مما يدرأ الوسواس ، ويزيل الظنون المعترضة [١١٢] . وكان اختلافهما في هذا الرأي سبب افتراقهما .

آسال يطلب العزلة .

وكان آسال قد سمع عن الجزيرة التي ذُكر ان حي بن يقظان تكوّن بها ، وعرف ما بها من الخصب والمرافق والهواء المعتدل ، وان الانفراد بها يتأتى لملتمسه ، فأجمع على ان يرتحل اليها ، ويعتزل الناس بها بقية عمره . فجمع ما كان له من المال ، واكترى ببعضه مركباً يحمله الى تلك الجزيرة ، وفرّق باقيه على المساكين ، وودع صاحبه سلامان ، وركب متن البحر ؛ فحمله الملاحون الى تلك الجزيرة ، ووضعوه بساحلها ، وانفصلوا عنها ؛ فبقي آسال بتلك الجزيرة يعبد الله – عزّ وجل – ويعظمه ويقدسه ، ويفكر في اسمائه الحسنى وصفاته العليا ؛ فلا ينقطع خاطره ولا تتكدر فكرته [١١٣]. واذا احتاج الى الغذاء تناول من ثمرات تلك الجزيرة وصيدها ما يسد به جوعته .

١١١ – الذي يبدو ان آسال في هذه الحكاية يرمز الى اصحاب التأويل ، وسلامان يمثل اهل الظاهر المحافظين على النص ، وابن طفيل يؤيد كلا منهما في مذهبه على انه المذهب الصالح له ولامثاله من فئات الناس .

١١٢ – اي . ان آسال تأثر بالتوجيه الروحي وزهد بحطام الدنيا ومال الى التأمل ، في حين انسجم سلامان مع الجماعة في حياتهم ، خوفاً من ان يفضي به الغوص على المعاني الى الشك والضلال .

١١٣ – يشير هذا الوصف الى ان آسال انتهى الى اعتناق مذهب المتصوفين .

آسال وحي بن يقظان

آسال في جزيرة حي .

وأقام على تلك الحال مدةً وهو في أتم غبطة وأعظم انس بمناجاة ربه. وكان كل يوم يشاهد من ألطافه ومزايا تحفه ، وتيسيره عليه في مطلبه وغذائه ما يثبت يقينه ويقرّ عينه . وكان في تلك المدة حي بن يقظان شديد الاستغراق في مقاماته الكريمة [١١٤] ؛ فكان لا يبرح عن مغارته الا مرة في الاسبوع لتناول ما سنح من الغذاء . فلذلك لم يعثر عليه آسال باول وهلة ، بل كان يتطوّف باكناف تلك الجزيرة ، ويسيح في ارجائها ، فلا يرى انسياً ولا يشاهد أثراً ، فيزيد بذلك انسه وتنبسط نفسه ، لما كان قد عزم عليه من التناهي في طلب العزلة والانفراد؛ الى ان اتفق في بعض الاوقات ، ان خرج حي بن يقظان لالتماس غذائه ، وآسال قد ألمّ بتلك الجهة ، فوقع بصر كل واحد منهما على الآخر .

النظرة الاولى .

فاما آسال فلم يشكّ انه من العباد المنقطعين ، وصل الى تلك الجزيرة لطلب العزلة عن الناس كما وصل هو اليها . فخشي إنْ هو تعرّض له وتعرف به ، أن يكون ذلك سبباً لفساد حاله ، وعائقاً بينه وبين امله [١١٥] . واما حي بن يقظان فلم يدرِ ما هو ، لانه لم يره على صورة شيء من الحيوانات التي كان قد عاينها قبل ذلك . وكان عليه مدرعة سوداء من شعر وصوف [١١٦] ، فظن انها لباس طبيعي . فوقف يتعجب منه ملياً ، وولى آسال هارباً منه خيفة ان يشغله عن حاله ، فاقتفى حي بن يقظان اثره ، لما كان في طباعه من البحث عن حقائق الاشياء ؛ فلما رآه

١١٤ – اي : في حالات الغيبوبة والاستغراق الروحي .

١١٥ – فساد حاله : تعكير صفاء عزلته ؛ والمقصود بالعائق بينه وبين امله : الحيلولة دون تحقق المشاهدة له وهي هدفه الاسمى .

١١٦ – المدرعة : القميص ، وذكر انها من شعر وصوف ، وهو لباس الزهاد المتقشفين .

يشتد في الهرب ، خنس عنه وتوارى له ، حتى ظن آسال انه قد انصرف عنه وتباعد من تلك الجهة . فشرع آسال في الصلاة والقراءة، والدعاء والبكاء والتضرع والتواجد ، حتى شغله كل ذلك عن كل شيء[١١٧] . فجعل حي بن يقظان يتقرب منه قليلاً قليلاً ، وآسال لا يشعر به ، حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسبيحه ، ويشاهد خضوعه وبكاءه ؛ فسمع صوتاً حسناً وحروفاً منظمة ، لم يعهد مثلها من شيء من اصناف الحيوان؛ ونظر الى اشكاله وتخطيطه، فرآه على صورته ، وتبين له ان المدرعة التي عليه ليست جلداً طبيعياً ، وانما هي لباس متّخذ مثل لباسه هو . ولما رأى حسن خشوعه وتضرعه وبكائه، لم يشكّ في انه من الذوات العارفة بالحق[١١٨]؛ فتشوق اليه واراد ان يرى ما عنده، وما الذي اوجب بكاءَه وتضرعه. فزاد في الدنوّ منه حتى احس به آسال، فاشتد في العَدْو، واشتد حي بن يقظان في اثره حتى التحق به . فالتزمه وقبض عليه ، ولم يمكنه من البراح .

اللقاء الاول والتفاهم التام .

فلما نظر اليه آسال، وهو مكتسٍ بجلود الحيوانات ذوات الاوبار، وشعره قد طال حتى جلل كثيراً منه ، ورأى ما عنده من سرعة الُحضر وقوة البطش ، فرِق منه فرَقاً شديداً[١١٩] ، وجعل يستعطفه ويرغب اليه بكلام لا يفهمه حي ابن يقظان، ولا يدري ما هو؛ غير انه كان يميز فيه شمائل الجزع. فكان يؤنسه باصواتٍ كان قد تعلمها من بعض الحيوانات ، ويجرُ يده على رأسه ، ويمسح اعطافه، ويتملق اليه، ويظهر البشر والفرح به، حتى سكن جأش آسال، وعلم انه لا يريد به سوءاً . وكان آسال قديماً، لمحبته في علم التأويل ، قد تعلم اكثر الالسن ، ومهر فيها؛ فجعل يكلم حي بن يقظان ، ويسائله عن شأنه بكل لسان يعلمه ، ويعالج إفهامه فلا يستطيع ، وحي بن يقظان في ذلك كله يتعجب مما يسمع ولا يدري ما هو . غير انه يظهر له البشر والقبول ...

فرأى ان يقيم مع آسال في عالم الحس حتى يقف على حقيقة شأنه، ولا يبقى في

---

١١٧ – خنس عنه : تأخر وتنحى ؛ والتواجد : التضرّع والابتهال .

١١٨ – الذوات العارفة بالحق : النفوس التي تعرف المبدع .

١١٩ – الحُضر : الجري ؛ فَرِق : خاف .

نفسه نزوع اليه ، وينصرف بعد ذلك الى مقامه دون ان يشغله شاغل ؛ فالتزم صحبة آسال . ولما رأى آسال ايضاً انه لا يتكلم ، أمن من غوائله على دينه ، ورجا ان يعلمه الكلام والعلم والدين ، فيكون له بذلك اعظم أجر وزلفى عند الله [١٢٠] . فشرع آسال في تعليمه الكلام اولاً : بان كان **يشير له الى اعيان الموجودات ، وينطق باسمائها** ، ويكرر ذلك عليه ، ويحمله على النطق فينطق بها مقترناً بالاشارة ، حتى علمه الاسماء كلها ، ودرّجه قليلاً قليلاً حتى تكلم في اقرب مدة [١٢١] . فجعل آسال يسأله عن شأنه ، ومن اين صار الى تلك الجزيرة . فأعلمه حي بن يقظان انه لا يدري لنفسه ابتداءً ولا اباً ولا أماً اكثر من الظبية التي ربته . ووصف له شأنه كله ، وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى الى درجة الوصول [١٢٢] .

اتفاق المنقول والمعقول .

فلما سمع آسال منه وصف تلك الحقائق ، والذوات المفارقة لعالم الحس ، العارفة بذات الحق عزّ وجلّ ؛ ووصف له ذات الحق – تعالى وجلّ – باوصافه الحسنى ، ووصف له ما امكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذّات الواصلين وآلام المحجوبين ، لم يشكّ آسال في ان جميع الاشياء التي وردت في شريعته من امر الله – عزّ وجلّ – وملائكته وكتبه ورسله ، واليوم الآخر وجنته وناره ، هي امثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان [١٢٣] ؛ فانفتح بصر قلبه ، وانقدحت نار خاطره ، **وتطابق عنده المعقول والمنقول** ، وقربت عليه طرق التأويل ؛ ولم يبقَ عليه مشكل في الشرع الا تبين له ، ولا مغلق الا انفتح ، ولا غامض الا

١٢٠ – الغوائل : الاخطار ؛ الزلفى : الحظوة ، اي اطمأن الى ان حياً بسبب خرسه لن يعبث بايمانه ، بل عزم على تعليمه الدين بعد الكلام ، فيكون له بذلك حسنة يتقرب بها الى الله.

١٢١ – اعيان الاشياء : ذواتها ، وهذه احدث الطرق في تعليم اللغات ، وهي ان يبتدأ بتعليم اسماء الاشياء العادية لا بحروف الهجاء .

١٢٢ – درجة الوصول : الحالة التي تتصل فيها النفس الانسانية بالذات الالهية .

١٢٣ – الذوات المفارقة : العقول المفارقة للمادة ؛ الواصلون : من تسنى لهم الاتصال بذات الحق ، والمحجوبون خلاف هؤلاء ، وهم الغارقون في شؤون الدنيا ؛ اي : كان له في هذه المعارف الاستقرائية التأملية دليل اضافي قاطع على صدق الشريعة وصحة وجهة نظره فيها .

اتضح ؛ وصار من « اولي الالباب » . وعند ذلك نظر الى حي بن يقظان بعين التعظيم والتوقير ، وتحقق عنده انه من اولياء الله الذين « لا خوف عليهم ولا هم يحزنون » . فالتزم خدمته والاقتداء به والاخذ باشارتـــه فيما تعارض عنده من الاعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته [١٢٤] .

موقف حي من الشريعة .

وجعل حي بن يقظان يستفحصه عن امره وشأنه ، فجعل آسال يصف له شأن جزيرته وما فيها من العالم ؛ وكيف كانت سيرهم قبل وصول المـــلة اليهم ، وكيف هي الآن بعد وصولها اليهم . ووصف له جميع ما ورد في الشريعة من وصف العـــالم الالهي ، والجنة والنار ، والبعث والنشور ، والحشر والحساب ، والميزان والصراط . ففهم حي بن يقظان ذلك كله ، ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم . فعلم ان الذي وصف ذلك وجاء به محقّ في وصفه ، صادق في قوله ، رسول من عند ربــه . فآمن به وصدقه وشهد برسالته [١٢٥] . ثم جعل يسأله عما جاء به من الفرائض ، ووضعه من العبادات . فوصف له الصلاة والزكاة والصيام والحج ، وما اشبهها من الاعمال الظاهرة ، فتلقى ذلك والتزمه ، واخذ نفسه بادائه امتثالاً للامر الذي صح عنده صدق قائله [١٢٦] .

الا انه بقي في نفسه امران كان يتعجب منهما ، ولا يدري وجـــه الحكمة فيهما ؛ احدهما : لِمَ ضرب هذا الرسول الامثال للناس في اكثر ما وصفه من امر العالم الالهي ، واضرب عن المكاشفة حتى وقـــع الناس في امر عظيم من

١٢٤ – اولو الالباب : ارباب العقول النيرة ، وفي رأي الفلاسفة انه رمز عن الفلاسفة ؛ اولياء الله : الطاهرون الورعون الذين قد ضمنوا لانفسهم سعادة الآخرة . وفي ختام العبارة اشارة الى وجوب الاخذ بمـــا يقره العقل حيث يتعارض المعقول والمنقول ، وهو مذهب الفلاسفة . والآية من سورة المائدة ٥ / ٦٩ .

١٢٥ – هذا يشهد على صحة التأويل ، اذ يجمع بين المعقول والمنقول ، ويوفق في المنقول بين اهل الظاهر واهل الباطن .

١٢٦ – لعل في قبول حي للفرائض اشارة الى ان معرفة الحقائق الدينية والمبادىء الشرعية تبرر اهمال الفرائض ، وان كان الغرض المقصود بالفرائض حاصلاً بصحة المعرفة .

التجسيم ، واعتقاد اشياء في ذات الحق هو منزه عنها وبريء منها[127] ؟ وكذلك في امر الثواب والعقاب ؛ والامر الآخر : لِمَ اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات، وأباح الاقتناء للاموال والتوسع في المآكل، حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل ، والإعراض عن الحق ؟

وكان رأيه هو ان لا يتناول احد شيئاً الا ما يقيم به الرمق ؛ واما الاموال فلم يكن لها عنده معنى ، وكان يرى ما في الشرع من الاحكام في امر الاموال : كالزكاة وتشعبها ، والبيوع والربا ، والحدود والعقوبات ، فيستغرب ذلك كله ويراه تطويلاً ، ويقول : « ان الناس لو فهموا الامر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل واقبلوا على الحق ، واستغنوا عن هذا كله ، ولم يكن لاحد اختصاص بمال يُسأل عن زكاته، او تقطع الايدي على سرقته ، او تذهب النفوس على اخذه مجاهرة » .

وكان الذي اوقعه في ذلك كله ، ان الناس كلهم ذوو فطر فائقة ، واذهان ثاقبة ، ونفوس حازمة . ولم يكن يدري ما هم عليه من البلادة والنقص ، وسوء الرأي وضعف العزم ، وانهم كالأنعام بل هم أضلّ سبيلاً[128] .

حي في جزيرة سلامان .

فلما اشتد اشفاقه على الناس ، وطمع ان تكون نجاتهم على يديه ، حدثت له نية في الوصول اليهم ، وايضاح الحق لديهم . ففاوض في ذلك صاحبه آسال وسأله : هل تمكنه حيلة في الوصول اليهم ؟ فأعلمه آسال بما هم عليه من نقص الفطرة والإعراض عن امر الله[129] ؛ فلم يتأتّ له فهم ذلك ، وبقي في نفسه تعلق بما كان

١٢٧ - ضرب الامثال : جعل كلامه على نحو مجازي ؛ المكاشفة : اظهار الحق كما هو ؛ التجسيم : وصف الذات الالهية وصفاً مادياً . والاشارة هنا الى رأي ابن طفيل في وجوب التأويل في مثل هذه الاوصاف .

١٢٨ - يشير هنا الى حاجة جمهور الناس الى مثل هذا الاسلوب لسذاجة عقولهم ، الامر الذي خفي اولا على حي ، لانه ظن ان الناس ذوو فطرة واحدة .

١٢٩ - يشير بنقص الفطرة ، الى أخذ الامور بظاهرها ؛ وبالاعراض عن امر الله ، الى حرصهم على امور الدنيا .

قـد أمله . وطمع آسال ان يهدي الله على يديه طائفة من معارفه المريدين الذين كانوا اقرب الى التخلص من سواهم ، فساعده على رأيه ؛ ورأيا ان يلتزما ساحل البحر، ولا يفارقاه ليلاً ولا نهاراً ، لعلّ الله ان يُسنّي لهما عبور البحر . فالتزما ذلك ، وابتهلا الى الله تعالى بالدعـاء ، ان يهيء لهما من امرهما رشداً . فكان من امر الله – عزّ وجلّ – ان سفينة في البحر ضلت مسلكها، ودفعتها الرياح وتلاطم الامواج الى ساحلها . فلمـا قربت من البر رأى اهلها الرجلين على الشاطىء . فدنوا منهما ، فكلمهم آسال وسألهم ان يحملوهما معهم ، فاجابوهما الى ذلك ، وادخلوهما السفينة . فارسل الله اليهم ريحاً رُخاء حملت السفينة في اقرب مدة الى الجزيرة التي أملاها . فنزلا بها ودخلا مدينتها . واجتمع اصحاب آسال بـه ، فعرّفهم شأن حي بن يقظان ، فاشتملوا عليـه اشتمالاً شديداً واكبروا امره ، واجتمعوا اليه واعظموه وبجّلوه ، واعلمه آسال ان تلك الطائفة هم اقرب الى الفهم والذكاء من جميع الناس ، وانـه ان عجز عن تعليمهم فهو عن تعليم الجمهور اعجز .

العود احمد .

وكان رأس تلك الجزيرة وكبيرها سلامان ، وهو صاحب آسال الذي كان يرى ملازمـة الجماعة ، ويقول بتحريم العزلة . فشرع حي بن يقظان في تعليمهم وبث اسرار الحكمة اليهم . فما هو الا ان ترقى عن الظاهر قليلاً، واخذ في وصف ما سبق الى فهمهم خلافه ؛ فجعلوا ينقبضون منه وتشمئز نفوسهم مما يأتي بـه ، ويتسخطونه في قلوبهم ، وان اظهروا له الرضا في وجهه فاكراماً لغربته فيهم، ومراعاة لحق صاحبهم آسال .

وما زال حي بن يقظان يستلطفهم ليلاً ونهاراً، ويبين لهم الحق سرّاً وجهاراً، فلا يزيدهم ذلك الا نفاراً ، مع انهم كانوا محبين للخير ، راغبين في الحق ، الا انهم – لنقص فطرتهم – كانوا لا يطلبون الحق من طريقه، ولا يأخذونه بجهة تحقيقه، ولا يلتمسونه من بابه ؛ بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق أربابه[١٣٠] . فيئس

١٣٠ – الاشارة هنا الى عجز الجمهور عن فهم الحقائق المجردة، واعتمادهم المجاز على انه الحقيقة الواضحة ؛ وأرباب الحق، على ما تدل عليه القرينة، هم أصحاب التأويل وارباب المعرفة الالهية.

من اصلاحهم ، وانقطع رجاؤه من صلاحهم لقلة قبولهم ...

فانصرف الى سلامان واصحابه، فاعتذر عما تكلم به معهم، وتبرأ اليهم منه، واعلمهم انه قد رأى مثل رأيهم ، واهتدى بمثل هديهم ، واوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والاعمال الظاهرة ، وقلة الخوض فيما لا يعنيهم ، والايمان بالمتشابهات والتسليم لها ، والإعراض عن البدع والاهواء ، والاقتداء بالسلف الصالح، والترك لمحدثات الأمور[131] ... وعلم هو وصاحبه آسال ان هذه الطائفة المريدة القاصرة لا نجاة لها الا بهذا الطريق، وانها ان رفعت عنه الى يفاع الاستبصار اختلّ ما هي عليه ، ولم يمكنها ان تلحق بدرجة السعداء ، وتذبذبت وانتكست وساءَت عاقبتها[132] . وان هي دامت على ما هي عليه حتى يوافيها اليقين، فازت بالامن وكانت من اصحاب اليمين . واما السابقون السابقون فاولئك المقربون . فودّعاهم ، وانفصلا عنهم ، وتلطفا في العود الى جزيرتهما ، حتى يسر الله – عزّ وجلّ – عليهما العبور اليها . وطلب حي بن يقظان مقامه الكريم بالنحو الذي طلبه اولاً حتى عاد اليه ، واقتدى به آسال حتى قرب منه او كاد ، وعبدا الله بتلك الجزيرة حتى اتاهما اليقين[133] .

اغراض المؤلف

هذا – ايدنا الله واياك بروح منه[134] – ما كان من نبإ حي بن يقظان وآسال وسلامان . وقد اشتمل على حظ من الكلام لا يوجد في كتاب ، ولا يسمع في معتاد خطاب . وهو من العلم المكنون الذي لا يقبله الا اهل المعرفة بالله ، ولا يجهله الا اهل الغرة بالله . **وقد خالفنا فيه طريق السلف الصالح** في الضنانة به

---

١٣١ – ١٣٢ – الاشارة هنا الى وجوب ابقاء الجمهور الآخذ بالظاهر على مذهبهم ، لان خلاصهم انما هو عن هذه السبيل ؛ فاذا حملوا على المعاني المؤولة ساء ظنهم بالظاهر ، وقصروا عن ادراك التأويل ، ففقدوا ايمانهم .

١٣٣ – قوله : حتى قرب منه او كاد ، اشارة الى ان ارباب التأويل ، مهما بلغوا من تمام المعرفة ، هم دون الفلاسفة ؛ واليقين : الموت .

١٣٤ – هذا الدعاء هو الذي اعتاد اخوان الصفا ان يخاطب بعضهم بعضاً به .

والشح عليه [١٣٥] . الا ان الذي سهل علينا افشاء هذا السر وهتك الحجاب ، ما ظهر في زماننا هذا من آراء مفسدة نبغت بها متفلسفة العصر ، وصرحت بها حتى انتشرت في البلدان وعمّ ضررها ؛ وخشينا على الضعفاء الذين اطّرحوا تقليد الانبياء وارادوا تقليد السفهاء . . . فرأينا ان نلمع اليهم بطرف من سر الاسرار ، لنجتذبهم الى جانب التحقيق ، ثم نصدهم عن ذلك الطريق [١٣٦] . ولم نخلِ ، مع ذلك ، ما اودعناه هذه الاوراق اليسيرة من الاسرار عن حجاب لطيف ينهتك سريعاً لمن هو اهله ، ويتكاثف لمن لا يستحق تجاوزه ، حتى لا يتعداه . وانا اسأل اخواني الواقفين على هذا الكلام ، ان يقبلوا عذري فيما تساهلت في تبيينه ، وتسامحت في تثبيته ؛ فلم افعل ذلك الا لاني تسنمت شواهق يزلُّ الطرْف عن مرآها ؛ واردت تقريب الكلام فيها على وجه الترغيب والتشويق في دخول الطريق . واسأل الله التجاوز والعفو ، وان يوردنا من المعرفة به الصفو ، انه منعم كريم . والسلام عليك ايها الاخ المفترض اسعافه ، ورحمة الله وبركاته [١٣٧] .

١٣٥-١٣٦ - يريد : انه أقدم على بسط هـذه الامور الفلسفية للجمهور خلافاً لزملائه السابقين ، وعذره في ذلك ما ظهر في زمانه من معرفة ناقصة بشؤون الفلسفة ، وأقوال مشوّهة ساقتهم الى انكار الحق الالهي ، فاراد ان يردهم الى الصواب .

١٣٧ - الاخ المفترض اسعافه : السائل غير المعين الذي وجه اليه هذه الرسالة بقوله : سألت ايها الاخ الكريم ... ص ٦٨٨ .

الفصل الثالث

ابن رشد

(١١٢٦ - ١١٩٨)

تلاقت في فلسفة ابن رشد مناحي الفكر العربي ، اذ رجع الى ينابيع الفلسفة الاغريقية ، فاستقصاها وشرحها وعللها بعقل نيّر ؛ وعاد الى جوهر الشريعة ، فمحّص خوافي الآيات واستخرج احتمالاتها المعنوية ؛ ووقف على نزاع المتكلمين ، واستنفد مداور الجدل ؛ وتتبع المشادّة التي قامت بين العقل والايمان في الاسلام حتى جذورهـــا ، يقلّب الحقائق على مختلف وجوهها : فيكشف عن مقاصد الفلاسفة حيناً ، ويستجلي ضلالاتهم في فهم ارسطو حيناً آخر؛ وينفي التّهم التي رماهم بهـــا الغزالي ، ويوفّق بين الحكمة واختها الشريعة ، بعد جفوة مديدة مستحكمة . فاجتمعت في مؤلفاته خلاصة القضايا التي حركت الذهن العربي منذ تدرّج نحو الفلسفة، الى ان بلغ ذروة مطلبها؛ واتضحت على يديه آخر الحلول التي بلغها العقل في العصر الوسيط، يخرّجها إخراجاً مستطرفاً، ويُعمل فيها التأمل، كأنها لم تمرّ في محاولات المحاولين . ولذا قيل بحق انه الغاية التي سعت اليها الفلسفة العربية .

حياته وآثاره

لمحة من حياته. – وُلد ابن رشد[1] بمدينة «قرطبة» في بيتٍ عريق بالعلوم الاسلامية من نحو الفقه، والقضاء، والحديث. وقد تولى غير واحدٍ من جدوده القضاء المالكي فيها. ثم طلب العلم فحصّله على ابيه باديء بدء، وقبس عنه العلوم الشرعية، ووقف على مذهب الاشعرية؛ وانصرف من بعد الى الطبّ فأخذه عن آل زُهر، اشهر اطباء العصر في الاندلس؛ واستوثقت صلته بأبرزهم ابي مروان ابن زهر. ودرس الفلسفة على نفسه فاستقصاها. وفي سنة ١١٥٣ قصد الى مراكش وعليها يومئذٍ عبد المؤمن رأس سلالة الموحّدين، واكبر الظن انه قصدها ليعين السلطان على انشاء المدارس التي وَكّد انشاءها[2].

وتعود ظلمة التاريخ فتكتنف اخبار حياته بُعَيد هذا العهد؛ ونراه، في صحبة ابي مروان بن زهر، يعكف على مؤلفه الطبي «الكليات»[3]. ثم غادر ابن رشد الاندلس ميمّماً شمالي افريقيا، قاصداً من جديد الى مرّاكش. وكان على عرشها ابو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، الذي اطلق على نفسه لقب امير المؤمنين، وكان في بلاطه وزيره الطبيب الفيلسوف ابن طفيل. ويروي عبد الواحد المرّاكشي، أخذاً عن احد تلامذة ابن رشد (ابي بكر بن يحيي القُرطبي)، ان السلطان كان نزاعاً الى الفلسفة واستخراج الآراء الحكيمة، وانه سأل طبيبه الفيلسوف ابن طفيل ان يشرح له فلسفة ارسطو، فاعتذر «نظراً لتقدم سنه وفتور همّته، وكثرة مشاغله السياسية»؛ وذكر له ابن رشد، وهو عهدئذٍ في

١ – هو محمد بن احمد بن محمد بن رشد، ويكنى ابا الوليد. جاءت اخبار ترجمته متفرقة مضطربة في معظم المراجع؛ وقد حاول المستشرقان رينان Renan ومونك Munk ان ينتهيا منها الى خلاصة علمية احكمها من بعدهما غوتيه L. Gauthier ونفى عنها الاضاليل.

٢ – زعم، غب رجوعه من مراكش، انه شاهد في سمائها نجم «سهيل» الذي لا يرى في سماء الاندلس؛ ومال الى القول باستدارة الارض وصغر حجمها.

٣ – يبدو انه سأل أبا مروان ان يؤلف كتاباً مكملاً للكليات يطلق عليه اسم كتاب «الجزئيات»، فنزل عند رغبته وألف كتاباً أسماه «التيسير».

مدينة امير المؤمنين ، فسُرّي عن ابي يعقوب [4] ، وقرّب فيلسوفنا الشاب منه ، وعهد إليه بشرح الفلسفة الارسطية. وكان ذلك في حدود عام ١١٦٩ على ترجيح المستشرق غوتيه . وفي أواخر العام نفسه لقي ابن رشد حظوة عظيمة ، فأسند اليه القضاء في « اشبيلية » ، ثم رُفّع الى رتبـــة قاضي القضاة في « قرطبة » . وراح يتنقل بين الاندلس وشمالي افريقيا، منصرفاً الى شرح ارسطو [5]، والتأليف، والتلخيص ، والرد على خصومه .

وفي سنة ١١٨٢ اعتزل ابن طفيل السياسة ، فاستُوزر ابن رشد مكانـه . ثم توفي أبو يعقوب يوسف سنة ١١٨٤ فخلفـــه ابنه ابو يوسف يعقوب على اريكة العرش ، واقـــام فيلسوفنا في البلاط يطبب ، ويناقش ، ويؤلف ، مقرّباً ، مكرم الجانب .

ثم ان خليفة الموحدين حمـــل على الفونسو الحادي عشر ، فدحره ، ولقب بـ « المنصور » عقبَ ذلك الظفر الذي احرزه . وغمـر طبيبه ووزيره بالنّعم ، فكثر حساده في البلاط ؛ وعندها قام المحافظون ، فاوغروا صدر الامير عليه ، ورموه بالكفر ، وطالبوا بمحاكمته وقتله ؛ وحرّكوا الجماهير ، وأثاروا حفائظهم، فانهالت الجماهير عليـــه بفنون التهم . وكان المنصور يعلم ان حكم الموحّدين مرتكز على رجال الدين ونفوذهم ، فحُمـــل على مجاراة المحافظين خشاة ان يستفحل الامر ؛ وتظاهر بالتغيُّر على وزيره ، ودفع بـــه الى المحاكمة ، وامر باحراق كتبه ، إلا ما كان من باب العلم البحت . وحوكم ابن رشد ، ونفي الى « أليسانة » [6] .

حتى اذا حال الحول ، وسكنت ريح الجماهير الثائرة، صدر العفو عـــن ابن

٤ – كان ابو يعقوب من اوغل الناس في الفلسفة . وبعـــد ان سأل ابن رشد عن أرومته واسرته ، جعل يباحثه بشأن أزلية العالم واقوال الفلاسفة فيها ؛ فاستكان ابن رشد حذراً ، ثم انس وبسط له آراءهم ، فوصله الامير بالاعطيات .

٥ – يشمل كلامنا الزمان المراوح بين ١١٦٩ – ١١٧١ ، وقـــد وضع ابن رشد خلال هذه المدة اربعة شروح .

٦ – مدينة صغيرة على خمسين كيلومتراً من « قرطبة » جنوباً بشرق ، وفيهـــا كانت الجالية اليهودية التي اقبلت على ترجمة مؤلفات ابن رشد ، وكان ابن ميمون ابرز رجالاتها .

رشد، واستُدعي الى مراكش، فعاش في عزلة عن الناس والحياة السياسية؛ لكنه لم يعمّر طويلاً بعد عودته من الاسر، اذ قضى نحبه في العاشر من كانون الاول ١١٩٨ عن اثنتين وسبعين سنة؛ وبعد ثلاثة اشهر نقل رفاته الى مسقط رأسه، قرطبة، حيث رقد في ضريح اجداده.

آثاره وجوانب فكره. – التهمت النار معظم مؤلفات ابن رشد؛ ولم يبلغنا من بعضها غير اسمائها. وشاع في الغرب اسم ابن رشد على انه «الشارح الاكبر»، كما يسميه دانتي اليغييري في النشيد الرابع من «جحيم» الكوميديا الالهية.

ولا نرى سبيلاً الى ان ندوّن في هذا الموجز جميع مؤلفاته، وان نقيم بها جدولاً منظماً تبعاً للترتيب التاريخي. وانه ليتعذّر حقاً على الباحث ان يستجلي مدار ذهنه المبدع، إذ لا يصح، من جهة، ان نتغافل عن دراسة شروحه لمؤلفات افلاطون وارسطو وجالينوس وابن سينا وغيرهم، ولا يجوز، من جهة ثانية، إدخال هذه الشروح جميعاً في صميم فكره المولّد؛ لذلك نقتصر على وصف أبرزها، ونتوفر على بحث ما كان من وضعه الصميم، واشهره في الرد على الغزالي، والتوفيق بين الحكمة والشريعة [٧].

وقد ألف ابن رشد في الطب كتاب «الكليات» الذي نافس في الشهرة «قانون» ابن سينا؛ ووضع في الشرع مؤلفات عديدة اشهرها «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، و«الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة»، ورسالة ثالثة مكملة لهما تبحث في الدين والفلسفة معاً، هي رسالة «فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»؛ وأبرز ما خلّف في الفلسفة كتاب «تهافت التهافت» الذي عمد فيه الى الرد على كتاب «تهافت الفلاسفة» وتسفيه آراء الغزالي، يعالجها قضيةً قضيةً، ويرد الدليل بالدليل، مبيناً أقوال الفلاسفة وفساد مآخذ الغزالي عليها، منتهياً الى تبرير ساحة الفلاسفة الالهيين، ودفع تهمة الكفر عنهم.

٧ – رد على الغزالي في كتاب «تهافت التهافت» ووفق بين الحكمة والشريعة في رسالة «فصل المقال ...»

أما شروحه فأهمها ما تضمّن شرح الفلسفة الأرسطية الذي استعان به مفكرو الغرب اللاتيني من بعد لِفَهم فلسفة المعلم الاول وقد جعله ابن رشد على ثلاثة ضروب : واحـــدٌ لخص فيه ابن رشد الآراء التي يتضمنها الكتاب المشروح ، مختاراً في شرحه ترتيباً يختلف عن ترتيب الكتاب المقصود بما يراه ملائماً لإيضاح محتواه ، وهذا هو الشرح الاصغر ؛ وشرح وسط ، تتبع فيه ابن رشد كتابه المعهود بالشرح فقرة فقرة ، وأورد من كل فقرةٍ أوائـــل ألفاظها بحيث جاءت التعليقات فيه أطول وأوضح ؛ والشرح الكبير ، أثبت فيه الفقرات تباعاً بنصها الكامل، وألحقها بالنظريات والتفاصيل والتعابير، يكشف عن مراميها وخوافيها باستقصاء وعمق ، وهو شبيه بالشروح التي وضعت للقرآن ؛ وكان ابن رشد اول من أطلق هذا النمط على التأليف العلمي والفلسفي . وانك لواجد في هذا الشرح الكبير شرحين او ثلاثة لرسالة واحدة من رسائل ارسطو [٨] .

وقد عرضنا في هذا الفصل أخص ما يتميز به الفكر الرشديّ من حيث هو ردّة في وجه الغزالي ودفاع عن الفلسفة، فبحثنا منهجه في بلوغ اليقين، وخلاصة قوله في الله وصفاته ، وبجمل آرائه في ازلية العالم ومبدإ السببية ، وحشر الاجساد ، ومـــا يتبع ذلك من قولٍ في البعث ، والعقاب والثواب ؛ ثم اتبعناها بنظريته العقلية في محاولة الكمال الإنساني والاخلاق؛ وانتقلنا من ثم الى الحلّ الذي انتهى اليه في التوفيق بين الحكمة والشريعة ، مختتمين بتبيان مركزه كنهاية مطافٍ للفلسفة العربية ، ونقطة انطلاقٍ للفلسفة اللاتينية .

الطريق الى اليقين

رأى الغزالي ان قوى العقل محصورة محدودة ، عاجزة عن إدراك الغيبيات ، لاعتقاده بانها في طورٍ وراء طوره ، وشكك من ثم ، في سلامة النتائج المنطقية التي خلصت اليهـا الفِرق جمعاء ؛ ودحض مبدأ السببية ، ليثبت الارادة الالهية

٨ – جليّ ان اللاهوتيين في العالم اللاتيني قد قبسوا عن ابن رشد هـــذا الطراز من الشروح المطولة ، وأبعدهم مجالاً في هذا الباب « توما الاكويني » .

وتوسطها في كل ما يكون من مخلوقات جزئية . وكان من جرّاء هذه الاعتبارات انه أنكر وجود **الكليات** ، وجعل كل ما في الكون **ممكناً** ، ونفى اليقين العقلي ، وارتمى في حضن **الايمان** ، على انه وحده عماد اليقين .

فانبرى ابن رشد ، في ردّته ودفاعه عن الفلسفة ، يبني اليقين على اساس **العقل** ، ويثبت وجود **الكليات** ، ويجعل كل ما في الكون **واجباً** . وأفضى به التعليل الى تخريج جديد ، عدّل فيه نظرة ابن سينا وجرّحها ، وأبطل اعتراض الغزالي ، وركز الفلسفة على دعامة اليقين العقلي . وقد رأينا ان نوجز المحاولة الفكرية هذه نظراً لما لها من كبير الاهمية في بعث الفلسفة ، وايضاح منهجية العقل .

قال ابن رشد ما مؤداه : لا ريب في ان ثمة حياةً نحياها ونشعر بوجودها ، ولا سبيل الى انكار هذه الحقيقة البديهية التي لا برهان عليها . نحن نفكر بالموجودات المحسوسة ، ومن هذه الموجودات يستمد العقل الصور ؛ وكل فكر من افكارنا انما هو صورة منتزعة من هذا العالم المادي . وان صحّ اننا لا ندرك ماهية هذه المادية ، فالذي لا مراء فيه هو اننا نفكر ، وتفكيرنا هو انعكاس لما نعرفه من صورها ومادّتها . وعليه ، فوجود العقل بذاته ، والتسليم بأن العقل يفكر ، هما الدليل على وجود حقيقة راهنة في العالم الخارجي ، وعلى وجود صلة وثيقة بين العقل المدرِك وبين هذه الحقيقة .

ويبدو لنا ان الوجود متداخل معقّد ، وان بعضه مرتبط ببعض ارتباط العلة بالمعلول ، وان كل ما فيه يعود الى صانع مدبر حكيم عالم ، أوجد الكون بأسره واخضعه لنواميس معينة . وهذه النواميس ثابتة ابدية ، لانها صادرة عن علم ثابت ابدي ؛ فكأن لا فرق بين العلم الالهي وبين النواميس الكلية التي تنظم هذا الكون . وإن كان العقل الانساني يستمد المعرفة من الموجودات الخارجية ، وكانت معرفته مبنية على صور هذه الموجودات والنواميس التي تسيّرها ، فمعناه ان العقل الانساني مرهون بالكليات ، قائم عليها ؛ وبما انه ليس ثمة بونٌ بين علم الله والنواميس التي وُضعت بعلمه ، فان العقل الانساني الذي يشارك هذه الكليات ، هو مشارك ايضاً لله . وهكذا يكون العقل والحقيقة العقلية صورة للواقع يشارك بها الانسانُ اللهَ ؛ اي : إن العقل الانساني هو **صورة النواميس التي تسيّر**

الكائنات . ولما كانت النواميس ثابتة ، كان العقل بذاته ثابتاً ، وصحّ اعتباره اساساً لليقين ، اذ اليقين ادراك فكريّ ذاتي وحسب . والتسليم بوجود العقل الذي يفكر هو ضرب من ضروب الايمان، لانه حقيقة بديهية لا يعوزها البرهان؛ هو معرفة حدسية ، والمعرفة الحدسية اساس لكل بُرهان .

ولكن ما هي علاقة العقل بالكليات ؟ ألا نراه يدرك الجزئيات خاصة ، والجزئيات غير ثابتة ؟ فكيف يجوز اعتبار علمنا العقلي علماً يقينيّاً ، وهو مبني على الجزئيات المتبدلة ؟

يرى ابن رشد ، على طريقة ارسطو ، ان الموجودات الجزئية متبدلة فاسدة ، وان الانواع ثابتة لا يعروها فساد ، لانها من أصل إلهي . الا ان للموجودات المحسوسة وجودين: وجوداً كليّاً حقيقيّاً ، ووجوداً جزئيّاً محسوساً هو انعكاس للحقيقي الكلي . والمعرفة الصحيحة تقوم على ادراك هذا الكلي ، والكلي عقلي ؛ والله الذي هو عقل موجودٌ في الانسان العقل . وإن كانت النفس مبدأ الصور الجزئية ، فالعقل هو مبدأ الصور الكلية ؛ بل ان العقل ، في رأيه ، ليس شيئاً بذاته ، وانما هو هذه الصور الكلية المستمدة من العالم العلوي السماوي ، اذ لا بد من وجود مبدإ خارجي يشتمل على الصور الكلية ، ويبثها في الكائنات الجزئية . ثم ان العقل الانساني يقتطف هذه الكليات من الموجودات الجزئية ؛ وإن كان في مستطاعه ان يجردها من مادتها ويدركها، فمعناه ان العقل الانساني، الذي ضمت معرفته الكليات جمعاء ، بإمكانه ان يصبح عقلاً كليّاً .

فينشأ عنه ان الكليات لا توجد في عالم مستقلّ ، كما يزعم افلاطون ، بل هي لا توجد إلا في تجريد الذهن ، وبهذا التجريد تتم غبطة العقل الانساني الذي يرى الالهي في المادي [9] .

ويُستدلُّ من ذلك كله ان الجوهر لا يسبق الوجود ؛ ولن يكون جوهر

---

٩ – يرى ابن رشد ان الانواع باقية على حال ؛ فالانسان لا يبدع غير الانسان ، والحيوان الا الحيوان ، ولا يتولد من النبات الا النبات ؛ واذاً فلا سبيل الى افتراض وجود مُثل مجرّدة تجمع هذه الانواع في مثال واحد .

مـا لم يكن وجود [١٠] ؛ وان المعرفة الصحيحة تجد ذاتها مستمدة من الوجود . ولما كان الوجود يقيناً لا مرية فيه ، كان العلم المستمد منـه يقيناً ايضاً . زد عليه ان الكلي مبـدأ قائم في الجزئيات ، والكليات لا تفسد ولا تفنى ؛ واذاً فالعقل يدرك في الجزئيات الفانية جوهرها الكلي الذي لا يفنى . وإن كان هذا هكذا، فيحصل لنا **اليقين** بأن علمنا يقوم عـلى ادراك الحقيقة الكلية ، كما يحصل لنا **اليقين** بأن هذه الحقيقة موجودةٌ فينا .

ولكن الجزئيات تشتمل على العَرَض كما تشتمل ايضاً على الجوهر ، فهل يجوز اعتبار العقل في معصم من الخطإ فيهما جميعاً ؟

يجيب ابن رشد بان صلة العقل بالحقيقة أمر ضروري ، وان الخطأ الذي يقـع فيه العقل بسببه نقصٌ في البراهين والادلة ليس إلا . ولكن معرفـة المبادىء لا تحتاج الى براهين او أدلة ، لان البراهين تطلق على الحقائق المركبة ، ولا تنطبق على الحقائق البسيطة . والمبادىء حقائق بسيطة ، لا تحتاج الى إقامـة الدليل ، وبالتالي فمعرفة المبادىء في نجوةٍ من الخطإ . الاّ أن البرهان على وجود هـــذه المبادىء امر محال ، ومَن حاول إثباتها بالدليل انتقل من سبب الى سبب حتى ما لا ينتهي ، ووقع في دورٍ .

ولما كان الجوهر بسيطاً ، والعَرَض مركباً [١١] ، فالخطأ المتولّد من فساد البراهين والادلة لا يتطرق الى علمنا بالجوهر ، بل هو محصور في علمنا بالأعراض المركبة . وهل من سبيل الى معرفة هذا الجوهر ؟ نعم ، ان **التحديد** هو السبيل الى معرفته . وهل من سبيل الى وضع تحديدٍ لهذا الجوهر ؟ اجل ، لان الجوهر موجود ، وكل موجود قابل للتحديد . وما هو هذا التحديد ؟ إننا نبلغُ التحديد الصحيح بالتخلي عن الاعراض كلّها ، حتى اذا أُهملت الاعراض بلغنا الحق المطلق ، وبلغنا **اليقين** [١٢] .

١٠ – هذا هو رأي ارسطو بالذات .

١١ – الجوهر في رأيه مطلق في النوع ، والعرَض هو ما تتصف به ذاتيـة الفرد ، تميزاً له عن سواه من افراد النوع الواحد .

١٢ – ترى كيف يناقض ابن رشد زميله ابن سينا في هذا المبدأ ، اذ كان الشيخ الرئيس يعتبر=

وقاده تحدثه في الجوهر والعرض الى بحث الممكن والواجب ، لان معرفة العقل الانساني مرهونة بالجوهر ، والجوهر مرتهنٌ بالوجود . فتساءل ابن رشد عما اذا كان علمنا بالممكنات يقيناً كمثل علمنا بماهية الكلي في الجوهر .

فراح يخطّىء ابن سينا الذي اتّبع خطى الاشاعرة في التمييز بين الممكن والواجب ، ثم تخلص الى انه لا فرق بين الممكن والواجب ، قال : إن كل ما له علّة واجب الوجود ، والممكن موجود ، واذاً فهو وليد علّة معينة ، وبالتالي فهو قسم من نظام الطبيعة ، ووجوده ضروري مكمّل للنظام العام . فهذا الكائن الجزئي قد لا يوجد ، مثلاً ، ولكنه بالنسبة الى العلة التي توجده ، لا يجوز له الا ان يوجد . ولذا قلنا ان الكائنات الجزئية ممكنة بنسبة بعضها الى البعض الآخر ، ولكنها متصلة ما بينها بواسطة الكلي . وإن كانت المعرفة عن طريق الكليات تفضي الى اليقين ، فإن معرفة الجزئيات بنسبة بعضها الى البعض الآخر هي اصل الشك وهي أصل الخطأ . فهل نستطيع التخلص من هذا الشك ودفع احتمال الخطأ ؟

يقسّم ابن رشد الموجودات من اجل هذه الغاية الى ثلاثة اقسام :

١ . موجودات واجبة ، ومعرفتها يقينية في رأيه ، لان الوجود قوام اليقين ؛

٢ . وموجودات مستحيلة ، وهي تعرف معرفة يقينية ايضاً ، وحكمها حكم الضروري ؛

٣ . وموجودات جائزة ، ومعرفة هذا الضرب من الممكنات ليست يقينية ، لانها لا تقوم على الوجود ، ولكننا نعرفها بنقائضها [١٣] .

وهكذا فعلمنا علمان : علم يقيني لا يقبل الشك ، وهو علم الضروري الوجود أو المنعدم ضرورةً ؛ وعلم تقريبي نسبي يعالج الممكنات بواسطة الأدلة الجدلية .

= ان الجزئي عرض من أعراض الكلي ، ويقول ابن رشد بخلافه ان الكلي قائم على الوجود الجزئي ، وان وجود الشيء هو اساس اليقين . ولكنه ينوّه بان « اليقين » لا يقبل التحديد .

١٣ - يريد : ان الشيء الممكن اذا كان خطأ كان نقيضه صواباً .

واخيراً فهو يقول : ان الحقيقة توجد في نفوسنا ، وصور هـذه الحقيقة قائمة في عقولنا . وإن كانت الحقيقة في نفوسنا ، وصورها في عقولنا ، ففي إمكاننا ان نبحث عنها في انفسنا ؛ وهذا هو الايمان الذي يُقلنا الى اليقين . ولا غرو في رأيه ان يقع الفيلسوف في ضلالٍ او خطأ ، لانـه يُعنى بشؤون معقدة ، وله في ذلك عذره .

هكذا حاول ابن رشد ان يدحض منهجية الشك التي اعتمدها الغزالي، وان يبتني اليقين على اساس عقلي جديد ، مباينٍ لليقين الحدسي الايماني الذي كان محجة الغزالي ومنار هدايته .

الدفاع عن الفلسفة

اخترنا في هذا الباب القضايا الثلاث التي كفّر بها الغزالي الفلاسفة ، فعرضنا لرأي ابن رشد في كلامه على الله وعلمه، والعالم وأزليته، وحشر الاجساد، لتتضح بهذا العرض طبيعة الجدل في نزاع المتكلمين والفلاسفة .

الله والعلم الالهي . – يحاول ابن رشد في هـذا الباب ان يكمل آراء المعتزلة والفلاسفة ، موضحاً ما غمض من اقوالهم في صفاته تعالى ، مناقشاً ما قصروا عن تبيانه ؛ ثم يرد على الغزالي تكفيره إياهم بمسألة العلم .

يثبت ارسطو ، والفلاسفة من بعده ، وجود الله على انه هو « المحرك الاول » و « الصانع المبدع » . ويذهب ابن رشد الى ان الله لا يُبرهَن على وجـوده بالحركة [١٤] ، ويقتصر في « مناهج الادلة » على دليلين اثنين: دليل **العناية**، ودليل **الاختراع** [١٥] .

---

١٤ – يرى ابن رشد ان الحركة تستمد الوجود من غيرها ؛ فهي ان كانت ابدية فانها تستمد الوجود من محرّك ابدي . ولا يجوز اعتبار الحركة ازلية بذاتها ، وإلا اصبحت طبيعة الجسم المتحرك وطبيعة الله شيئاً واحداً . اما دوام الحركة فيعود الى علة خارجة عنها .

١٥ – يعرض في « الكشف عن مناهج الادلة » لما قالته الاشعرية ، والمعتزلة ، والباطنية ، والحشوية . وكثيراً ما يستعين بآيات الكتاب الكريم ليثبت سلامة رأيه .

اما **العناية** فتبدو للمتأمل ، اذ يصح لديه ان الله الذي أوجد الكون يتعهده بعنايته ، بدليل ما في عالمنا من نظام ملائم للانسان في الفصول ، وانواع الكائنات ، وانسجام الابدان ، ومنافع الموجودات ؛ وأما الاختراع فمردّه الى ان الكون ، بكل ما فيه ، لا بد له من موجد ، ووجود الكون يفترض وجود صانع ، وهذا ما يحتمه ناموس السببية ، اذ لكل مختَرَعٍ مخترِع .

ولكن هل يسعنا ان نحدد طبيعة الله ؟ نعم ولا : إن الله لا يُحدَّد تحديداً كاملاً لانه بسيط ، ولا يشبهه شيء ؛ والبسيط يجفو عن التحديد . غير اننا نستطيع ان نحدده تحديداً نسبياً تقريبياً ، كأن نقول : هو الموجود الاول ، والجوهر الموجود بذاته ؛ هو المبدأ الاول ، والسبب الاول .

والذي يُقال في طبيعته وصفاته : انه **عقل** ، واحد ، بسيط ، حيٌّ ، عليم .

ويبيِّن – على غرار المعتزلة – ان هـذه الصفات لا تُحدِثُ كثرةً في ذاته تعالى . فالله **عليم** لانـه عقل يعقل ذاته ، والله **حيٌّ** لان عمل العقل حياة ؛ واذاً فالعلم والحياة يرجعان الى صفة العقل الواحدة . واذا قلنا انه **واحد** ، فمرادُنا ان الصفة التي تختلف عن موصوفها في عالم ما تحت القمر ، هي في الله عين الموصوف ، ولا سبيل الى التمييز بينهما الا بالعقل الذي يفصل الصورة عن المادة . والكثرة في الصفات تحصل في العقل المميز ، ولا تحصل في ذاته تعالى .

وقولنا انـه **بسيط** معناه انه لا ينقسم بالقوة ولا بالفعل . وللبسيط معنًى غير معنى الواحد في الموجودات المحسوسة ، أما في المطلق الذي لا يتصل بمادة ، فلا فرق بين الواحد والبسيط ؛ وهكذا فوحدانية الله عين بساطته ، وعين ذاته .

ولما كانت الاسباب والعقول والافلاك محتاجة الى علة خارجة عنها ، رددناها كلها الى **المبدأ العقلي الاول** الذي أوجدها ؛ وبما انها مدينة له بوجودها ، فهي بالتالي **منقادة لارادته** ، مرتبطة به ارتباط الادنى بالأعلى ، والمدبَّر بالمدبِّر .

اما قول الفلاسفة بانه لا ينشأ عن الواحد غير الواحد ، فهذا يجعل الله مفتقراً في اختراع الكثرة الى العقول ، وهذا اعتبار مُحال ... وحقيقة تعليله ان العلة

الواحدة، في عالم الكون والفساد، لا ينشأ عنها غير معلول واحد، أما في العالم العلوي فقد ينشأ عن العلة الواحدة معلولات عديدة، وقد تتولد الكثرة من السبب الاوحد؛ واذاً فلا حاجة بالفلاسفة الى افتراض علة ثالثة تحدث الكثرة[16].

ويذكر ابن رشد في شرح ما بعد الطبيعة ان اهم الامور الالهية هي مسألة علم الله وغاية تفكيره. فهو يقول بان الله عقل، اذ كل ما لا يتصل بمادة هو عقل؛ وهو يعقل ذاته لانه اكمل ما يُعقل[17].

أيعني ذلك ان ابن رشد قد ذهب مذهب ابن سينا في ان الله يعلم الكليات، ويقبل تكفير الغزالي للفلاسفة ؟ يقول ابن رشد ان « الاصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق ... بعلم الانسان »؛ ثم يستعرض مآخذ الغزالي على الفلاسفة في مسألة العلم، وينتقل الى تبيان حقيقة ما عناه الفلاسفة، ليردّ عنهم تهمة الكفر؛ قال ما مؤداه :

– يزعم الغزالي ان تعدّد الانواع والاجناس يستوجب تغيّراً في العلم كما تستوجب الاشخاص المتعددة، فهذه – في رأي ابن رشد – « معاندة سفسطائية »، لان علم الانواع والاجناس الثابتة ثابت ايضاً، ولا يوجب تغيّراً.

– وقاس الغزالي علم الاشخاص بعلم الانواع، على انه فيهما كليهما علمٌ واحد بسيط، وهذه ايضاً معاندة سفسطائية، وقياس لا طائل تحته، لان هذين العلمين مختلفان، والاشتراك بينهما اشتراك اسميّ وبمعنى التعدد.

– وهو يوافق الغزالي في قوله بان « تعدّد الانواع والاجناس يوجب التعدد

---

١٦ – يخطىء ابن رشد الفلاسفة المشائين في مواضع عدة، وكأنما شاء ان يظهر انهم قصروا عن فهم ارسطو في فلسفته الغيبية، من قبيل ذلك مثلاً اعتبار ابن سينا بان الجوهر يسبق الوجود، فيقول ابن رشد، على طريقة ارسطو، بان الوجود أصل الجوهر. ويرى ابن سينا ان الماهية والوجود لا يمتزجان الا في الله، واما في سائر الموجودات فالله هو الذي يصل الوجود بالماهية، والوجود متأخر عن الماهية؛ وقد تقدّم ان الماهية في رأي ابن رشد قائمة على الوجود، فلا يصح ان يكون الوجود متأخراً عنها، وهكذا ...

١٧ – هو إله ارسطو العقل بالفعل. الكامل، المغتبط بتأمل ذاته، السعيد بادراك كماله، البريء من معرفة ما هو ناقص.

في العلم »، وبأن عقلنا الانساني يستمد علمه من الموجودات الجزئية، فهو « عقل منفعل ومعلول » ، اما علم الله فهو « فعل محض وعلة ، فلا يقاس علمه على العلم الانساني » . فعلمه سبب ، وعلم الانسان نتيجة .

اما حقيقة ما قاله الفلاسفة ، فترجع الى ان العلم يتعلق بالموجود لا بالمعدوم ، « وقد قام البرهان على انـــه لا موجود الا هذه الموجودات التي نعلمها نحن » ؛ وعليه فلا بدّ ان يكون علم الله متعلقاً بهذه الموجودات ، ولا بد ان يكون علمه بها على نحو اشرف من علمنا واصدق واتمّ . فقد قال فلاسفة الاغريق ان الباري هو الموجودات كلها ؛ وقال المتصوفة ان لا حقيقة إلا ه ، ولكنه من الانسب ان تُحصر هذه المباحث في اهلها ، فلا تطلق في الجمهور .

ثم يدافع عن الفلاسفة فيقول ان الغزالي قـــد عزا اليهم انكار معرفة الله للجزئيات ، وهذا مخالف لما يرون . والذي اراده الفلاسفة حقـاً هو ان الله يعلم الجزئيات بعلم مختلفٍ عن علمنا، « غير مجانس » له؛ **فعلمه علة ، وعلمنا معلول.** ومن شبه علمنا بعلمه اعتبر ان المتقابلات وخواصها واحدة « وذلك غاية الجهل ». والواقع انه ليس من صلة بين علمنا وعلمه غير التسمية بلفظة علم . أضف إليه ان الفلاسفة قالوا بوجود النبوة ، وبنوها على دليل الرؤيا الصادقة التي ترى الجزئيات الحادثة في الزمان المقبل ، وهذا العلم الذي يحصل للانسان في نومه هو علم يهبه الله للانسان . فهل يجوز بعد ذلك ان يُتّهم الفلاسفة بالقـــول ان الله لا يعرف الجزئيات ؟ بل هـــو يوضح ان الفلاسفة يرون ان الله يعلم الكليات والجزئيات بعلمٍ مختلفٍ عن علمنا ، وان علمه منزه عن ان يوصف **بالكلي** او **بالجزئي** ، واذاً « فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة ... وفي تكفيرهم او لا تكفيرهم » .

ومهما يكن فان ابن رشد يعود الى إله ارسطو الذي يعرف ذاته ، ويضيف قائلاً : ان معرفة الله لذاته تفترض ان الله يعلم كل شيء، لانه يشتمل على كل شيء في ذاته؛ وفي علمه المبدع يجتمع المتناهي واللامتناهي ، ولذا فلا يصح اعتبار علمه كلياً او جزئياً . والعقل الانساني عاجز عن تفهم كيفية هذا العلم ، ولا يستطيع ادراك هـــذه الكيفية الا اذا كان صنواً للعقل الالهي ، اي الا اذا كان الانسان هو الله بالذات .

العالم بين القدم والحدوث. – إن كانت « كيفية » علم الله خارجة عن نطاق المعرفة الانسانية ، فان ثمة قضية رئيسة شغلت الفلاسفة والمتكلمين ، ووقعت أولى المسائل العشرين التي عرض لها الغزالي وابن رشد كلٌ في « تهافته »، الا وهي مسألة قِدَم العالم . وقد اتخذت من المجال والعمق ما لم تُصبْه قضية من قضايا الفلسفة المثارة . ورأيناها تتشعّب وتستمر في الفلسفة الغربية ، ويبلغ الجدل أوجه فيها بين « كلارك » الذي نحا منحى الغزالي ، و « ليبنتز » الذي اعتمد طريقة الفلاسفة، وتأثر خطى ابن رشد بنوع أخص ، بعد ان تُرجم « التهافتان » الى اللغة اللاتينية ، وباتا في متناول العلماء والمفكرين .

في الاديان السامية ان الله خلق العالم من عدم ، وانه منفصل عن العالم . وقد مرَّ بنا ان الفلسفة حاولت إثبات ازلية العالم بأدلة ثلاثة : دليل الحركة القديمة الدائرية التي لا بداية لها ؛ ودليل الزمان القديم المرهون بأزلية الحركة ، لانه مقياسها ؛ ودليل الامكان في أن الله واجب، ثابت، موجود بالفعل ؛ وان مصدر الامكان هو المادة الازلية ، واذا كانت المادة ازلية فالعالم المتكوّن منها ازلي ايضاً . واستند الفلاسفة ، فوق ذلك ، الى مبدإ أعمّ مداره ان المعلول يتبع علته ، فإن كانت العلة ازلية كان المعلول ازليّاً ايضاً ، وهذه هي حال العالم الازلي الصادر عن العلة الالهية الازلية .

وقد تقدّم كيف حاول الغزالي ان يسفّه هذه التمحلات ، مظهراً ان الحركة محدودة ومخلوقة ، ومثلها الزمان الذي هو مقياسها ، وأن وجود العالم مرهون بالارادة الالهية التي استحسنت اخراجه الى الوجود في زمانٍ معين دون زمان . وارتكز على النسبة القائمة بين حركات الافلاك وعددها شفعاً ووتراً ، ليثبت ان الحركة متناهية والعالم مخلوق .

ويعمد ابن رشد الى آراء الفلاسفة في هذه المسألة ، فيستجلي اخطاءهم الجدلية فيها ، ثم يدحض محاولة الغزالي . ففي استجلائه آراء الفلاسفة في قِدَم العالم يقول : اذا كانت حركة الافلاك لا متناهية وغير محدودة في الزمان ، فمعناه ان حركتها – أنـّى كان وقت بدئها – قد سبقها عدد لا متناه من الدورات ، وكل حركة قد سبقتها حركة ، وهكذا الى ما لا ينتهي ؛ وهذا افتراض محال، اذ نكون

قد وقعنا في دور . ومع ذلك فقد وقع الفلاسفة في تناقض ، اذ قالوا من جهة بان الحركة لا متناهية ، وقالوا من جهة اخرى بان الاسباب لا تتسلسل الى مـا لا ينتهي، تفادياً لمـا قالته الدهرية ، فوقعوا في ُخلفٍ ، لا شك في ذلك . وكان الاجدر بهم ، في رأيه ، ان يظهروا أزلية الحركة على وجـه آخر : كأن يقولوا ان المبدأ الاول أزلي لا بداية له ولا نهاية ، وفعله لا ينفصل عن وجوده ، وبما انه موجود بوجودٍ أزلي ، ففعله ايضاً أزلي لا بداية له ولا نهاية ، وإلا لمـا صح ان نسميه المبدأ الاول ؛ فينشأ عنـه ان افعال المبدإ الأزلي أزلية ، وان الحركة من افعاله ، فهي بالتالي أزليـة . واذا قيل ان الحركة تسبق الحركة التي تلتها ، فان وقوعها قبلها عرَضٌ من الاعراض؛ واذاً فوجودها على سبيل التسلسل اللامتناهي يكون في المجاز والعرَض، لا في الحقيقة والجوهر؛ وهذا الضرب من اللامتناهي، يكون بحـكم المبدإ الاول اللامتناهي الذي لا بداية له . ويضيف قائلاً : توهَّم المتكلمون ضِلَّةً ان العرَضَ جوهـر ، وحسبوا ان لا مرد لحجتهم . واعترفوا بأن حركة الافلاك لا نهاية لها ، فكان لزاماً عليهم ايضاً ان يُقرُّوا بأنـه لا بداية لها ، إذ ان الذي لا نهاية له لا تكون له بداية . اما قول الغزالي في نسبية هـذه الحركة ، وتقسيمها الى شفعية ووترية ، فهذا لا ينطبق الا على الأمور المحدثة ذات البداية والنهاية ، ولا يصح البتة اطلاقه على مـا لا بداية له ، لان المحدث وحده يخضع للتجزئة والتقسيم .

ثم انه لا يسعنا ان نفترض وجود اللحظة الأولى التي تحرك فيها العالم ، وبما ان الزمان هو مقياس الحركة ، والحركة الازلية ناشئة عن العالم ، فإن العالم الذي صدرت عنه الحركة أزلي ايضاً[18] .

وأثبت ابن رشد في « مناهج الادلة » ان الله هـو الذي اخترع العالم، وان هذا الاختراع لم يحصل اتفاقاً ، وانما تم خلقه لغاية قصدها الصانع ، بدليل النظام المتكامـل في جليّة الكائنات[19] . وأوضح في « فصل المقال » ان الخلاف بين

---

١٨ - يأخذ الدارسون على ابن رشد انه لا يقيم تمييزاً بين الزمان والازلية ، في حال ان الازلية ثابتة لا تتجزأ ولا ُتقاس ، والزمان بخلافها متحرك خاضع للتجزئة والقياس .

١٩ - هذا مخالف لرأي الاشعرية التي راحت تستدل عـلى وجود الصانع بامكان وجود المخلوقات ، على نحو مباين للنحو الذي هي عليه الآن.

المتكلمين والفلاسفة في مسألة قِدَم العالم ينحصر في التسمية او يـكاد؛ إذ إنهم أجمعوا على ان الموجودات ثلاثة انواع :

– نوع موجود من شيء غيره وعن شيء ، وهذا متقدم عليه الزمان (كالماء، والهواء ، والارض ، والحيوان) سماه المتكلمون والفلاسفة **محدثاً** ؛

– ونوع لم يوجد من شيء ، ولا عن شيء ، ولا تقدّمه زمان ، وهو مدرَك بالبرهان ؛ وقد أجمع المتكلمون والفلاسفة على تسميته **قديماً** ، وهو الله وحدَه ؛

– وبين هـذا وذاك موجودٌ لم يتقدمه الزمان ، ولكنه موجودٌ من شيء ، وعن علةٍ هي سببه ، وهـذا هو العالم بأسره . والخلاف بين المتكلمين والفلاسفة محصور في هذا النوع الاخير ، سماه هؤلاء « قديماً » باعتبار الزمان ، لكونـه أزليّاً بالزمان ، لم يتأخر في الوجود ؛ وسمـاه أولئك « مُحدَثاً » باعتبار العلة ، لانه صادر عن علة اوجدتـه وليس هو علة نفسه . وعليه فالعالم في رأيه ليس محدثاً بالمعنى الحقيقي ، لان المحدث فاسد لا محالة ؛ ولا هو قديم حقيقي ، لانـه مفتقر الى علة ، والقديم لا يفتقر الى علّة .

هكذا أجمع المتكلمون على الطرفين في القِدم والإحـداث ، واختلفوا في الواسطة ؛ فاجتمعت في العالم صفتا الخلق والازلية معاً . ومنهم من سماه **محدثاً ازليّاً**. فالعالم ازلي بالزمان محدَث بالذات [20] . وعليه فـلا سبيل الى تكفير الفلاسفة : فان قالوا بان المادة هي أصل الكائنات الذي لا بدّ منه ، واعتبروها أزلية ، فالمادة ذات وجود معنوي ، والله هو الذي أعطاها الصور ، فأخرجها الى العالم المحسوس ، وهذا هو الخلق . واذا قلنا ان الكون أزلي ، فانه معلول لعلة أزلية هي الله . والكون دائم النشوء ، مستمر التجدد ، بحكم النواميس التي قيّده بها الله . فان ورد في الشرع ان العالم مخلوق ، فذلك صحيح ، لان العالم ليس ازليّاً باعتبار ذاته ؛ أو قالت الفلسفة انه أزلي، فهذا صحيح ايضاً، لان العالم لم يخلق دفعة واحدة ، بل على صورة تدريجية ، لا اول لها في الزمان .

٢٠ – جليّ ان هذا التقسيم مستمد من ابن سينا القائل بأن العالم ازلي بالزمان محدث بالذات ؛ انظر ص ٥١٢ و ٥١٤ ؛ راجع ايضاً رأي ابن طفيل في الموضوع ، ص ٦٨٢ – ٦٨٣ .

وما دامت المادة ازلية ، وما دامت الصورة لا تنفصل عن المادة ، فان العالم وحدة ازلية تتبدل فيها الاجزاء ويسلم النوع ، بحيث لا يصدر عن الشيء الا ما يشبهه ؛ وتخرج الكائنات الجزئية من القوة الى الفعل بحركة دائمة مستمرة ، لانها دائرية ؛ وينتظم هذا المجموع في سلسلة منضدة منظمة من اسفل الجماد الى الله ، على نحو ما وصف ارسطو في سلم الكائنات .

وهو ، الى ذلك ، يرى ان الاجسام السماوية لا تتكون من صورة ومادة ، وانها اجسام بسيطة لا يفسدها تنوّع اجزائها . هي ذوات بسيطة ، خارجة عن عالم الامكان ، وانك لا تقع فيها على وجود بالقوة ، فكل ما فيها كائن بالفعل[٢١]. وان كانت الاشياء في عالمنا موجودة على وجه معين عن طريق العرَض ، فان حركة الافلاك ، بخلافها ، حركة إلزامية حتمية ؛ وحركتها حياتها[٢٢] . ولما كان لكل حركة محرّك ، وكانت حركات الاجسام السماوية خمساً واربعين ، نجم ان الاسباب المحركة خمسة واربعون ايضاً ، وأهمها على الاطلاق حركة النهار ، لانها في داخل جميع الحركات الأخَر ، وبها تكون سائر الحركات . وهي أسبق هذه الحركات بالعلة ، لا بالنوع ولا بالزمان .

النفس والجسد في الحشر . – لا تختلف نظرة ابن رشد الكونية ، من حيث المفهوم الفلسفي المتعارف، عن نظام ارسطو وبطليموس مرّاً، بالفلسفة المشائية في الاسلام . غير انـــه ، برجوعه الى الفلسفة الأرسطية ، حاول ان يحدّد ماهية الكمال الانساني ، ليكشف عن العلاقة التي تربط الانسان بالنظام الشامل ، والتي نشأت عنها نظرية مـــن أهم النظريات التي عرفنا بذورها في فلسفة ابن طفيل ، عنينا نظرية **وحدة الوجود** . ويجمل بنا ان نبين في ما يلي موجز مـــا اورده بصدد النفس والعقل ، وان نوضح موقفه مـــن ثالث القضايا التي كفـّر بها الغزالي الفلاسفة : حشر الاجساد .

---

٢١ – هي موجودة بالقوة بالنسبة الى الله ليس إلا .

٢٢ – يشير ابن رشد الى الاسباب التي حدت علماء الهيئة الى التمييز بين الكواكب وافلاكها، حيث تتحرك الكواكب في فلكها ، وتحيا حياتها الخاصة في آن معاً .

أ - النفس والروح .

رجع ابن رشد الى نظرية النفس الأرسطية من خلال الترجمات العربية التي بلغته ، فمحّصها ووازن ما بينها ، واستخرج من انحرافاتها خلاصة صحيحة لمقصود المعلم الاول . فهو على غرار ارسطو يرى ان الكائنات الحية تمتاز عن غير الحية بالخصائص الأربع : الحسّ ، والحركة ، والتوليد ، والادراك ؛ تنشأ عنها قوى خمس : غاذية ، وحاسة ، وشهوية ، ومحركة ، وعاقلة . ثم يبحث الادراك الحسي ، واثره في تكوين المخيّلة ومتفرعاتها ، وما تتميز به مخيلة الانسان عن مخيلة الحيوان ؛ ويوضح كيف ان للمخيلة معنىً زائداً على الحواس ؛ ويبيّن مجال طاقتها على استعادة الماضي ، وجمع الصور التي نقلتها الحواس على وجه معين ؛ وكيف انها في الانسان مرتهنة احياناً بالارادة التي تستعيد عدداً منها ، وتؤلف من مجموعها وحدة جديدة خاصة . وبينا ترى المخيلة الحيوانية قائمة على آلية الحواس ، مندفعة نحو العمل بداعي طبيعتها ، تبدو المخيلة الانسانية مرفقة بالرأي والاختيار ، والخروج من الحسي الخاص الى المعنى العام ، متصلةً بالعقل .

ثم يستعرض ابن رشد ماهية الذاكرة ، مبيناً ان عملها على ثلاثة ضروب : منها ما يدرك ادراكاً فوريّاً ، كما تدرك الحواس المحسوسات ؛ ومنها ما يدرك الماضي على اختيار في صوره ؛ ومنها ما يستخلص من هذه الصور الماضية حقائق مستقبلة . ومن شأن الذاكرة انها تميز معاني المحسوسات وتستخلصها ، غير انها لا تبلغ كمالها الا في الانسان ، حيث تتصل بالعقل ، ويتسنى لها ان تشارك الحقيقة السامية التي تطمح اليها النفس الانسانية ، والتي يكون بها الانسان إلهيّاً .

وهو يعلل حقيقة الادراك باسطاً آراء الفلاسفة : فمن قائل - على طريقة افلاطون - ان الصور المحسوسة كانت في النفس ، فإذا رأتها في العالم الخارجي تذكرتها ؛ ومن قائل - على النمط الأرسطي - ان النفس خلوٌ من هذه الصور ، وانها تقتطفها وتستجمعها من عالم الحس بواسطة الحواس ، ثم تجرّد معانيها ؛ ومن قائل اخيراً بان إدراكها يتم بالحدس ، بلا واسطة . ويأخذ ابن رشد بالرأي الثاني ، بحكم اعجابه بارسطو واقتناعه بتحليله ، فيقول : إن هذا الادراك لا يكون الا

بواسطة الحواس التي تعلم الذوات الجسمانية ، فتنتقل الاشكال الجسمانية الى النفس لتستحيل معاني وذوات مجردة ، بحيث يتيسر للنفس ان تستوعب الصور المجردة القائمة في الجسمانيات ؛ وبهذا تكون المعرفة متصلة بالعالم الواقعي اتصالاً وثيقاً .

وبعد ان يأتي على ذكر التولّد والخلق في التحول من القوة الى الفعل ، يتحدث عن القلب الذي هو ينبوع الحرارة ومعين الدم وغذاء الحياة ؛ وعن الدماغ الذي هو مصدر البرودة ، يهدّىء من حرارة الدم وفورانه . ويبحث ابن رشد في طبيعة النفس ، وهو اول من ميّز في الفلسفة الاسلامية بينها وبين الروح : اذ يتولّد الروح في القلب من هذا المجهول الذي يستنشقه الانسان من « صفاء الاثير » او من الشمس ؛ ولكن هذا الروح لا يُعد حياةً ما لم يكتنفه مبدأ مثالي مجرّد آخر هو النفس التي بها يكون الكمال . فيُستدل منه ان مظاهر الحياة الحيوانية تسعى كلها نحو غاية ، والغاية هي بلوغ الكمال ، والروح لا يبلغ كماله الا بالنفس . وإن لم تكن للجماد غاية كمال بذاته ، فإنه يُستخدم من اجل بلوغ هذه الغاية . وهكذا يتحد الجسماني والنفساني ، والمادة والصورة ، في مبدإ الغاية الواحدة في الفرد ، والأفراد في النوع ، والنوع في الحياة ، والحياة في الحقيقة الكونية الشاملة ، وهذا ما اسموه مبدأ **وحدة الوجود** .

ولكن كيف يتسنى للنفس الانسانية ان تشارك الحقيقة الشاملة ، وتبلغ غبطتها الالهية ؟ هذا ما يحدونا الى الكلام على العقل وكماله .

ب – النفس والعقل .

قديماً قال « أمبدوكلس » ان الشبيه لا يدركه إلا الشبيه ، وان المعرفة هي مبدأ الوحدة الكونية[23] . وذهب ارسطو من بعده الى ان المعرفة الحسية والمعرفة العقلية ، لدى وجودهما في النفس ، لا تنفصلان من حيث الصور . وقرر ابن رشد في الفصل الثاني من كتاب النفس ان جوهر الشيء لا يعلمه غير جوهر يشبهه ،

٢٣ – غنيّ عن البيان ان افلاطون قد كمّل هذه النظرية ، ثم اعتمدها الاسكندرانيون من بعده . وقد بيّن ارسطو في الفصل الثامن من كتاب النفس ان الادراك الحسي لا ينفصل عن الادراك العقلي ، وان العقل بالنسبة الى المعقولات اشبه بالحواس بالنسبة الى المحسوسات .

وأن المادي لا يؤثر في غير المادي الا بتحوّله الى صورة . فجمع في ذلك بين أمبدوكلس وارسطو ، منتهياً الى ان العالم الواقعي متحد بالصورة .

وكما تدرك النفس المحسوسات، كذا يدرك العقل الصور من حيث هو مبدأها. إن المخيلة قد جرّدت الشيء المحسوس فنقلت صورته الى العقل . هي صورة واحدة خاصة، صورة الشيء المحسوس هذا؛ إنها انتقلت عن طريق المخيلة الى العقل. غير ان الصور المجردة الخاصة تتجمع في العقل الذي اصبح عقلاً بالفعل من جراء تجمعها فيه ، ثم اجتمعت هذه الصور الخاصة بصور الاجناس والانواع العامة ، وانصبّت فيها ، فاستحال العقل بالفعل الى عقلٍ بالملكة ؛ وعندئذٍ تنصهر هذه وتلك ، ويتكوّن – من حصيلة العقل بالفعل والعقل بالملكة – عقل يسميه ابن رشد « العقل الهيولاني » او « العقل الممكن » ، وهو أبرز ما يتميز به الانسان .

لن يكون تعقّلٌ ، اذاً، ما لم يكن في النفس الانسانية تهيؤٌ لقبوله . وبما ان التعقل ظاهرة شاملة، فان العقل الهيولاني الذي يُدرك الشامل غير متصل بالمادة ايضاً . فالعقل الهيولاني كالهيولى الأولى ، تهيؤٌ مطلق لا يُحد ، بخلاف العقل بالفعل [٢٤] . والصور التي يتلقاها لا يحل بعضُها مكان بعض ، ولكنها توجد بعضها الى جانب بعض ، ويبقى هو بريئاً من الاختلاط بأي عنصر مادي ، وتبقى الصور كاملة بذاتها . واذا كان العقل الهيولاني حالة قبولٍ وتهيؤ ، فليس هو شيئاً بذاته ، ولكنه كمال الانسان الاول ، وبه يصبح الانسان انساناً بالفعل [٢٥] .

وأما التعقل فيتم بعاملين : عامل الحقيقة – اي الصور والاشكال – والعامل الذي به تصبح المتعقّلات صوراً عقلية او كائناً عقلياً . وتفسيره ان الصور المتخيّلة تحرك العقل الهيولاني ، فيأخذ هذه الصور تحت تأثير العقل الفعّال . فيتولّد التعقل من اجتماع الحقيقة الواقعية في عالم الكون والفساد ، بجوهر العقل

---

٢٤ – قابل ما يسميه ابن سينا عقلاً هيولانياً بما يسميه عقلاً مستفاداً ص ٥٢٣ .

٢٥ – يقف ابن رشد من رأي ارسطو في العقل موقف المتسائل ، فاذا كان العقل الهيولاني موجوداً ، وهو ليس بصورة ولا مادة ، فماذا يكون ؟ ! لقد جعله ابن رشد حالة تهيؤ .

الخالد . وهكذا تغدو التعقلات المستمدة من عـالم الفساد مشاركة لطبيعة العقل الأبدي الخالد . ولذا عدّ ابن رشد العقل الهيولاني خالداً ، وكلّ مـا سواه من قوى الادراك الانساني فانياً[٢٦] .

غير ان الصورة المتعقـَّلة ليست خارج النفس بل هي في النفس؛ لقد مرّت من عالم الحس ، الى الحواس ، الى الصورة المحسوسة ؛ وانتقلت من المخيلة الى العقل الهيولاني المتأثر بالعقل الفعّال . فكيف يكون العقل الهيولاني خالصاً من المادة والمادة معين المعرفة؟ ذلك ان العقل متصل بالفرد من حيث هو فرد لا من حيث هو مادة ؛ والعقل فرديّ ايضاً لأنـــه يستمدُّ الصور من المخيلة التي تحمل العقل الهيولاني على الادراك والتمييز ؛ ولكنه بطبيعته يخرج عن الفردية ، لكونه مبدأ مشتركاً بين البشر أجمع ، ولأنه مطلق في طبيعة النوع الانساني . وبما انه شامل فهو خالد ؛ وهكذا فان الحدث الفاسد يلتقي الأبدي الخالد . ولما كان النوع البشري خالداً ، كان استمرار العقل الهيولاني في الانسان خالداً ايضاً ، وكان للمبادىء المشتركة بين البشر ُطرّاً طابع المبادىء الخالدة . ومن شأن هذه المبادىء أنها تحمل خصائص الفاني والابدي معاً ، لأنهـــا موجودة في الافراد ، ممكنة الوجود أبداً في سعي العقل الهيولاني الى المعرفة التي يريد ان يحولهـــا في نفسه معرفةً بالفعل .

إن هذه الصور المدركة ُتولد في الافراد وتموت ، ولكنها في النوع لا ُتولد ولا تموت . وبــذا تتحد حقيقة العلم بالعقل الهيولاني ، ويكون اتحادهما في الفرد عَرَضاً ، وفي النوع طبعاً . وعليه رأى ابن رشد ان العقل واحدٌ وكثرة معاً .

نقول إذاً ان العقل الهيولاني هو الشامل المميز لجواهر الاشياء ، يفصل المادة الجسمانية التي تدركها الحواس وتنقلها المخيلة عن الجوهر ليستبقيه . هكذا يبلغ الشمول بانتزاع ذوات الاشياء المجردة وغير المجردة ؛ يتعدد الافــــراد والمعقول واحد ، اذ ليس له شكل روحي خاص او جسماني خاص .

ثم يخطو ابن رشد خطوته الاخيرة ، مبيّناً كيف يتمكن العقل الفاني من

---

٢٦ – مثل الكليات في العقل الهيولاني مثل الجسم الشفاف الذي يشتمل على الالوان .

ادراك العقل الخالد ، فيقول : ان المعقولات الخالصة التي تتجلّى في الانسان بالطبيعة او بالارادة المكتسبة ، هي التي تعين العقل الهيولاني على الاتصال بالعقل الفعال . واذا كان متعذراً على العقل بالملكة ان يتصل بالفعّال ، فان في العقل الهيولاني من خصائص الابدية والخلود والتجرُّد من المادة ما يرفعه من الفردية الى الشمول ، ومن الخاص الى العام ؛ وبما ان العقل الهيولاني لا يقبل الفساد ، فهو وحده يدرك المعقولات النظرية ، ويبلغ العقل الفعال الشامل . فكأن العقل بالملكة مادة للعقل الفعال . وليس للعقل الفعال، في رأيه، وجودٌ مستقل في فلك القمر، كما جاء في فلسفة المشائين في الاسلام، وانما هو صورة موجوده بالقوة، ولا يوجد بالفعل الا عند تحققه في العقل الهيولاني بالذات . واذاً فليس العقل الفعال مفارقاً ، وانما هو تجريد ذهني يسعى الى تحقيقه العقل الهيولاني ، فيصبح الانسان به عالماً صغيراً ، وصورةٌ مصغرة للعالم الاكبر ؛ وفي تأمله يعي ذاته ، ويعي صور الكون ، وبذلك يضحي خالداً .

وبديهي ان ينتقل ابن رشد، بعد هذا، الى الكلام على خلود النفس الانسانية، وما يستتبع امر خلودها في الحشر والعقاب والثواب .

ج - النفس والحشر .

في الشرع ان الاموات يبعثون في اليوم الآخر ، ويمثلون امام الديّان العظيم ؛ فيعود الجسد الى ما كان عليه ، وتعود الروح الى الجسد عينه ، ويتم الحساب . واعترض الفلاسفة على انبعاث الجسد بداعيين : اولهما ، ان المادة في تطور مستمر ، ولا يصحُّ ان تعود الصورة نفسها الى المادة نفسها ؛ وثانيهما ، ان الجسم من عالم الكون والفساد ، مكوّن من مادة فانية متحوّلة ، ولا يصح خلود النفوس في مثل هذه الاجساد . لذلك حمل الغزالي عليهم وكفّرهم، لانهم زاغوا عن حقيقة العقيدة .

والواقع ان ابن رشد لم يُعنَ بقضية خلود النفس ، لاعتباره على منهج ارسطو ان النفس قوة في الجسم ، تغذيه وتنميه ، وتمنحه الحياة والحركة ؛ وانها عرضٌ لازم للجسم ، لا قيام لها إلا به ، تفنى بفنائه وتتلاشى . وأضاف الى ذلك قوله

ان اثبات خلودها ، اذا صحّ ، فخارج عـن نطاق الفلسفة ، ملقّى على عاتق الشرع . وهو يميل في ذلك الى الاعتبار بأن النفس لا تعود ثانية الى الجسد الفاني؛ وان لم يكن بدّ من التسليم بخلودها ، فالأولى ان يُفترض رجوعها الى جسد اكثر روحانية من الجسد الأول، بعيد عن المادة الفانية. فان « عودة النفس الى أجسام أُخر» لا ينشأ عنها « المحال الذي يلحق عـن عودتها الى تلك الاجسام بعينها » ، لانّ الجسم ينحل في التراب ويغدو غـذاء للنبات والاجسام الأخرى ؛ فالمادة الواحدة « بعينها توجد لأشخاصٍ كثيرةٍ في اوقاتٍ مختلفة » .

وأما ما ورد من اوصاف الجنة ، واصناف الملذات الحسية ، وفنون العذاب المادي ، فانما كان المقصود منه تقريب فكرة الخلود والحياة الأخرى من جمهور العامة . بل انه ذهب الى القول بأن الاديان بثّت مبدأ العقاب والثواب الفرديين، لكونه وسيلة ناجعة لاصلاح المجتمع الانساني، في الردع عن الشرور، والحث على الفضائل .

ثم ردّ على الغزالي ليدفع تهمة الكفر عن الفلاسفة قائلاً : إن الفلاسفة لم يُخِلّوا بأصول العقيدة ، لانهم لم يرفضوا عقيدة الحشر والحياة الاخرى ، وانما دحضوا رأي من أقرّ بأن الجسد الذي فني تعود اليه ذراته ذاتها ، وتتآلف هي عينها ، ويعود الجسد عين مـا كان عليه . فالنفس ، في رأيهم ، لا تعود الى الجسم الذي كانت فيه، بل الى جسمٍ شبيه به يكون من مادة اسمى، ويقرب من الروحانيات . والذي جاء في الكتب المنزلة من تشبيه الحياة الأخروية بالدنيوية ينبغي ان يحمل محمل المجاز؛ وانمـا جعل خصيصاً لتستقيم فكرة البقاء الابدي في اذهان العوامّ. وبعدُ ، فان الحياة الاخرى روحانية ، والفلاسفة لم يُنكروا الحشر ، وليس في هذا ما يوجب تكفيرهم .

فنستخلص من هـذا كلّه ان الخلود ، في رأي ابن رشد ، هو خلود العقل الهيولاني ، دون سواه ، وكل ما عداه فانٍ ؛ وان هذا الخلود لا يكون فرديّاً ، وانما يتم بالاتحاد بعقل الانسانية الشامل الذي هو العقل الفعّال [٢٧] .

....

٢٧ - ترى مدى تعلق ابن رشد بفهوم ارسطو في خلود العقل، وتفهّمه لفكرة العقل الفعال الذي جعله الفلاسفة من قبله في فلك القمر، وجعله هو موجوداً بالقوة ، ولا يتحقق الا في العقل الهيولاني الفردي الذي ينتقل من فرديته الى الشمول .

المشيئة وناموس السببية . – اخذت المعتزلة بمبدإ السببية ، فأفضى بها ذلك الى انكار المعجزات ؛ وفرى الفلاسفة فرّيها ، وبدا لهم ان الكون مسيّر تبعاً لنواميس ثابتة ، كما تقدّم . فناهضهم المتكلمون في هـذا الرأي لكونه يتنافى والنص المنزل ، ويحـدّ من قدرة الله ومشيئته ، وانسحب الغزالي على ذيل الاشاعرة ، فنقض ناموس السببية ، ونفى وجود علّةٍ ومعلول في الطبيعة ، لانها لا تعلم ولا تريد ؛ واثبت جواز وقوع المعجزات ، وأعاد كل تحوّلٍ ووجود الى الارادة الالهية المباشرة المطلقة .

فابن رشد يحاول ان يدفع النتائج التي انتهى اليها الغزالي ، ويسفّه آراءه ، ويبني الحقائق على اساس عقليّ ، ويحيي مبدأ السببية . أليس هو القائل ان الذي ينفي مبدأ السببية يبطل العقل والعلم ؟ وغنيٌّ عن البيان انه عاد في دعم هـذا الناموس الى ارسطو في الصورة والمادة فعلله وشرحه ، ثم راح يبنيه على اسس ثلاثة : الحركة ، والواجب والممكن ، ووجود الشر في عالم المادة والفساد .

يقدّم ابن رشد ان الحركة بطبيعتهـا أزلية ، وان الطبيعة لم تخلُ يوماً من الحركة ؛ فلا يسعنا افتراضها ساكنة ، اذ يفترض ذلك وجـود محرك قديم حرّكها بعامل الارادة ، وبهذا تكون الحركة قد تأخرت عن الارادة القديمة . ولكن لماذا تأخرت ؟ أيعني ذلك ان الارادة كانت عاجزة ، ثم اتخذت لها وسيطاً خارجاً عنها لتحرك العالم ؟ لا يصح البتة ان يكون هـذا العمل الارادي المحرّك محصوراً في الزمان ، ولا ان يكون السبب متأخراً ، ناهيك بان الارادة الالهية هي الفعل الازلي الضروري الكامل ، فليس ثمة مـا يستدعي وجود تأخير في الحركة ، او وجود وسيط .

وكان الغزالي قد انكر العلاقة القائمة بين العلة والمعلول ، فرأى ابن رشد ان العلة الاخيرة التي ترجع اليها الحركة هي الله . فالله يحرك العالم ، ولكنه يحركه من خلال حركات الافلاك الدائرية . والحركة الدائرية أزلية ، والافراد وحدهم يقعون في حكم الكون والفساد ، ويخرجون – بحـكم وجودهم – من القوة الى الفعل ، ثم الى القوة من جديد ، بداعي الحركة الدائرية الازلية .

وكان الغزالي يرى ان الزمان خُلقَ بخلق العالم ، وقبل العالم لم يكن زمان .

فرد ابن رشد عليه قائلاً : أجل ! ان الله خارج الزمـــان ؛ ولكن اذا كان الله اقدم من العالم خارج الزمان ، فان بقاء الله بعد العالم يكون ايضاً خارج الزمان ، مما يجعل القول بابدية الله محالاً ، وهذا هُراء . وعليه فان العالم قديم ، لم يكن قبله زمان ، وحركته قديمة ، والاسباب الناشئة عن هــذه الحركة قديمة ايضاً .

وكان الغزالي يثبت ان الممكنات لا تخرج الى الكون المحسوس الا بالمشيئة الالهية ، وكل ما في العالم ممكن محتمل الوجود ؛ وان مــا قاله الفلاسفة بصدد الواجب بغيره ضرب من ترّهات الوهم والخيـــال . فرد عليه ابن رشد قائلاً : الكائنات ثلاثة : ممكن ، وواجب ، ومستحيل . وان الممكن موجود بالقوة ، ولا يخرج الى الحياة الا في الواجب [٢٨] ، اي انه بوجوده واجب ؛ وان المستحيل لا يدخل في نطاق الارادة الالهية .

وقال الفلاسفة ان العالم كان موجوداً بالامكان منذ الازل ، ولو لم يكن ممكن الوجود لكان مستحيلاً ؛ فالعالم اذاً ازلي ، وكذلك هي اسبابه . فاجاب الغزالي ان امكان وجود العالم مرهون بخلقه، والعالم محدث وليس ازليّاً . فرد ابن رشد عليه بقوله : اذا صح افتراضهم ، فمعناه انه قبل هــذا الكون وُجدت أكوان أُخر خاضعة لاسباب أُخر ، الى مـــا لا ينتهي ، ولا يجوز ان تنتهي الا متى انتهت القدرة الالهية وقصّرت عن خلقها ؛ أليس اجـــدى بنا واجدر ان نفترض وجود عالم ازلي واحد [٢٩] ؟

ويرى الفلاسفة ان الامكان يفترض قواماً ماديّاً ، ولا يكون وجود مـادة الا في العالم ؛ ويذهب الغزالي الى ان « الامكان » أمر ذهني عقلي ، فـاذا كان الامكان مفتقراً الى قوام مادي، فالمستحيل ايضاً يحتاج مثله الى مثل هذا القوام المادي . فيقول ابن رشد : الامكان نوعـــان ، إمكان في المتأثر وامكان في

٢٨ – وبذلك نقض اعتبار ابن سينا والفارابي لما ميزا بين الممكن والواجب ، اذ في اعتبار ابن رشد ان الممكن لا معنى له البتة ؛ فكل ما في الوجود يبرز الى العالم بارادته تعالى ، وليس ثمة فرق بين عقل الله وارادته ، وكل ما في الوجود لازم وواجب .

٢٩ – يلاحظ « كوادري » بحق ان اجماع ابن رشد والغزالي على نقطة واحدة أمر مُحال ، لان الغزالي يجعل الممكن في الله ، ويجعله ابن رشد في العالم .

المؤثر ؛ فلا يستقيم للمتأثر وجود الا بالمؤثر . والمادة لا تخضع لمبدأ الضرورة الا بالصور المتعاقبة عليها . ومعدوم الوجود لا يستطيع الخروج الى الوجود بوجه ما ؛ فالممكن والمستحيل متضادان . واذا كان متعذراً على المستحيل الوجود ، ان يتخذ المادة قواماً له ، فان الممكن الوجود متهيء للاتصال بالمادة . انه يخرج من حالة الاحتمال الى الوجود الفردي عند اتصاله بالمادة [٣٠] .

فينجم عنه ان « الامكان » يفترض وجود المادة ، ففيها يكون التهيؤ ، وبها يكن التأهّب لقبوله الصور وخروجه الى الوجود . وان صحّ انها كلها تفنى لتأخذ شكلاً وجودياً جديداً ، فالذي لا ريب فيه هو ان الانواع والاجناس باقية ، مسيّرة بسببيّة النواميس الكونية وحركة العالم الشاملة : فالجديد من الجديد يتولد ، كان منعدماً فصار موجوداً ؛ واذاً فالتولد ثمرة الوجود وامكان الوجود ، وهو خروج الممكن من القوة الى الفعل . إنه كان موجوداً في المادة بشكل سديمي ، وكل شيء موجود بالقوة في المادة ، **وعليه فلا شيء يخلق من العدم**؛ لأن الخلق خروج من القوة الى الفعل؛ وهذا الخروج يتم بواسطة الحركة. ومـا نزال نمضي من حركة الى حركة ، حتى نرقى الى السبب الذي يحرك ولا يتحرك ، الى الله . فالله موجود من جهة ، وهو صورة الصور ، والمادة موجودة من جهة اخرى – هذه المادة التي لا تُخلق ، ولا تفنى ، والتي هي قوام الكائن الموجود ، وقوام صيرورته . ان ألوفَ الوفِ الأشكال كامنة في هذه المادة ، وتظل كامنة الى أن تتنبه فيها بداعي الحركة ، فتندفع متحركة خارجة عن وجود الى وجود جديد .

ولكن ما هو مركز الله في هذه السببية المتحركة ؟ ليس الله سكوناً ، في رأي ابن رشد ؛ وان لم يكن هو الحركة بذاتها فانه هو المحرّك ، وسعادته ان يحرّكِ الافلاك . والحركة هي الحقيقة الاولى ، وهي الفعل الاول الذي يؤلف بين المادة والصورة ، ويبدع الصيرورة . وهكذا تكون المادة والحركة ووسائطها اساس الكثرة في الكون المتعدد الصادر عن الله الواحد . فالله واحد بالفعل ،

٣٠ – في نظر ابن رشد ان الكليات موجودة في الكائنات الجزئية ؛ ولو لم تكن كذلك لما وجدت في النفس .

متعدد بالقوة ، وفعله ينبث في الكائنات من خلال الافلاك المتحركة ، وبتأثير هذه الافلاك المتحركة تنفعل المادة ، وتعانق صورها المتكثرة ، وينشأ التعدد في عالم ما تحت القمر . وان كانت الصورة اساس الوجود ، فالمادة هي اساس الفردية ، وحركة المادة هي السبب في تعاقب الوجود وتجدد اشكاله .

هكذا ينقسم الكون الى كائنات فردية ، وتجتمع الافراد المتشابهة في النوع الواحد المنتظم في وحدة النظام ، ووحدة النظام سببه ؛ وتتصل كل وحدة بوحدة أرقى منها حتى تبلغ الى الله [٣١] . فالحقيقة الظاهرة باسرها صورة الهية وفكر الهيّ . وليس ثمة عالم بلا إله ، ولا إله بلا العالم . اذ ان الحركة الدائرية هي سبب الوجود ؛ وهي معلولة لعلة أعلى منها هي الله جاذبها ، ومسيّر الحياة الشاملة .

واذا كان الله هو منظم العالم ، فهل يجوز اعتباره مصدراً للشر وسبباً ؟ يسخر ابن رشد من آراء اللاهوتيين الذين لم يروا في الوجود الا الخير ، واذا بصروا بالشرّ جعلوا الشيطان مصدره . وانما ينبوع الشرّ ، وسببه الاول ، في رأيه هو المادة بالذات . اصل الشر هو المتناقضات التي في عالم المادة ، والشر عارض ناشىء عن حاجة ملحة في المادة . انه ذو وجود ايجابي ، وهو قسم من الحقيقة الكونية . بذلك انتهى ابن رشد الى ازدواجية لا مرد لها : الصورة والمادة ، الخير والشر ؛ وبين هذه وتلك ، وهذا وذاك ، سبب جامع مستمر ، دائم في مدى الزمن ومدى وجود المادة ، وهذه العلة الجامعة هي الحركة .

صلة الحكمة بالشريعة

من أخص القضايا وأبرزها في الفلسفة الاسلامية قضية التوفيق بين الفلسفة والدين ؛ وقديماً دارت المشادة بشأنها بين المحافظين والمعتزلة ، ثم بين الفلاسفة والمتكلمين . وكان بعدَ الغزالي طلاقٌ انفصل به الدين عن الفلسفة على انهما حقيقتان

٣١ – ربما كان هذا افضل الحلول التي خلصت اليها الفلسفة العربية في تعليل نشوء الكثرة عن الواحد .

متنافيتان متناقضتان . وكأنما شاء ابن رشد ان ينبّه الى وحـدة الحقيقة **فكتب** رسالة « فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » .

يبحث ابن رشد في هـــذه الرسالة موضوعاً كان مثاراً للجدل بين الفلاسفة والمتكلمين ، وهو صلة الشريعة بالحكمة . ومع ان الموضوع ليس جديداً ، فلقد اخرجه ابن رشد اخراجاً طريفاً بما افرغه فيه من حسن التنسيق ، وما دعمه به من حجج وبراهين ؛ وقد قسم الموضوع الى قسمين : عالج في الأول **صلة الشريعة بالحكمة** ، وتناول في الثاني **مشكلة التأويل** .

أ – صلة الشريعة بالحكمة .

وتتجلّى هذه الصلة ، برأيه ، في حقيقتين بارزتين :

الاولى : ان الشريعة تحث على اعتبار المخلوقات اعتباراً عقلياً ، وتنص على وجوب استعمال القياس العقلي ؛ وما الحكمـــة ، في رأيه ، الا درس الموجودات بالقياس العقلي ، وعليه فليس من فرق بينهما في الطريقة ؛

والثانية : ان الشريعة والحكمة تلتقيان في وحدة جوهرية من حيث همـا وجهان لحقيقة واحدة ، اذ « الشريعة » – في جوهرها – هي درس صانع العالم ، والحكمة درس الموجودات للاستدلال بها على الصانع ، وهكذا فالغاية فيهما واحدة . واما اختلاف الوسيلة فراجعٌ الى اختلاف اصناف الدارسين . ولما كان الشرع للجمهور على اختلاف طبقاته ، كان ذا ظاهر ملائم لسذاجة العامة ، وذا باطن خاص باصحاب العقول النيّرة ، واما الحكمة فمتفقة الباطن والظاهر لأنها خاصة بالحكماء .

ب – مشكلة التأويل .

ويحاول ابن رشد ان يثبت بشأن التأويل ثلاثة امور :

الاول : **شرعية التأويل** ، فيقول ما خلاصته : اذا أدّى النظر البرهاني الى شيء ، فلا يخلو ان يكون الشرع قد ذكره او سكت عنه . فاذا كان قد سكت

عنه فلا خلاف ، واذا كان قد ذكره ، فلا يخلو ان يكون مطابقاً له او مخالفاً ؛ فاذا كان موافقاً له ، فلا خلاف ، واما اذا كان مخالفاً فيجب تأويل الشرع بما يتفق مع النظر البرهاني ، بحيث يخرج الكلام من المجاز الى الحقيقة . ويؤيد ابن رشد شرعية التأويل بان كبار الائمة والفقهاء كثيراً ما لجأوا اليه ، واخذوا بالباطن دون الظاهر .

والثاني : **حصر التأويل** ، فابن رشد لا يترك حق التأويل مباحاً لكل مجتهد ، بل يحصره في طبقة خاصة . وتمهيداً لتعيين هذه الطبقة ، يقسم الناس ثلاث فئات هم :

اولاً : **الخطابيون** ، ويكفي في هدايتهم الوعظ والارشاد . ولما كانوا يمثلون الكثرة الساحقة في الامة ، جاء الشرع في الاغلب خطابياً . ومثل هؤلاء لا يجوز ان يطّلعوا على المؤوّل لانهم لا يفهمونه ، فيضيعَ ايمانهم جملةً .

ثانياً : **الجدليون** ، وهم الذين لهم اعتقادات يدافعون عنها بنصها ، ولا يستطيعون سبر غورها والوصول الى باطنها لكي يستنبطوا غاياتها البعيدة ، وهؤلاء ايضاً لا يحق لهم التأويل .

ثالثاً : **البرهانيون** ، وهم اصحاب العقول النيّرة ، الذين لا يقفون عند الظاهر ، بل يغوصون على المعاني الباطنة ؛ وهم اصحاب التأويل ، ولا يجوز لسواهم معالجته . وقد اتهم ابن رشد الغزالي بأنه أشاع التأويل في اوساط الخطابيين والجدليين ، فأفسد ايمانهم ، واساء الى الشريعة والحكمة معاً .

والثالث : **خطأ تكفير الفلاسفة** ، فبعد ان يظهر ابن رشد شرعية التأويل ، والحاجة اليه في التوفيق بين الشريعة والحكمة ، يقول ما مؤداه : ان الفلاسفة وان كانوا قد اخطأوا احياناً في التأويل ، الا انهم كانوا مخلصين في محاولتهم ، ولذلك **لا يجوز تكفيرهم** بوجه من الوجوه . واذاً ، فللمخطىء من ارباب البرهان اجرٌ واحد ، ولو أصاب لكان له أجران . اما مَن ليس من أهل البرهان فخطأه في الفروع **بدعة** ، وفي الاصول **كفر** ؛ وأما الجمهور فلا بُد من زجره عن تداول المعاني المؤوّلة .

السياسة والاجتماع

مبدأ الجمهورية الفاضلة . – يعتقد ابن رشد ، كسواه من فلاسفة الاسلام ، بامكان تنظيم جمهورية فاضلة تستغني ، في اكمل اطوارها ، عن الاطباء والقضاة ؛ ويذهب مذهبهم في ان الحكم في هذه الجمهورية يجب ان يكون بيد الفلاسفة ، وان واجب الفلاسفة الاكبر انما هو تدريب الشعب على الفضيلة ، ومراعاة مصلحة الرعيّة [٣٢] ؛ ويشير بضرورة اتخاذ الجيوش لدفع الاعداء .

الجمهورية الفاضلة في الاسلام . – ويذهب مذهبهم ايضاً في ان اقرب الدول الاسلامية الى الجمهورية الفاضلة هي حكومة الراشدين ، لأنها قامت على الشورى ، وحكمت بالعدل ؛ لكن معاوية أفسدها باغتصاب الحكم من سلفه ، فانشأ دولة استبداد سرت منها المفاسد الى ما تلاها من دول الاسلام .

المساواة بين الرجل والمرأة . – وفي رأيه ان عقل المرأة يختلف عن عقل الرجل بالدرجة والكمية لا بالنوع ، فباستطاعة المرأة ان تقوم باعمال الرجل الحاذقة والصناعات الدقيقة على اختلافها ، وان تحصّل الفلسفة ، وتمارس الحكم في الجمهورية ، وشاهده على ذلك ان اناث الكلاب تحرس القطيع مثل ذكورها . لكن المرأة قد لا تحسن هذه الامور كما يحسنها الرجل ، إلا انها قد تفوقه في بعض الفنون الاخرى كالموسيقى . فالكفاءة الطبيعية واحدة عندهما في الاصل ، لكن الرجل قد عزّزها بالممارسة والمران ، في حين حُملت المرأة ، بداعي وظيفتها الطبيعية ، على الانقطاع الى الحضانة والتربية ، وأهملها المجتمع فحُرم فضل تفكيرها . ثم اضاف قائلا : « ان سوء حالتنا الاجتماعية لا يؤهلنا للاحاطة بكل ما يعود علينا من منافع المرأة » .

الحياة العملية . – يؤثر ابن رشد الحياة في ظلّ الدولة على حياة العزلة ، لأن حياة التوحد لا تثمر صناعة ولا علماً ؛ وعلى الفرد ان يسهم في اصلاح المجموع واسعاده . والدين في نظره احكام شرعية لا مذاهب نظرية ؛ ولذلك نراه يحمل

---

٣٢ – راجع بحث الفارابي ص ٤٦٢ وما بعد ، وفصل ابن باجه ص ٦٦٠ .

على المتكلمين ، ويقول : على الناس ان يؤمنوا بما جاءهم في الكتاب كما هو ، وما في الكتاب هو الحق ، وضع في صورة قصصية لأنه موجه الى « اطفال كبار » ، وما زاد على ذلك فهو شر . لذلك اوجب محاربة العلم الكلامي ، ورد براهين الفارابي وابن سينا ، لأن ما استندت اليه يؤدي الى الاباحية وانكار الصانع ؛ ومع ذلك كله فهو جعل للفلسفة المكان الاول في بيان الحقائق .

فضل الفلسفة الرشدية

في إجماع الدارسين ان الفلسفة العربيـــة ، عبر تطورها ، قد توكأت على اصلين ، وراوحت بين حقيقتين هما : الوحي كما جاء في الكتاب الكريم ، والعقل كما تكوّنت به معالم الفلسفة الاغريقية . ولئن صحّ انها استقت من فلسفة اليونان العقلية ، وروحانية الاسكندرانيين والهند وفارس ، بحيث يستطيع الدارس ان يرد جانباً كبيراً من مباحث أربابها الى أصوله الغريبة ، فلا مراء في ان ثمـــة طائفة من القضايا الاسلامية البحتة شُغل بها الذهن العربي ، وخصت بها الفلسفة العربية ، فكان لها طابعها الذاتي ؛ اذ هنالك نزاع بين اهل الظاهر واهل الباطن في فهم القرآن ، وخلاف بين الفرق الكلامية في تعليل العقائد ومصير الانسان ، وصراع بين المتكلمين والفلاسفة ، خالطته مشادة عنيفة بين الإلهيين والملحدين ؛ وانبرت الفلسفة في ناموس الاحداث تلتمس طريقها ، فترقى حتى تبلغ اوجها ، ثم تنتابها في البيئة العربية ردّة فتنتكس ، وترتد الى سكينة ابراجها ؛ فيظفر العقل تارة ، ويستتب الامر للايمـــان طوراً . وما زالت بين جزر ومدّ حتى ادركت الشاطىء الرشدي : فشرح ابن رشد الفلسفة الارسطيـــة ، وعلل من الاحتمالات القرآنية ما يتجافى عن الفلسفة ، وانتهى الى ان الحكمة اخت الشريعة ؛ ثم بيّن اضاليل الفلاسفة المشائين ، وردّ عنهم تُهم الكفر التي رماهم بها الغزالي ، فاذا هو الغاية التي نشدتها الفلسفة الاسلامية ، ونهاية مطافها . يكشف عن مواطن الزيغ ، ويثبت الحق بتفكير معتدل ، وذهن خالٍ من الهوى ؛ ويدرك الحلّ الاخير في معظم ما اختصموا فيه من قبله .

لم يكن ابن رشد نهاية الفلسفة العربية وخلاصتها الواضحة فحسب ، وانما كان

نقطة انطلاق الفلسفة الغربية ايضاً: يستعين به الأكويني وبيكـُن، وتنتشر الحركة الرشدية في حواضر العالم اللاتيني . ولقد سماه دانتي « الشارح الاكبر »، وسماه سافونارول « العقل الالهي » ؛ وقبس عنه الفلاسفة ما اثاروه من مسائل النفس، والوجـــود، والمعرفة، والذات الالهية ؛ أخذها اللاهوت اليهودي، وتناقلها إسبينوزا، وليبنتز . واستمرت المساجلة حتى القرن التاسع عشر، اذ وضع فيها « ارنست رينان » رسالته الشهيرة في « ابن رشد والرشدية »، وقامت عـــلى أساسها المشادة المعروفة بين محمد عبده وفرح انطون في غرة القرن الحالي .

على ان العقل العربي قد نحا منحـًى آخر لينظر في حقيقة الاجتماع البشري، بعد ان اعيت العقل الحيلُ في محاولاته الغيبية . فلننتقل الآن الى درس هـــذه الفلسفة الاجتماعية كما تمثلت في فكر ابن خلدون .

نصوص مختارة

من كتاب فصل المقال

تسويغ الاشتغال بالحكمة

شهادة الشريعة للحكمة .

أ - الشرع والنظر الفلسفي : ان الغرض من هذا القول ان نفحص ، على جهة النظر الشرعي ، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ، ام محظور ، ام مأمور به : إما على جهة الندب ، واما على جهة الوجوب[٣٣] ، فنقول : ان كان فعل الفلسفة ليس شيئاً اكثر من النظر في الموجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع [٣٤] ... فان الموجودات انما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها ، وانه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتمّ كانت المعرفة بالصانع اتمّ ، وكان الشرع ندب الى اعتبار الموجودات وحثّ على ذلك[٣٥] . فبيّنٌ ان ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب اليه [٣٦] . فاما ان الشرع دعا الى اعتبار

....

٣٣ - على جهة النظر الشرعي : من وجهة نظر الشرع ؛ والندب : الدعوة والحث والتوجيه ؛ والوجوب : الفرض والالزام . اي ان الامر باستعمال القياس العقلي وارد في النص آناً على سبيل التشويق ، وآناً آخر على سبيل الالزام .

٣٤ - يشترط ابن رشد في مدلول الفلسفة ان يعتبر من حيث دلالته على صانع العالم ، وكأنه يتبرأ من الفلسفة التي تتخلى عن هذه الدلالة .

٣٥ - يريد : ان معرفة المصنوع سبيل الى معرفة الصانع ، واتقان معرفته انما يكون على نسبة اتقان معرفتها .

٣٦ - هذا الاسم هو الفلسفة او الحكمة ، وما يدل عليه هو معرفة الخالق عن طريق النظر القياسي في المخلوقات .

الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها بــه ، فذلك بيّنٌ في غير آية من كتاب الله – تبارك وتعالى – مثل قوله : « فاعتبروا يا أُولي الابصار » ؛ وهــذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي[٣٧] – او العقلي والشرعي معاً ؛ ومثل قوله تعالى : « أوَلَم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلقَ اللهُ من شيءٍ ؟ » وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات[٣٨] .

واذ تقرر ان الشرع قد اوجب النظر بالعقــل في الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئاً اكثر من استنباط المجهول مـــن المعلوم ، واستخراجه منه ، وهذا هـــو القياس ... فواجب ان نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي . وبيّنٌ ان هذا النحو من النظر الذي دعا اليه الشرع وحث عليه ، هــو اتم انواع النظر بأتمّ انواع القياس ، وهو المسمى برهاناً[٣٩]...

ب – شرعية القياس : وليس لقائل ان يقول : ان هــــذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة ، اذ لم يكن في الصدر الاول . فان النظر ايضاً في القياس الفقهي وانواعه ، هو شيء استُنبط بعد الصدر الاول ، وليس يُرى انه بدعــة . فكذلك يجب ان نعتقد في النظر في القياس العقلي[٤٠] ... واذ تقرر انه يجب بالشرع النظر بالقياس العقلي وانواعه ، كما يجب النظر في القياس الفقهي ، فبيّنٌ انه ان كان لم يتقدم احد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وانواعه ، انه يجب علينا ان نبتدىء بالفحص عنه ، وان يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم ، حتى تكمل المعرفة به[٤١] . فانه عسير او غير ممكن ان يقف واحد من الناس من تلقائه ، وابتداءً ،

---

٣٧ – ٣٨ – المقصود بالقياس العقلي : الدليل البرهاني ، وبالقياس الشرعي : الدليل الخطابي او الجدلي . وقد استشهد على وجوب استعمال القياس العقلي ، ثم على الندب الى ذلك ، بالآيتين الواردتين : الاولى من سورة الحشر ٥٩/٢ ، والثانية من سورة الاعراف ٨/١٨٥ .

٣٩ – أتمّ انواع النظر : أصح اساليب البحث ؛ وأتم انواع القياس : اكمل طرق الاستدلال ، وهو البرهان : اي علم المنطق .

٤٠ – البدعة : ما احدث مما يخالف نص الكتاب والسنة ، او ما لا يستند الى قول إمام . وابن رشد يسوّغ القياس العقلي كما يسوّغ الايمـــة القياس الفقهي ، فقد اعتمدوا الرأي في بعض احكامهم ولم يعتبر ذلك بدعة منهم ، والقياس العقلي اوثق .

٤١ – يريد : ان عدم تصدي الايمة السابقين لهذا النوع من القياس لا يكفي وحده لزجر المتأخرين عنه ، بل يتحتم على المتأخرين ان يستعينوا في ذلك بما بلغه المتقدمون .

على جميع ما يحتاج اليه من ذلك ؛ كما انه عسير ان يستنبط واحد جميع ما يحتاج اليه من معرفة انواع القياس الفقهي ؛ بل معرفة القياس العقلي احرى بذلك ... فبيّن انه يجب علينا ان نستعين ، على ما نحن بسبيله، بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا او غير مشارك في الملة ، فان الآلة التي تصح بها التزكية ، ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة او غير مشارك ، اذا كانت فيها شروط الصحة [٤٢] ؛ واعني بغير المشارك مَنْ نظر في هذه الاشياء من القدماء قبل ملة الاسلام .

ج – وجوب الاستعانة بعلوم الاقدمين : واذا كان الامر هكذا ، وكان كل ما يُحتاج اليه من النظر في امر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء اتمّ فحص ، فقد ينبغي ان نضرب بايدينا الى كتبهم ، فننظر فيما قالوه من ذلك ، فان كان صواباً قبلناه منهم ، وان كان فيه ما ليس بصواب نبّهنا عليه [٤٣] . فاذا فرغنا من هذا الجنس من النظر ، وحصلت عندنا الآلات التي بها نقدر على الاعتبار في الموجودات ودلالة الصنعة فيها ... فقد يجب ان نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية . وبيّنٌ ايضاً ان هذا الغرض انما يتم لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحداً بعد واحد ، وان يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم [٤٤] ... فهذه صناعة اصول الفقه ... لم يكمل النظر فيها الا في زمن طويل . ولو رام انسان اليوم ، من تلقاء نفسه ، ان يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظّار من اهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وُضعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الاسلام ... لكان اهلاً ان يُضحك

---

٤٢ – المقصود بغير المشارك في الملة : فلاسفة اليونان ؛ وبالآلة التي تصح بها التزكية : علم المنطق الذي يساعد على بلوغ الحق ؛ والتزكية : تنقية النفس وتطهيرها . يريد : انّ العلم الذي هو اداة للمعرفة لا يحظر استخدامه بمجرد استخدام المبطلين له في بعض شؤونهم ، فاستخدام الكفار للمنطق لاثبات اضاليلهم لا يمنع المؤمنين من استخدامه لاثبات مقررات ايمانهم .

٤٣ – يقرر بقوله هذا ان الاخذ عن القدماء ينبغي ان يكون بعد روية ونظرة ناقدة ؛ فيقتصر على ما هو صواب ، وينبه الى ما هو خطأ ؛ وذلك خلافاً لما قيل عن علماء العرب من انهم اخذوا عن اليونان من غير تمييز .

٤٤ – اي : بعد تحصيل علم المنطق ينبغي الشروع بدرس الموجودات على اساس ذلك العلم وبحسب مقتضياته ، يعني تحصيل الفلسفة ومعرفة الباري بالوقوف على شؤون مخلوقاته .

منه ، لكون ذلك ممتنعاً مع وجود ذلك مفروغاً منه . وهذا امر بيّن بنفسه ، ليس في الصنائع العلمية فقط،بل والعملية؛ فانه ليس منها صناعة يقدر ان ينشئها واحد بعينه ، فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة [٤٥] ! واذا كان هذا هكذا ، فقد يجب علينا – إن الفينا لمن تقدمنا من الامم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان – ان ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما اثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه ، وعذرناهم .

د – ضلال الرادعين عن الحكمة : فقد تبيّن من هذا ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع؛ اذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه . وان من نهى عن النظر فيها ، من كان اهلاً للنظر فيها ... فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدي الى معرفته حق المعرفة ؛ وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى [٤٦] . وليس يلزم من انه إن غوي غاوٍ بالنظر فيها ، وزل زالّ : إما من قِبَل نقص فطرته ، واما من قبَل سوء ترتيب نظره فيها ، او من قِبَل غلبة شهواته عليه ، او انه لم يجد معلماً يرشده الى فهم ما فيها ، او من قِبَل اجتماع هذه الاسباب فيه ، او اكثر من واحد منها ، ان نمنعها عن الذي هو اهل للنظر فيها . فان هذا النحو من الضرر الداخل من قِبَلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات ؛ وليس يجب فيما كان نافعاً بطباعه وذاته ، ان يُترك لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض [٤٧] ... فمَثَل من منع النظر في كتب الحكمة مَن هو أهل لها – مِن اجل ان قوماً من اراذل الناس قد يظن بهم انهم ضلوا من قبل نظرهم فيها – مَثَل من منع العطشان

....

٤٥ – كما اوجب الاستعانة بالقدماء في علم المقاييس ، كذلك قرر بشأن الفلسفة ، وهي اعسر المعارف مطلباً ؛ وكما اوجب غربلة القواعد في الاول قبل قبولها، كذلك اشترط في الفلسفة.

٤٦ – يريد : ان غرض الفلسفة منسجم تماماً مع غرض الشرع ، اذ هو معرفة الخالق ، فاذا نحن منعنا ارباب الكفاءة عن تحصيل الفلسفة ، فقد حوّلناهم عما دعاهم اليه الشرع .

٤٧ – يفرق ابن رشد هنا بين الضار بالعرض والضار بالذات ، فالضار بالعرض انما يجيئه الضرر من سوء استخدامه، وقد يكون نافعاً في ذاته ، فلا يجوز أن يردع عنه من يحسن استخدامه، وذلك هو مثال الفلسفة واهل البرهان .

شرب الماء البارد العذب حتى مات ، لان قوماً شرقوا به فماتوا . فان الموت عن الماء بالشَّرَق أمر عارض ، وعن العطش ذاتي وضروري [48] .

هـ – الحق لا يضاد الحق : واذا تقرر هذا كله، وكنا نعتقد – معشر المسلمين – ان شريعتنا هذه الالهية حق ، وانها التي نبّهت على هذه السعادة ودعت اليها – التي هي المعرفة بالله ، جلّ وعزّ ، وبمخلوقاته – وان ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلّته وطبيعته من التصديق ، وذلك ان طباع الناس متفاضلة في التصديق : فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالاقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان... ومنهم من يصدق بالاقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالاقاويل البرهانية [49] ... ولما كانت شريعتنا هذه الالهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث ، عمّ التصديق بها كل انسان – الا من يجحدها عناداً بلسانه ، او لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها الى الله تعالى ... وذلك صريح في قوله تعالى « ادعُ الى سبيلِ ربّك بالحكمة والموعظةِ الحسنة ، وجادلهم بالتي هي احسنُ » ؛ واذا كانت هذه الشرائع حقاً ، وداعيةً الى النظر المؤدي الى معرفة الحق ، فانّا – معشر المسلمين – نعلم ، على القطع ، انه **لا يؤدي النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع** [50] . فان الحق لا يضادّ الحق ، بل يوافقه ويشهد له .

انسجام الظاهر والباطن .

أ – مواطن التأويل : واذا كان هذا هكذا ، فان ادى النظر البرهاني الى نحو ما من المعرفة بموجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجود ان يكون قد سُكت عنه في

---

٤٨ – اراذل الناس : الهرمون ، او الدون منهم ؛ شرقوا بالماء : غصوا به . يريد : ان من حرّم الفلسفة على سبيل الاطلاق ، كمن حرم شرب الماء لان احدهم غص به فمات .

٤٩ – يريد : أن التصديق بمقررات الشريعة ، وان عم المسلمين ، الا انه جاء الى كل فريق منهم عن الطريق الذي يلائم طبيعته، فتقرر بالبرهان عند اهل البرهان، وبالجدل عند اهل الجدل، وبالاقوال الخطابية عند اصحاب الخطاب .

٥٠ – يستشهد بالآية الواردة (النحل ١٦ / ١٢٥) على اختلاف فطر الناس في طرق التصديق بالامر الواحد ، ووجوب لجوء المعلم الى الاسلوب الموافق لفطرة المتعلم . ويجزم بان النظر البرهاني الصحيح لا يخالف ما ورد في الشرع .

الشرع او عُرف به ؛ فان كان مما سُكت عنه فلا تعارض هناك ... وان كانت الشريعة نطقت به ، فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقاً لما ادى اليه البرهان فيه او مخالفاً ؛ فـــان كان موافقاً فلا قول هناك ، وان كان مخالفاً طلب هناك تأويله ، ومعنى التأويل هـــو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية[٥١]... واذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الاحكام الشرعية فكم بالحري ان يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان . فان الفقيه انما عنده قياس ظني ، والعارف عنده قياس يقيني . ونحن نقطع قطعاً ان كل ما ادى اليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع ، ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي[٥٢] . ولهذا المعنى اجمع المسلمون على انه ليس يجب ان تحمّل الفاظ الشرع كلهـا على ظاهرها ، ولا ان تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل ، واختلفوا في المؤوّل منها من غير المؤوّل[٥٣] ... والسبب في ورود الشرع : فيه الظاهر والباطن ، هـــو اختلاف فطر الناس ، وتباين قرائحهم في التصديق ...

ب - خرق الاجماع : فان قال قائل : ان في الشرع اشياء قد اجمع المسلمون على حملها على ظاهرهـا ، واشياء على تأويلها ، واشياء اختلفوا فيها ، فهل يجوز ان يؤدي البرهان الى تأويل ما اجمعوا على ظاهره ، او ظاهر ما اجمعوا على تأويله ؟ قلنا : امـا لو ثبت الاجماع بطريق يقيني فلم يصح ، وان كان الاجماع فيها ظنياً فقد يصح . ولذلك قال ابو حامد وابو المعالي وغيرهما من أئمة النظر : انه لا يُقطع بكفر من خرق الاجماع في التأويل ، في امثال هـذه الاشياء[٥٤] ... فان قلت : واذا لم يجب التكفير بخرق الاجماع في التأويـل ، اذ لا يُتصور ذلك في اجماع ، فما تقول في الفلاسفة من اهل الاسلام : كأبي نصر ، وابن سينا ؛ فان ابا حامد قد قطع بتكفيرهما في كتابـه المعروف بالتهافت في ثلاث مسائل : في القول بقدم

---

٥١ - ٥٢ - يحصر التأويل في النص الذي يخالف ما يثبته الدليل العقلي، ويوجب نقل معناه من الدلالة الحرفية الى المجازية ، طبقاً للاصول ، وحسب البيان العربي . والقياس الظني يقوم على التخمين والاجتهاد ، واليقيني على الدليل والبرهان .

٥٣ - اي : ان اختلاف المسلمين انما هو في ما ينبغي ان يؤول من نصوص ، وما لا يجوز فيه التأويل ، وليس في اقرار مبدأ التأويل او حظره .

٥٤ - يريد : ان الخروج على الاجماع اليقيني محظور ، لكنه على الظني جائز . وابو حامد هو الغزالي ، وابو المعالي هو عبد الملك الجويني المعروف بامام الحرمين (١٠٨٥ م) .

العالم ، وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات – تعالى عن ذلك – وفي تأويل ما جاء في حشر الاجساد ، واحوال المعاد ؛ قلنا : الظاهر من قوله في ذلك انه ليس تكفيره اياهما في ذلك قطعاً ؛ اذ قد صرح في كتاب « التفرقة » : ان التكفير بخرق الاجماع فيه احتمال [٥٥] .

ج – نقد مسألة العلم : والى هذا كله فقد نرى ان ابا حامد قد غلِط على الحكماء المشائين فيما نسب اليهم من انهم يقولون انه – تقدّس وتعالى – لا يعلم الجزئيات اصلاً ، بل يرون انه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا . وذلك ان علمنا معلول للمعلوم به ، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره ؛ وعلم الله – سبحانه – بالوجود على مقابل هذا ، فانه علة للمعلوم الذي هو موجود . فمن شبّه العلمين احدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة ، وذلك غاية الجهل [٥٦] . فاسم العلم ، اذا قيل على العلم المحدث والقديم ، فهو مقول باشتراك الاسم المحض ، كما يقال كثير من الاسماء على المتقابلات ... ولهذا ليس ههنا حد يشمل العلمين جميعاً كما توهمه المتكلمون من اهل زماننا [٥٧] ... وكيف يتوهم على المشائين انهم يقولون انه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات ، وهم يرون ان الرؤيا الصادقة تتضمن الانذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل ، وان ذلك العلم المنذر يحصل للانسان في النوم من قِبَل العلم الازلي المدبر للكل والمستولي عليه . وليس يرون انه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن ، بل ولا الكليات ... ان ذلك العلم منزه عن ان يوصف بكلي او جزئي ، فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة [٥٨] – اعني في تكفيرهم او لا تكفيرهم .

---

٥٥ – ان تكفير الغزالي للفلاسفة في كتاب التهافت قطعي ؛ الا اذا كان كتاب « التفرقة بين الاسلام والزندقة » مما الفه بعد ذلك ، فيكون قد عدّل حكمه عليهم .

٥٦ – غلط على المشائين : لم يعرف وجه الصواب في الحكم عليهم ؛ والمشاؤون : اتباع ارسطو . ولعل المقصود هنا اتباع المشائين من فلاسفة الاسلام . وقوله : على مقابل هذا : على عكسه ؛ والمتقابلات : الاضداد .

٥٧ – اي : ان العلم المنفعل المحدث غير العلم الفاعل القديم اصلا ، ولا اشتراك بينهما الا بالاسم ، اذ ان كلا منهما موسوم باسم « العلم » .

٥٨ – اي : ان العلم الكلي ايضاً محدث لانه منفعل عن الموجودات . فعلمه تعالى ، والحالة هذه ، لا كلي ولا جزئي ، بل هو فاعل شامل ؛ واذاً فلا معضلة هنالك .

د – نقد مسألة القِدَم: واما مسألة قِدَم العالم او حدوثه ، فان الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الاشعرية ، وبين الحكماء المتقدمين ، يكاد يكون راجعاً للاختلاف في التسمية ، وبخاصة عند بعض القدماء[٥٩] . وذلك انهم اتفقوا على ان ههنا ثلاثة اصناف من الموجودات، طرفين وواسطة بين الطرفين؛ فاتفقوا في تسمية الطرفين، واختلفوا في الواسطة. فاما الطرف الواحد فهو موجود، وُجد **من شيء غيره وعن شيء**[٦٠] ... والزمان متقدم عليه ... وهذه هي حال الاجسام التي يُدرَك تكوينها بالحس – مثل تكوّن الماء ، والهواء، والارض ، والحيوان ، والنبات ، وغير ذلك – فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والاشعريين على تسميتها محدَثة . واما الطرف المقابل لهذا فهو موجود **لم يكن من شيء ، ولا عن شيء** ، ولا تقدمه زمان[٦١] . وهذا ايضاً اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديماً؛ وهذا الموجود مدرَك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى... واما الموجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود **لم يكن من شيء** ، ولا تقدمه زمان ، **ولكنه موجود عن شيء** – اعني عن فاعل – وهذا هو العالم باسره[٦٢] ... فهذا الموجود الآخر ، الامر فيه بيّن : انه قد اخذ شبهاً من الوجود الكائن الحقيقي ، ومن الوجود القديم ؛ فمن غلّب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديماً ؛ ومن غلّب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثاً . وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً . فان المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة . ومنهم من سماه **محدثاً ازلياً**[٦٣] ، وهو افلاطون وشيعته ...

٥٩ – الحكماء المتقدمون هم الفلاسفة ، ولعله يعني الفارابي وابن سينا على نحو خاص .

٦٠ – الوجود من ... اشارة الى المصدر ، والوجود عن ... اشارة الى العلة : فالكواكب وجدت من الاثير عن الارادة الالهية .

٦١ – اي : لم يصدر من شيء ولا سبقته علة ، ولا تقدمه زمان .

٦٢ – اي : لم ينشأ من مادة سابقة ، ولا حدث في الزمان ، فيكون الزمان متقدماً عليه بالوجود ، لكنه وجد عن علة وتبعاً لارادة فاعلة .

٦٣ – يريد : ان البعض سموا العالم قديماً باعتبار زمانه ، اذ هو غير متأخر بوجوده عن الزمان ، وسماه البعض الآخر محدثاً باعتبار تخلفه عن علة اوجدته ؛ فاشتراكه مع الزمان بالازلية اكسبه صفة القدم، واشتراكه مع المخلوقات بالتخلف عن علة سابقة اكسبه صفة الحدوث، فهو بهذا الاعتبار المزدوج محدث ازلي .

هـ – رد تهمة الكفر : ويشبه ان يكون المختلفون في هـذه المسائل العويصة : اما مصيبين مأجورين ، واما مخطئين معذورين ؛ فان التصديق بالشيء من قبل الدليل القائم في النفس هو شيء اضطراري لا اختياري ... واذا كان من شرائط التكليف الاختيار فالمصدق بالخطأ – من قبل شبهة عرضت له – اذا كان من اهل العلم معذور [٦٤] ؛ ولذلك قال – عليه السلام – « اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله أجران ، وان اخطأ فله أجر واحد » . واي حاكم اعظم من الذي يحكم على الوجود بانه كذا او ليس بكذا ؟ وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل . وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع انما هو الخطأ الذي يقع من العلماء ، اذا نظروا في الاشياء العويصة التي كلفهم الشرع بالنظر فيها . واما الخطأ الذي يقع من غير هـذا الصنف من الناس فهو إثم محض ... فكما ان الحاكم الجاهل بالسنّة ، اذا اخطأ في الحكم لم يكن معذوراً ، كذلك الحاكم على الموجودات ، اذا لم توجد فيه شروط الحكم فليس بمعذور ، بل هو إما آثم واما كافر ... وبالجملة فالخطأ في الشرع على ضربين : اما خطأ يعذر فيه من هو من اهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ – كما يعذر الطبيب الماهر اذا اخطأ في صناعة الطب ... ولا يعذر فيه من ليس من اهل ذلك الشيء – واما خطأ ليس يعذر فيه احد من الناس . بل ان وقع في مبادىء الشريعة فهو كفر ، وان وقع فيما بعد المبادىء فهو بدعة [٦٥] . وهـذا الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الاشياء التي تفضي جميع اصناف طرق الدلائل الى معرفتها ؛ فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع .

و – تنوع الدلائل تبعاً لفطر الناس: ان هـذه الاصول الثلاثة تؤدي اليها اصناف الدلائل الثلاثة ، اعني الدلائل الخطابية ، والجدلية ، والبرهانية . فالجاحد لأمثال هذه الاشياء – اذا كانت اصلاً من اصول الشرع – كافر معاند بلسانه

....

٦٤ – المصيب مأجور : اي صاحب أجر ، يعني انه يستحق المكافأة ؛ اما ان المخطىء معذور فمن وجه أن اقتناعه بالادلة المتوفرة امر اضطراري ليس له فيه اختيار ، هذا على اعتبار انه من اهل هذا العلم ، فان لم يكن من اهله لم يكن معذوراً . والشاهد التابع حديث شريف .

٦٥ – يقسم الخطأ باعتبار المخطىء الى صنفين : ما صدر عمن هو من اهل ذلك العلم ، وما صدر عمن ليس من اهله ، فالاول معذور بخلاف الثاني ؛ ويقسمه باعتبار نوعه الى ما وقع في المبادىء الشرعية ، وما وقع في الفروع والتفاصيل ؛ فالاول كفر صريح كائناً من كان القائل به ، والثاني بدعة .

دون قلبه ؛ او بغفلته عن التعرض الى معرفة دليلها [٦٦] . لانــه ان كان من اهل البرهان فقد جُعل له سبيل الى التصديق بها بالبرهان ؛ وان كان من اهل الجدل فبالجدل ؛ وان كان من اهل الموعظة فبالموعظة ... واما الاشياء التي لخفائها لا تُعلم الا بالبرهان، فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم الى البرهان : إما من قبل فطرهم ، وإما من قبل عادتهم ، وامــا من قبل عدمهم اسباب التعليم : بان ضرب لهم امثالها واشباهها ، ودعاهم الى التصديق بتلك الامثال [٦٧] ، اذ كانت تلك الامثال يمكن ان يقع التصديق بهــا بالادلة المشتركة للجميع – اعني الجدلية والخطابية – وهــذا هو السبب في ان إنقسم الشرع الى ظاهر وباطن ؛ فان الظاهر هو تلك الامثال المضروبة لتلك المعاني ؛ والباطن هــــو تلك المعاني التي لا تنجلي الا لأهل البرهـــان [٦٨] ... واذا اتفق – كما قلنا – ان نعلم الشيء بنفسه بالطرق الثلاث لم نحتج ان نضرب له امثالاً ، وكان على ظاهره لا يتطرّق اليه تأويل . وهــــذا النحو من الظاهر ، ان كان في الاصول فالمتأوِّل له كافر ؛ مثل من يعتقد انه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء ؛ وانه انما قصد بهـــذا القول ان يسلم الناس بعضهم من بعض في ابدانهم وحواسهم ؛ وانها حيلة ، وانه لا غاية للانسان الا وجوده المحسوس [٦٩] .

مواضع التأويل واخطاره .

أ – قيود التأويل : واذا تقرر هذا، فقد ظهر لك من قولنا ان ههنا ظاهراً من الشرع لا يجوز تأويله ؛ فان كان تأويله في المبادىء فهـو كفر ، وان كان فيما بعد

---

٦٦ – يريد : ان الامور التي يوصل الى معرفتها بالخطاب والجدل والبرهان جميعاً لا عذر فيها لمخالف ، فهو اما معاند او مقصر في طلبها .

٦٧ – اما ما لا يكون تحصيله الا بالبرهان ، فقد صح عند اهل البرهان بالدليل العقلي ؛ اما من لم يوهبوا فطرة نابهة ، او تقاعسوا عن طلب العلم وآثروا اتباع التقليد ، فقد تيسر لهم عن طريق التشبيه والتمثيل .

٦٨ – يعلل وجود الظاهر والباطن في مدلول الشرع على اساس ان القضايا البرهانية قــد وردت على سبيل التشبيه ، لفائدة الجدليين والخطابيين، حتى تكون المقررات في متناول الجميع .

٦٩ – اي : ما كان ظاهر الدلالة ، وقد ثبت بنصه عند الفئات الثلاث ، ولم يحتج فيـه الى التشبيه او التمثيل ، فهذا لا يجوز فيه التأويل ؛ وذلك نظير الاخبار عن المعاد ، فان تأويله على انه حيلة لجأ اليها الشرع للحد من التعدي عمل باطل .

المبادىء فهو بدعة ؛ وههنا ايضاً ظاهر يجب على اهل البرهان تأويله ، وحملهم اياه على ظاهره كفر ؛ وتأويل غير اهل البرهان له ، واخراجه عن ظاهره كفر في حقهم او بدعة [٧٠] ... واهل البرهان ، مع انهم مجمعون في هذا الصنف انه من المؤوّل ، فقد يختلفون في تأويله ، وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان . وههنا صنف ثالث من الشرع ، متردد بين هذين الصنفين ، يقع فيه شك ، فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله ، ويلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء . وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهه [٧١] ؛ والمخطىء في هذا معذور ؛ واعني : من العلماء ...

ب – ارباب التأويل : ولذلك نرى ان من كان من الناس فرضه الايمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر ، لانه يؤدي الى الكفر ؛ فمن افشاه له من اهل التأويل فقد دعاه الى الكفر ؛ والداعي الى الكفر كافر [٧٢] . ولهذا يجب ان لا تثبت التأويلات الا في كتب البراهين ؛ لانها اذا كانت في كتب البراهين لم يصل اليها الا من هو من اهل البرهان . واما اذا اثبتت في غير كتب البرهان ، واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية والجدلية – كما يصنعه ابو حامد – فخطأ على الشرع وعلى الحكمة ، وان كان الرجل انما قصد خيراً ؛ وذلك انه رام ان يكثر اهل العلم بذلك ، ولكنه كثر بذلك الفساد بدون كثرة اهل العلم ؛ وتطرق بذلك قوم الى ثلب الحكمة ، وقوم الى ثلب الشريعة ، وقوم الى الجمع بينهما [٧٣] ...

---

٧٠ – اي : ان النص الذي ينبغي تأويله ، فتأويله جائز لاهل البرهان وحدهم ، وحملهم اياه على ظاهره كفر بحقهم ، وتصدي غير البرهانيين لتأويله كفر اذا كان في الاصول ، وبدعة اذا كان في الفروع .

٧١ – العويص من الامور : الصعب والشديد ؛ والاشتباه : الالتباس والاختلاط ؛ يريد : ان خطأ العلماء في تأويل العويص من الامور معذور .

٧٢ – يرد ابن رشد على المتكلمين تهمة الكفر التي سبق للغزالي ان وجهها الى الفلاسفة ، وذلك لان الغزالي اطلع اهل الظاهر على المعاني المؤولة ، فقادهم بذلك الى الكفر ، والداعي الى الكفر كافر كما يقول .

٧٣ – اي : ان الغزالي ، اذ اثبت التأويل في غير كتب البرهان ، وعالجه بالطرق الخطابية والجدلية ، فقد اساء الى الشريعة والى الفلسفة دون قصد منه ، اذ جعل المؤول في متناول اهل الظاهر ، فشوه الحقائق وافسد الايمان الساذج .

والذي يجب على ائمة المسلمين ان ينهوا عن كتبه التي تتضمن هذا العلم ، الا من كان من اهل العلم ، كما يجب عليهم ان ينهوا عن كتب البرهان من ليس اهلاً لها ، وإن كان الضرر الداخل على الناس من كتب البراهين اخف [٧٤] ... فهذا ما رأينا ان نثبت في هذا الجنس من النظر ، اعني : التكلم بين الشريعة والحكمة ، واحكام التأويل في الشريعة . ولولا شهرة ذلك عند الناس ، وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها ، لما استخرنا ان نكتب في ذلك حرفاً ، ولا ان نعتذر في ذلك لاهل التأويل بعذر ، لان شأن هذه المسائل ان تذكر في كتب البرهان . والله الهادي والموفق للصواب .

الحكمة اخت الشريعة .

... ان النفس مما تخلل هذه الشريعة من الاهواء الفاسدة ، والاعتقادات المحرّفة ، في غاية الحزن والتألم ؛ وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قِبَل من ينسب نفسه الى الحكمة . فان الاذية من الصديق هي أشد اذية من العدو ؛ أعني ان **الحكمة هي صاحبة الشريعة ، والاخت الرضيعة** ... فقد آذاها كثير من الاصدقاء الجهال ممن ينسبون انفسهم اليها وهي الفرق الموجودة فيها [٧٥] . والله يسدد الكل ، ويوفق الجميع لمحبته ، ويجمع قلوبهم على تقواه ، ويرفع عنهم البغض والشنآن بفضله وبرحمته . وقد رفع الله كثيراً من هذه الشرور والجهالات ، والمسالك المضلات بهذا الامر الغالب ؛ وطرق به الى كثير من الخيرات ، وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ، ورغبوا في معرفة الحق . وذلك انه دعا الجمهور ... الى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين ، وانحطّ عن تشغيب المتكلمين ، ونبه الخواص على وجوب النظر التام في اصل الشريعة .

---

٧٤ – يشير بوجوب منع الجمهور عن قراءة كتب الغزالي هذه ، كما سبق ودعا الى منعهم عن قراءة كتب الفلسفة ، بل يعتبر الاول اوجب لان خطره اشد .

٧٥ – يأسف لتشعب الآراء في بعض مفاهيم الشريعة ، ويعتب بصورة خاصة على الذين حاولوا مناصرة الشريعة بالاساءة الى الفلسفة ، وهما تعليمان منسجمان .

من كتاب مناهج الادلة

صفوة عقائد الملة

المدخل الى قصد الشارع .

... لما كنا قد بيّنّا قبل هذا ، في قولٍ افردناه، مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة بها [٧٦] ؛ وقلنا هناك ان الشريعة قسمان : ظاهر ومؤوّل ، وان الظاهر منها فرضُ الجمهور ، وإن المؤوّلَ هو فرضُ العلماء [٧٧] ... فقد رأيتُ ان افحصَ في هـذا الكتابِ عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرعُ حملَ الجمهور عليها ، وأتحرّى في ذلك كله مقصدَ الشارع – صلى الله عليه وسلم – بحسب الجهد والاستطاعة [٧٨] . فان الناسَ قد اضطربوا في هذا المعنى كلَّ الاضطراب في هـذه الشريعة ، حتى حدثت فرقٌ ضالةٌ وأصناف مختلفة ، كلٌّ واحد منهم يرى انه على الشريعة الاولى ، وأن مَنْ خالفه إما مبتدعٌ وإما كافرٌ مستباحُ الدم والمال [٧٩] .

تباين الرأي في قصد الشارع .

وهذا كله عدولٌ عن مقصد الشارع ، وسببه مـا عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة ، وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربع : الطائفة التي تسمى **الاشعرية** [٨٠] ، وهم الذين يرى اكثرُ الناس اليومَ أنهم أهلُ السنة ؛ والتي

---

٧٦ – الاشارة ، هنا ، الى كتابه « فصل المقال » الذي اخترنا منه النبذة السابقة .

٧٧ – فرض الجمهور : موضوع اصلاً لهم ؛ وفرض العلماء : مخصوص بالعلماء .

٧٨ – اي : بعد ان بيّن مواطن التأويل وعين اربابه في كتابه السابق ، رأى ان يستكمل البحث فيعرض للعقائد الرئيسة التي تأخذ بها الملة ويُبيّن فيها ضلال بعض المجتهدين عن طريق ايضاح غرض الشارع ، وهو ما عالجه في هذا الكتاب .

٧٩ – يشير الى تعدد الآراء واختلاف المجتهدين في التفسير ؛ اما ما يذكره من تبديع وتكفير فأشهره ما اتهم به الغزالي الفلاسفة ، ولعله المقصود هنا على وجه اخص .

٨٠ – يعزى الى الاشعري انه « نقل سمة الاشعرية الى السلف » ، اي : غدا مذهب اهل السنة هو المذهب الاشعري ، ان في مفاهيم الاصول او في اساليب الاستدلال الفلسفي .

تسمى **المعتزلة** ؛ والطائفة التي تسمى **الباطنية** ؛ والطائفة التي تسمى **الحشوية**[٨١] . وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقاداتٍ مختلفة ، وصرفت كثيراً من ألفاظِ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلاتٍ نزّلوها على تلك الاعتقادات ، وزعموا انها الشريعة الاولى التي قُصد بالحمل عليها جميعُ الناس ؛ وإن مَن زاغَ عنها فهو إما كافرٌ وإمــا مبتدِع[٨٢] . واذا تُؤملتْ جميعها ، وتؤمل مقصدُ الشرع ، ظهر ان جلها أقاويلُ محدثةٌ وتأويلاتٌ مبتدعةٌ . وانا اذكر من ذلك ما يجري مجرى العقائد الواجبة في الشرع التي لا يتم الايمان إلا بهــا ؛ وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع ، صلى الله عليه وسلم ...

الطريق الى معرفة الله

وأبتدىءُ من ذلك بتعريف ما قصد الشارعُ ان يعتقده الجمهورُ في الله – تبارك وتعالى – والطرق التي سلك بهم في ذلك ، وذلك في الكتاب العزيز . ونبدأ من ذلك بمعرفــة الطريق التي تُفضي الى وجود الصانع ، اذ كانت أولَ معرفةٍ يجب ان يعرفها المكلفُ[٨٣] . وقبل ذلك ينبغي ان نذكر آراء تلك الفرق المشهورة في ذلك ، فنقول :

راي الحشوية .

أما الفرقة التي تدعى بالحشوية فانهم قالوا : إن طريق معرفة وجود الله تعالى هو **السمعُ لا العقلُ** ، اعني ان الايمانَ بوجوده الذي كلّفَ الناسُ التصديقَ به ، يكفي فيه ان يُتلقى من صاحب الشرع ، ويؤمَنَ به إيماناً ، كما يُتَلقى منه

٨١ – الباطنية : فرق عديدة تعتمد الالهام الداخلي في ما تعتقد وتعمل، وتتوسل الى المعرفة بالحدس ، واشهرها الصوفية . والحشوية خلافها ، فهي من اهل الظاهر .

٨٢ – يعتبر المبتدع ضالاً ؛ اما الكافر فخارج عن الملة .

٨٣ – المكلف : المؤمن اطلاقاً، من تكليفه بفعل ما امر به الشرع، والامتناع عما نهى عنه .

أحوال المعاد [٨٤] ، وغير ذلك مما لا مدخلَ فيه للعقل . وهذه الفرقة الضالةُ ، الظاهرُ من أمرها، أنها مقصِّرةٌ عن مقصود الشرع في الطريق التي نصبها للجميع، مفضية الى معرفة وجود الله تعالى ، ودعاهم مِنْ قِبَلها الى الاقرار به [٨٥] . وذلك انه يظهرُ من غير ما آيةٍ من كتاب الله انه دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود الباري ، بأدلةٍ عقليةٍ منصوصٍ عليها ، فيها مثلُ قوله – تبارك وتعالى – : « يا أيها الناسُ اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم » ... وليس لقائلٍ ان يقولَ إنه لوكان ذلك واجباً على كل من آمن بالله ، لكان النبي – صلى الله عليه وسلم – لا يدعو أحداً الى الإسلام إلا عرضَ عليه هذه الأدلة . فان العربَ كلها تعترفُ بوجود الباري سبحانه ، ولذلك قال تعالى : « ولئن سألتَهُمْ من خلقَ السموات والارض ليقولُنّ الله » . ولا يمتنع ان يوجد من الناس مَنْ تبلغُ به فدامةُ العقل[٨٦] وبلادة القريحة الى ان لا يفهم شيئاً من الادلة الشرعية التي نصبها – صلى الله عليه وسلم – للجمهور ؛ وهذا هو اقل الوجود ، فاذا وجد ففرضه الايمانُ بالله من جهة السماع [٨٧] . فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع .

رأي الاشعرية .

وأما الاشعرية فانهم رأوا ان التصديقَ بوجودِ الله – تبارك وتعالى – **لا يكون الا بالعقل** ، لكن سلكوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرقَ الشرعيةَ التي نبه الله عليها ، ودعا الناس الى الايمان به من قِبَلِها . وذلك ان طريقتَهم المشهورة انبنت على بيان ان العالمَ حادثٌ ، وانبنى عندهم حدوث العالم على القول

---

٨٤ – السمع : الاخذ بما ورد في الشرع نصاً، وترك الاجتهاد العقلي جملة وتفصيلا ، سواء في ذلك الايمان بالله ، وماهية صفاته ، وخبر الآخرة ، واحوال المعاد .

٨٥ – اي : ان هذه الفرقة قد قصرت حتى عن ابسط الطرق التي دعي بها الناس الى الايمان، ولذلك تشبثت بظاهر النص وحده وصرفت النظر جملة عن الغايات والمقاصد ، حتى تلك التي وضعت اصلا لجمهور الناس .

٨٦ – ٨٧ – فدامة العقل : غلظة الفهم ؛ يريد : ان الكثيرين من العرب كانوا على علم بوجود الله، فلم يلجأ الشارع دائماً الى الادلة العقلية. ولما كان بين الناس من هم من السذاجة بحيث لا يعون الدلالة العقلية ، فقد فرض بحقهم الايمان بما جاء فرضاً . وغرضه ان هذا الفرض ليس هو القصد الاول في الشرع ، ولا هو القاعدة والمنهج على ما ترى الحشوية .

بتركب الاجسام من أجزاء لا تتجزأ ، وان الجزءَ الذي لا يتجزأ محدثٌ ، والاجسام محدثة بحدوثه [88] .

أ – اعتراضه على « الجوهر الفرد » : وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ – وهو الذي يسمونـه الجوهر الفرد – طريقةٌ معتاصة تذهب على كثير من اهل الرياضة في صناعة الجدل ، فضلاً عن الجمهور . ومع ذلك فهي طريقةٌ غيرُ برهانيةٍ ، ولا مفضيةٌ بيقينٍ الى وجـود الباري [89] . وذلك انه اذا فرضنا ان العالم محدثٌ لزم ، كما يقولون ، ان يكون له – ولا بد – فاعلٌ محدِث ، ولكن يعرض في وجود هذا المحدِث شكٌّ ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه ؛ وذلك ان هذا المحدثَ لسنا نقدر ان نجعله أزليّاً ولا محدثاً. اما كونه محدَثاً فلأنه يفتقرُ الى محدث ، وذلك المحدث الى محدث ، ويمر الأمر الى غير نهاية ؛ وذلك مستحيلٌ. واما كونه أزليّاً فانه يجب ان يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزليّاً ، فتكون المفعولات أزليّة [90]. والحادث يجب ان يكون وجوده متعلقاً بفعل حادثٍ ، اللهم الا لو سلّموا انه يوجد فعل حادثٌ عن فاعلٍ قديمٍ ، فان المفعولَ لا بد ان يتعلق به فعل الفاعل ، وهم لا يسلّمون بذلك ؛ فان من اصولهم ان المقارن للحوادث حادثٌ [91]. وايضاً ان كان الفاعل حيناً يفعل وحيناً لا يفعل ، وجب ان تكون هنالك علة صيرته باحدى الحالتين اولى منه بالأخرى ؛ فيسأل ايضاً في تلك العلة مثل هذا السؤال ، وفي علة العلة ، فيمر الأمر الى غير نهاية [92] . وما يقوله المتكلمون في جواب هذا : من ان الفعل الحادث كان بارادة قديمةٍ ، ليس بمنجٍ من هذا الشك ، لأن الارادة غير الفعل المتعلق بالمفعول . واذا كان المفعول حادثاً ، فواجبٌ ان يكون الفعل المتعلق بايجاده حادثاً . . .

....

٨٨ – الجزء الذي لا يتجزأ : الذرة او الجوهر الفرد ؛ يريد : انهم نشدوا دليل وجوده تعالى عن طريق اثبات حدوث العالم من الجوهر الفرد ، وحدوث الجوهر الفرد من لا شيء .

٨٩ – يرد قول الاشعرية بحجتين : الاولى ان منهجهم شديد التعقيد لا يصلح لجمهور الناس ؛ والثانية انه باطل ومتعارض : اذ ينشأ عن كون الجوهر الفرد محدثاً أن محدثه محدث ايضاً .

٩٠–٩١ – اي : ينشأ عن كون المحدِث ازلياً . ان كل ما خلقه ازلي ايضاً ، والا اقتضى ان يجيء الحادث عن فاعل ازلي ، وهو مما لا يسلمون به .

٩٢ – اي : اذا سلمنا جدلاً بان الفاعل القديم احدث محدثاً ، لا بد من السؤال عن العلة التي دعته الى الاحداث في وقت ما ، وعن علة هذه العلة ... وهكذا على نحو دوري في محدث المحدث.

وايضاً فان الارادة التي تتقدم المراد ، وتتعلق به بوقتٍ مخصوصٍ ، لا بد ان يحدث فيها، في وقت ايجاد المراد، عزمٌ على الايجاد لم يكن قبلَ ذلك الوقت، لانه ان لم يكن في المريد في وقت الفعل حالةٌ زائدةٌ على ما كانت عليه في الوقت الذي اقتضت الارادة عدم الفعل، لم يكن وجود ذلك الفعل عنه، في ذلك الوقت، أولى من عدمه [٩٣] ؛ الى ما في هذا كله من التشعيب والشكوك العويصة التي لا يتخلصُ منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة، فضلاً عن العامة. ولو كلف الجمهور العلم من هذه الطرق، لكان من باب تكليف ما لا يطاق.

ب – اعتراضه على إبطال السببية : وأمـــا الطريقة الثانية فهي التي استنبطها ابو المعالي[٩٤] في رسالته المعروفة بـ«النظامية»، ومبناها على مقدمتين : إحداهما ان العالم بجميع ما فيه جائزٌ ان يكون على مقابل ما هو عليه[٩٥] حتى يكون من الجائز مثلاً [ان يكون] أصغر مما هو، وأكبر مما هو، او بشكلٍ آخر غير الشكل الذي هو عليه، او عدد اجسامه غير العدد الذي هو عليه ؛ او تكون حركة كل متحرك منها الى جهةٍ ضد الجهـة التي يتحرك اليها ؛ حتى يمكن في الحجر ان يتحرك الى فوق، وفي النار الى اسفل، وفي الحركة الشرقية ان تكون غربية، وفي الغربية ان تكون شرقيةً. والمقدمة الثانية : ان الجائز محدثٌ وله محدِثٌ، اي فاعل، صيّره باحد الجائزين اولى منه بالآخر. فامـــا المقدمة الاولى فهي خطابيةٌ في بادىء الرأي ؛ وهي اما في بعض اجزاء العالم فظاهرٌ كذبها بنفسه، مثل كون الانسان موجوداً على خلقةٍ غير هذه الخلقة التي هو عليها ؛ وفي بعضه الامر فيه مشكوك : مثل كون الحركة الشرقية غربيةً والغربية شرقيةً، اذ كان ذلك ليس معروفاً بنفسه، واذ كان يمكن ان يكون لذلك علة غير بيّنة الوجود بنفسها : أن تكون من العلل الخفية على الانسان[٩٦] .

ويشبه ان يكون ما يعرض للانسان في اول الامر، عند النظر في هـــذه الاشياء، شبيهاً بما يعرضُ لمن ينظرُ في اجزاء المصنوعات، من غير ان يكون

---

٩٣ – يُبطل دليل قدم الارادة بالمنهج الذي ابطل به دليل علة الاحداث اذ مآل كل منهما الى الدور.

٩٤ – هو ابو المعالي الجويني الملقب بامام الحرمين، وهو من كبار اهل الكلام.

٩٥ – على مقابل ما هو عليه : على خلاف ما هو عليه . او على العكس مما هو عليه.

أهل تلك الصنائع . وذلك ان الذي هذا شأنه قد سبق إلى ظنه ان كلَّ ما في تلك المصنوعات او جلها ، ممكنٌ ان يكون بخلاف مـا هو عليه ، ويوجدُ عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صُنِعَ من أجله ، أعني غايته ؛ فلا يكون في ذلك المصنوع عند هـــذا الموضع حكمة[٩٧] . واما الصانع ، والذي يشارك الصانعَ في شيء من علم ذلك ، فقد يرى ان الأمرَ بضد ذلك ، وانـــه ليس في المصنوع الا شيء واجبٌ ضروري ، او ليكونَ به المصنوع أتمَّ وافضل ، ان لم يكن ضرورياً فيه ؛ وهذا هو معنى الصناعة . والظاهرُ ان المخلوقات شبيهةٌ في هذا المعنى بالمصنوع ، فسبحان الخلاق العظيم !

فهذه المقدمة من جهة انها خطابيةٌ قد تصلح لاقناع الجميع ، ومن جهة انها كاذبةٌ ومبطلةٌ لحكمةِ الصانع فليست تصلح لهم . وإنما صارت مبطلةً للحكمة ، لان الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفـــة اسباب الشيء ، واذا لم تكن للشيء أسبابٌ ضروريةٌ تقتضي وجوده على الصفة التي هو بهـــا ذلك النوع موجودٌ ، فليس ههنا معرفةٌ يختصُّ بها الحكيم الخالقُ دون غيره ، كما انه لو لم تكن ههنا أسبابٌ ضروريةٌ في وجود الامور المصنوعة ، لم تكن هنالك صناعةٌ أصلاً ، ولا حكمةٌ تنسبُ الى الصانع دون منْ ليس بصانـعٍ . واي حكمةٍ كانت تكون في الانسانِ ، لو كانت جميعُ أفعاله واعماله يمكنُ ان تتأتّى بأي عضوٍ اتفق ، أو بغيرِ عضوٍ ، حتى يكون الابصارُ مثلاً يتأتّى بالاذن كما يتأتى بالعين ، والشمُّ بالعين كما يتأتى بالانف . وهذا كله إبطالٌ للحكمة ، وإبطالٌ للمعنى الذي سمّى به نفسهُ حكيماً ؛ تعالى وتقدست اسماؤه عن ذلك .

<u>ج - اعتراضه على « الممكن والواجب »</u> : وقد نجدُ أن ابن سينا يذعنُ لهذه المقدمة بوجهٍ ما . وذلك انه يرى ان كلَّ موجودٍ ما سوى الفاعل فهو ، اذا اعتُبر بذاته ، ممكنٌ وجائزٌ ؛ وان هــذه الجائزاتِ صنفان : صنفٌ هو جائز باعتبار فاعله ، وصنفٌ هو واجبٌ باعتبار فاعله ، ممكن باعتبار ذاتــه ؛ وأن الواجبَ بجميعِ الجهاتِ هو الفاعلُ الاول[٩٨] . وهذا قولٌ في غايةِ السقوطِ ؛ وذلك ان الممكنَ

---

٩٦ - ٩٧ - يعترض على هذا الافتراض بانه غير وارد ، وان الداعي اليه انما هو جهل العلة الموجبة وعدم الوقوف على الحكمة الالهية في سر تدبيره .

٩٨ - راجع بحث ابن سينا في الممكن والواجب ، ص ٥٠٤-٥٠٥ ، ٥٤١ .

في ذاتِه وفي جوهرِه ، ليس يمكنُ ان يعود ضرورياً من قِبَل فاعله ، الا لو انقلبت طبيعةُ الممكنِ الى طبيعةِ الضروري [٩٩] ...

فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للاشعرية في السلوك الى معرفة الله سبحانــهُ ليست طرقاً نظرية يقينية ، ولا طرقاً شرعية يقينية [١٠٠] . وذلك ظاهرٌ لمن تأمل أجناس الادلة المنبهة في الكتاب العزيز على المعنى ، اعني بمعرفةِ وجودِ الصانع .

راي الصوفية .

وأمـــا الصوفيةُ فطرقهم في النظرِ ليست طرقاً نظرية ، أعني مركبة من مقدمات وأقيسة ؛ وإنما يزعمون أن المعرفةَ بالله ، وبغيره من الموجودات ، شيءٌ يُلقى في النفس عند تجريدهـــا من العوارض الشهوانية ، واقبالها بالفكرة على المطلوب [١٠١] . ويحتجّون لتصحيح هـذا بظواهرِ من الشرعِ كثيرةٍ [١٠٢] : مثل قوله تعالى: « واتقوا اللهَ ، ويعلمكم الله » ، ومثل قوله تعالى : « والذينَ جاهدوا فينا لنَهدينَّهم سبُلَنا » ... ونحن نقول إن هذه الطريقة ، وإن سلمنا بوجودها ، فانها ليست عامةً للناس بما هم ناس ، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقةُ النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثاً . والقرآن كله انما هو دعاء الى النظر والاعتبار ، وتنبيهٌ عـــلى طرقِ النظر . نعم لسنا ننكر ان تكون إماتةُ الشهواتِ شرطاً في صحةِ النظر ، مثل ما تكون الصحةُ شرطاً في ذلك ، لأن اماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها ، وان كانت شرطاً فيها ، كما ان الصحة شرطٌ في التعلم وان كانت ليست مفيدة له . ومن هذه الجهة دعا الشرعُ الى هذه الطريقة ، وحثّ عليها في جملتها حثّاً ، أعنيَ على العمل ؛ لا انها كافية

---

٩٩ – يرفض هذا التقسيم على اساس المنطق ، اذ كيف يكون « ممكناً » ووجوده واجب لحدوث العالم ، وكيف يكون ممكناً في جوهره فيصير واجباً في جوهره بعامل خارجي ؟

١٠٠ – نظرية يقينية : عقلية برهانية ؛ شرعية يقينية : سمعية مقنعة .

١٠١ – التجريد من العوارض الشهوانية : الانصراف عن شؤون الدنيـــا ؛ الاقبال على المطلوب : الاستغراق في التأمل بالحق .

١٠٢ – بظواهر من الشرع : بالنص الحرفي الوارد في التنزيل .

بنفسها كما ظن القوم ، بل ان كانت نافعة في النظرية فعلى الوجه الذي قلنا[١٠٣] . وهذا بيّنٌ عند من أنصف واعتبر الامر بنفسه .

رأي المعتزلة .

واما المعتزلةُ فانه لم يصل الينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هـذا المعنى [١٠٤] . ويشبه ان تكون طرقهم من جنس طرق الاشعرية ، فان قيل : فاذاً ، قد تبين ان هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس ، على اختلاف فطرهم ، الى الاقرار بوجود الباري – سبحانه – فما هي الطريقة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز عليها ، واعتمدتها الصحابة – رضوان الله عليهم ؟ قلنا : الطريق التي نبه الكتابُ العزيز عليها ، ودعا الكل من بابها ، تنحصر في جنسين : احدهما طريق الوقوف على العناية بالانسان ، وخلق جميع الموجودات من اجلها – ولنسمّ هذه **دليل العناية؛** والطريقة الثانية : ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد ، والادراكات الحسية والعقل – ولنسمّ هذه **دليل الاختراع .**

أ - دليل العناية : فاما الطريقة الاولى فتنبني على اصلين : احدهما ان جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الانسان ؛ والاصل الثاني ان هذه الموافقة هي ضرورة من ِقبل فاعلٍ قاصدٍ لذلك مريدٍ ؛ اذ ليس يمكن ان تكون هذه الموافقة بالاتفاق [١٠٥] . فاما كونها موافقة لوجود الانسان ، فيحصل اليقين بذلك

---

١٠٣ – لا ينكر على المتصوفة ان تكون اماتة الشهوات واعتماد الإخبار الحرفي مما يؤدي الى معرفة الله ، لكنه يرى ان النص يدعو الى ذلك بالاعتبار العقلي ايضاً ؛ فطريقتهم صحيحة ، لكنها ليست كافية بحق جميع الناس .

١٠٤ – هذه الجزيرة : يعني شبـــه جزيرة اسبانيا او على الاصح الاندلس ، وهي اسبانيا العربية . وعدم تسرب مؤلفات شيوخ المعتزلة الى الاندلس دليل آخر على مقاومة فقهاء الغرب لتعاليم المعتزلة وما جرى مجراها .

١٠٥ – يريد : ان هذا الانسجام بين المخلوقات يتعذر ان يكون وليد الصدفة ، وانما هو شاهد على وجود تدبير وعناية .

باعتبار موافقة الليـــل والنهار ، والشمس والقمر ، لوجود الانسان ؛ وكذلك موافقة الازمنة الاربعة له ، والمكان الذي هو فيه ايضاً وهو الارض ؛ وكذلك تظهر ايضاً موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد ، وجزئيات كثيرة مثل الامطار ، والانهار ، والبحار ... وكذلك ايضاً تظهر العناية في اعضاء البدن ، وأعضاء الحيوان ؛ أعني كونها موافقة لحياته ووجوده . وبالجملة فمعرفة ذلك ، اعني منافع الموجودات ، داخلة في هذا الجنس ؛ ولذلك وجب على من اراد ان يعرف الله تعالى المعرفة التامة ، ان يفحص عن منافع الموجودات .

ب - دليل الاختراع : وأما دلالة الاختراع ، فيدخل فيها وجود الحيوان كله ، ووجود النبات ، ووجود السموات . وهذه الطريقة تنبني على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس : أحدهما ان هذه الموجودات مخترعة [106] ، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات ، كما قال تعالى : « ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له » . فانـا نرى أجساماً جمادية ، ثم تحدث فيها الحياة ، فنعلم قطعاً ان ههنا موجِداً للحياة ، ومُنعماً بها ، وهو الله - تبارك وتعالى. وأما السموات ، فنعلم من قِبل حركاتها التي لا تفتر ، انها مأمورة بالعناية بما ههنا ، ومسخرة لنا ، والمسخَّرُ المأمور مخترَع من قبل غيره ضرورةً ؛ واما الاصل الثاني ، فهو ان كل مخترَع فله مخترِعٌ .

فيصح من هذين الاصلين ان للموجود فاعلاً مخترِعاً له . وفي هـــذا الجنس دلائل كثيرة على عــدد المخترعات ، ولذلك كان واجباً على من اراد معرفة الله حق معرفته ، ان يعرف جواهر الاشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات ، لان من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع ؛ والى هذا الاشارة بقوله تعالى : « أوَلم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيءٍ ? » وكذلك ايضاً من تتبّع معنى الحكمة في وجود موجودٍ ، أعني معرفة السبب الذي من اجله خلق ، والغاية المقصودة به ، كان وقوفه على دليل العناية أتمّ . فهذان الدليلان هما دليلا الشرع .

---

١٠٦ - الموجودات مخترعة : مخلوقة بناء على تدبير خاص ، ومن اجل غرض معين .

ج - شهادة النص على وجود الصانع : وأما ان الآيات المنبهة على الادلة المفضية الى وجود الصانع - سبحانه - في الكتاب العزيز ، فهي منحصرة في هذين الجنسين من الادلة . وذلك بيِّنٌ لمن تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى ... [وهي] اذا تُصفحت وُجدت على ثلاثة انواع : إما آيات تتضمَّن التنبيه على دلالة العناية، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع، وإما آيات تجمع الامرين من الدلالة جميعاً . فأما الآيات التي تتضمن دلالة العناية فقط ، فمثل قوله تعالى : « تبارك الذي جعل في السماء بروجاً ، وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً ! » ... واما الآيات التي تتضمن دلالة الاختراع فقط ، فمثل قوله تعالى : « فلينظر الانسان ممَّ خلق ، خلق من ماءٍ دافقٍ » ؛ ومثل قوله تعالى : « أفلا ينظرون الى الإبل كيف خُلقت ؟ » ... واما الآيات التي تجمع الدلالتين فهي كثيرة ايضاً، بل هي الأكثر؛ مثل قوله تعالى : « يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم » ؛ الى قوله : « فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون » ؛ فان قوله : الذي خلقكم والذين من قبلكم ، تنبيه على دلالة الاختراع ، وقوله : الذي جعل لكم الارض فراشاً ، تنبيه على دلالة العناية .

فهذه الطريق هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها الى معرفة وجوده ، ونبّههم على ذلك بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى. ولهذا قد يجب على من كان وكدُهُ طاعة الله في الايمان به ، وامتثال ما جاءت به رسله ، ان يسلك هذه الطريقة ، حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله تعالى بالربوبية ، مع شهادته لنفسه ، وشهادة ملائكته له ؛ كما قال تبارك وتعالى : « شهد الله انه لا إله إلا هو ، والملائكة واولو العلم » ...

مسائل الاصول الكبرى

... ونذكرُ في هذا الفن خمسَ مسائل فقط ، هي الاصول التي عليها يدورُ كلُّ ما في هذا الباب : المسألة الاولى في إثبات خلق العالم ؛ الثانية في بعث الرسول ؛ الثالثة في القضاء والقدر ؛ الرابعة في التجوير والتعديل ؛ والخامسة في المعاد .

دليل الموافقة في حدوث العالم .

إعلم أن الذي قصدَهُ الشرعُ من معرفةِ العالم هو انــه مصنوعٌ لله – تبارك وتعالى – ومخترعٌ له ؛ وانه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه [١٠٧] . فالطريقُ التي سلكها الشرع بالناس في تقرير هذا الاصل ليس طريق الاشعرية. فانّـا قد بينّا ان تلك الطرقَ ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء ، ولا هي من الطرق العامةِ المشتركة للجميع ، وهي الطرق البسيطة ، وأعني بالبسيطة القليلة المقدمات ، التي نتائجها قريبةٌ من المقدمات المعروفة بنفسها . وأما البياناتُ التي تكونُ بالمقاييس المركبة الطويلة ، التي تنبني على اصول متفننة ، فليس يستعملهــا الشرعُ في تعليم الجمهور . فكلٌّ من سلك بالجمهور غيرَ هذا النوع من الطرق ، وتأول ذلك على الشرع ، فقد جهل مقصده ، وزاغ عن الطريقه ...

وإذ تقرر لنا هذا الاصلُ ، فواجبٌ أن تكونَ الطريقة التي سلكها الشرعُ في تعليمِ الجمهور حدوثَ العالمِ من الطرق البسيطة المعترف بها عند الجميع [١٠٨] . وواجبٌ إن كان حدوثهُ ليس له مثال في الشاهدِ ، أن يكونَ الشرع استعمل في تمثيل ذلك حدوث الاشياء المشاهدة [١٠٩] .

فاما الطريق التي سلكها الشرع في تعليم الجمهوَر أن العالمَ مصنوعٌ لله – تبارك وتعالى – فانه اذا تؤملتِ الآياتُ التي تضمنت هذا المعنى، وُجدت تلك الطرقُ هي طريقُ العناية ، وهي احدى الطرق التي قلنا انهــا الدالةُ على وجود الخالق تعالى . وذلك أنــه كما ان الانسان ، اذا نظر الى شيء محسوس ، فرآه قد وُضعَ بشكلٍ ما ، وقدْرٍ مــا ، ووضع ما، موافقٍ في جميـعِ ذلك للمنفعةِ الموجودةِ في ذلك الشيء المحسوس ، والغايةِ المطلوبة ، حتى يعترف انه لو وجد بغيرِ ذلك الشكل، او بغيرِ ذلك الوضعِ، او بغير ذلك القدر، لم توجد فيه تلك المنفعة، علم

١٠٧ – مصنوع لله ، ومخترع له : من صنعه ومن اختراعه ؛ لم يوجد عن اتفاق : على سبيل الصدفة ؛ لم يوجد من نفسه : لم ينشأ بالتولد الذاتي .

١٠٨ – « حدوث العالم » : مفعول به من : « تعليم الجمهور » ؛ « من الطرق البسيطة » : خبر : « تكونَ » .

١٠٩ – في الشاهد : في عالم الطبيعة المحسوس ؛ الاشياء المشاهدة : الطبيعية المحسوسة .

على القطع[110] أن لذلك الشيء صانعاً صنعه، ولذلك وافقَ شكلُه ووضعه وقدره تلك المنفعةَ؛ وانـــه ليس يمكن ان تكون موافقةُ اجتماع تلك الاشياء لوجودِ المنفعةِ بالاتفاق[111] ...

فانه اذا نظرَ الانسانُ الى ما فيه [في العالم] من الشمس والقمرِ، وسائر الكواكب التي هي سببُ الازمنةِ الاربعـةِ، وسببُ الليلِ والنهارِ، وسببُ الامطار والمياه والرياح، وسببُ عمـــارة اجزاء الارض ووجود الناس وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات، وكونِ الارضِ موافقةً لسكنى الناس فيها وسائر الحيوانات البرية ... علم على القطع انه ليس يمكنُ ان تكون هذه الموافقة التي في جميع اجزاء العـــالم للانسان والحيوان والنبات بالاتفاق، بل ذلك من قاصدٍ قصَدَه، ومريدٍ أراده، وهو الله عزّ وجل؛ وعلم على القطع ان العالمَ مصنوعٌ؛ وذلك انه يعلمُ ضرورةً أنهُ لا يمكنُ ان توجدَ فيه هذه الموافقةُ، لو كان وجوده عن غير صانعٍ بل عن الاتفاق ...

وينبغي ان تعلَمَ أن هـذا النوع من الاستدلالِ في غايةِ المضادةِ للاستدلال الذي زعمت الاشعريةُ انه الطريقُ الى معرفةِ الله سبحانه. وذلك انهم زعموا ان دلالةَ الموجوداتِ على الله – تباركَ وتعالى – ليست من اجل حكمة فيها تقتضي العناية، ولكن من قِبل الجواز، أي من قبل الجواز لما يظهر في جميع الموجودات انه جائز في العقل ان تكون بهذه الصفة وبضدها. فانه ان كان هذا الجواز على السواء فليس ههنا حكمة، ولا توجد ههنا موافقة أصلاً بين الانسان وبين أجزاء العالم. وذلك انه ان كان يمكن، على زعمهم، ان تكون الموجودات على غير ما هي عليه، كوجودها على مـــا هي عليه، فليس ههنا موافقةٌ بين الانسان وبين الموجودات التي امتنّ الله عليه بخلقِها وأمرَه بشكره عليها[112].

فهذه الشبه كلها إنما اثارها في الاسلام اهل الكلام، بتصريحهم في الشرع بما لم

....

١١٠ – « علم على القطع »: جواب « اذا نظر الى شيء محسوس ».

١١١ – يريد: ان وجود هذه الاشياء على هذا النحو الذي تتحقق به المنفعة لا يمكن ان يكون صدفة واتفاقاً.

١١٢ – يشير الى رأي الاشاعرة في اعتبار الارادة الالهية والقدرة مطلقة مـــن كل امر، ويعتبر هذا الرأي فيها منافياً لما يتجلى في المخلوقات من نظام الموافقة وشاهد التدبير ودليل الحكمة.

يأذن به الله ... فلا هم في هذه الاشياء اتبعوا ظاهر الشرع ، فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر ، ولا هم ايضاً لحقوا بمرتبة اهل اليقين ، فكانوا ممن سعادته في علوم اليقين [١١٣] . وذلك [انهم] ليسوا من العلماء ، ولا من جمهور المؤمنين المصدقين ، وإنما هم من الذين في قلوبهم زيغ ، وفي قلوبهم مرضٌ ؛ فانهم يقولون بالنطق الخارج اشياء يخالفها النطق الباطن منهم ، وسبب ذلك العصبية والمحبة [١١٤] ...

شهادة المعجزات لصدق الرسل .

والنظر في هذه المسألة في موضعين : احدهما في اثبات الرسل؛ والموضع الثاني فيما يبين به ان هذا الشخص الذي يدّعي الرسالة واحدٌ منهم ، وانه ليس بكاذبٍ في دعواه . فاما وجود مثل هذا الصنف من الناس ، فقد رام قومٌ إثبات ذلك بالقياس ، وهم المتكلمون . وقالوا قد ثبتَ ان الله متكلم ومريدٌ ، ومالك لعباده ، وجائز على المتكلم المريد ، المالك لامر عباده في الشاهد ، ان يبعثَ رسولاً الى عباده المملوكين ؛ فوجب ان يكون ذلك ممكناً في الغائب . وشدوا هذا الوضع بابطال المحالات التي تروم البراهمة ان تلزمها عن وجود رسلٍ من الله [١١٥] ، قالوا : وإذا كان هذا المعنى ، فقد ظهر إمكان وجوده في الغائب كوجوده في الشاهد [١١٦] ؛ وكان ايضاً يظهر في الشاهد انه اذا قام رجل في حضرة الملك فقال : أيها الناس اني رسول الملك اليكم ، وظهرت عليه من علامات الملك انه يجب ان يعترف بان دعوى ذلك الرسول صحيحةٌ ، قالوا : وهذه العلامة ظهور المعجزة على يدي الرسول .

أ – استطلاع صدق الرسل : وهذه الطريقة هي مقنعةٌ ، وهي لائقة بالجمهور

....

١١٣ – اهل اليقين : اهل العلم القائم على اليقين العقلي والبرهان .

١١٤ – النطق الخارج : النظام الجدلي ؛ النطق الباطن : الاعتقاد الضمني ؛ اي : يجادلون بما يعتقدون بخلافه من اجل افحام الخصوم ؛ ويرد الامر الى دافع الانتصار لمذهبهم والتشبث ببدئهم .

١١٥ – شدّوا هذا الوضع : أيدوه ودعموه ؛ البراهمة : فئة من الهنود تبطل النبوّات ؛ اي: لجأوا في تأييد صدق الرسل الى تفنيد حجج البراهمة في ابطال نبوّاتهم .

١١٦ – في الغائب كما في الشاهد : في الاعتبارات الروحية على سبيل الاقتناع ، كما في الاعتبارات الاجتماعية على سبيل الاختبار .

بوجه ما ، لكن اذا تتبعت ظهر فيها بعض اختلال من قبل بعض ما يضعون في هذه الاصول : وذلك انه ليس يصح تصديقنا للذي ادعى الرسالة عن الملك الا متى علمنا ان تلك العلامة التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك . وذلك بان يقول الملك لأهل طاعته : ان من رأيتم عليه علامة كذا من علاماتي المختصة بي فهو رسولٌ من عندي، أوبان يعرف من عادة الملك ان لا تظهر تلك العلامات إلا على رسله [117] . واذا كان هذا هكذا فلقائلٍ ان يقول : من اين يظهر ان ظهور المعجزات على ايدي بعض الناس هي العلامات الخاصة بالرسل ؟ فانه لا يخلوا ان يدرك هذا بالشرع او بالعقل : ومحالٌ ان يدرك هذا بالشرع لان الشرع لم يثبت بعد[118] ؛ والعقل ايضاً ليس يمكنه ان يحكم ان هذه العلامة هي خاصة بالرسل، الا ان يكون قد ادرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم ، ولم تظهر على ايدي سواهم . وذلك ان ثبوت الرسالة ينبني على مقدمتين : إحداهما ان هذا المدعي الرسالة ظهرت على يديه المعجزة ؛ والثانية ان كل من ظهرت على يديه معجزة فهو نبي . فيتولد من ذلك بالضرورة ان هذا نبيٌ .

فاما المقدمةُ القائلةُ ان هذا المدّعي الرسالةَ ظهرت عليه معجزة ، فلنا ان نقولَ : إن هذه المقدمةَ تؤخذ من الحس بعد ان نسلم ان ههنا افعالاً تظهر على ايدي المخلوقين ، نقطع قطعاً انها ليست تستفادُ لا بصناعة غريبة من الصنائع ، ولا بخاصة من الخواص ، وانّ ما يظهر من ذلك ليس تخيلاً [119] . واما المقدمةُ القائلةُ : ان كل من ظهرت على يديه المعجزةُ فهو رسولٌ ، فانما تصحُ بعد الاعتراف بوجود الرسل ، وبعدَ الاعتراف بانها لم تظهرْ قط الا على من صحتْ رسالتهُ ...

واذا كان الامرُ هكذا ، فلقائلٍ ان يقولَ : من اين لنا بصحة قولنا ان كل

---

١١٧ - اي : ان الرسول لا يعرف باية علامة كانت، بل بعلامة معروفة عن رسله ليس إلا.

١١٨ - اي : لا يصح قبول شهادة الشرع لصحة المعجزة ، لان المفروض ان تشهد المعجزة اولاً لصدق صاحب الشرع ، اذ الشرع لم يصح بعد عند الناظر في امر المعجزة .

١١٩ - اي : لا يصح الحكم بان الظاهرة معجزة الا بعد التثبت من انها لم تحصل عن علم خفيّ من علوم الناس ، او بحيلة لطيفة من حيلهم ؛ وانها ليست من باب التخيل والتصور وخداع النظر .

من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسولٌ ، والرسالةُ لم يثبت وجودها بعد ؟ هذا ان سلمنا بوجود المعجزِ ايضاً على الصفــة التي يلزمُ ان يكون معجزاً . وليس لقائل ان يقول : ان وجودَ الرسل يدل عليه العقلُ ، لكون ذلك جائزاً في العقل ، فان الجواز الذي يشيرون اليه هو جهلٌ ، وليس هـــو الجوازُ الذي في طبيعة الموجودات ، مثل قولنا المطرُ جائزٌ ان ينزلَ وان لا ينزل . وذلك ان الجواز الذي هو من طبيعة الموجود هو ان يُحَسَّ ان الشيء يوجد مرة ويُفقد أخرى ، كالحال في نزول المطر ، فيقضي العقل حينئذ قضاء كلياً على هذه الطبيعة بالجواز [١٢٠] . والواجب ضدُّ هــذا ، وهو الذي يُحَسُّ وجوده دائماً ، فيقضي العقل قضاء كلياً وباتاً على ان هذه الطبيعة لا يمكن ان تتغير ، ولا ان تنقلب ...

والى هــذا كله ، فمتى سلمنا ان الرسالة موجودةٌ والمعجزَ موجود ، فمن أين يصح لنا ان مَن ظهر على يديه المعجز فهو رسول ؟ وذلك ان هـــذا الحكم ليس يمكن ان يؤخذ من السمع ، اذ السمعُ لا يثبتُ من قِبَل هذا الاصل ، فيكون مـــن باب تصحيح الشيء بنفسه [١٢١] ، وذلك فاسد ؛ ولا سبيل الى ان تُدَّعى صحة هـــذه المقدمة بالتجربة والعادة ، الا اذا شوهدت المعجزات ظاهرةً على ايدي الرسل ، اعني من يعترف بوجود رسالتهم ، ولم تشاهد على ايدي غيرهم ؛ فتكون حينئذٍ علامةً قاطعةً على تمييزِ مَنْ هو رسولٌ من عند الله ممن ليس برسول ، اعني بين من دعواه صادقةٌ وبين من دعواه كاذبة .

فمن هذه الاشياء يُرى ان المتكلمين ذهب عليهم هـــذا المعنى من وجه دلالة المعجز . وذلك انهم اقاموا الامكان مقام الوجود ، اعني الامكان الذي هو جهل ؛ ثم صححوا هذه القضية ، اعني ان كل من وجد منه المعجز فهو رسول ...

ب – مناقشة صحة المعجزة : فهذا ما في هذه الطريقة من الضعف ، ولهـــذا رأى بعض الناس ان الأحفظ لهذا الوضع ان يعتقد انه ليس تظهر الخوارق الا

---

١٢٠ – يقول : ان اثبات الرسل لا يقوم على اعتبار انه امر جائز ؛ لان هذا الاثبات يجوز فقط في ما وقع فعلاً مرة بعد مرة بحكم نظام طبيعي ؛ والرسالة خلاف ذلك .

١٢١ – اي : ان قبول شهادة النص على صدق المعجزة في سبيل اعتماد المعجزة من اجـــل تصديق النص ، هو من قبيل شهادة الشيء لنفسه ، وهو فاسد .

على أيدي الانبياء ، وان السحر هو تخيلٌ ، لا قلبُ عينٍ [١٢٢] . ومن هؤلاء من انكر لمكان هذا المعنى الكرامات [١٢٣] . وانت تتبين من حال الشارع – صلى الله عليه وسلم – أنه لم يدعُ احداً من الناس ، ولا أمةً من الامم ، الى الايمان برسالته وبما جاء به ، بان قدم بين يدي دعواه خارقاً من خوارق الافعال ، مثل قلب عين من الاعيان الى عين اخرى . وما ظهر على يديه – صلى الله عليه وسلم – من الكرامات الخوارق ، فانما ظهرت في اثناء احواله من غير ان يتحدى بها [١٢٤] . واما الذي دعا به الناس ، وتحداهم به ، فهو الكتاب العزيز ؛ قال تعالى : « قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » . واذا كان الامر هكذا فخارقه – صلى الله عليه وسلم – الذي تحدى به الناس ، وجعله دليلاً على صدقه فيما ادعى من رسالته ، هو الكتاب العزيز [١٢٥] . فان قيل : هذا بيّنٌ ، ولكن من اين يظهر ان الكتاب العزيز معجز ، وانه يدل على كونه رسولاً ، وانت قد بينت ضعف دلالة المعجز على وجود الرسالة ، فضلاً عن تعيين الشخص المرسل بها ... قال إنما صار معجزاً بالصرف ، أعني بمنع الناس ان يأتوا بمثله ، لا بكونه في الطور العالي من الفصاحة ؛ إذ ما شأنه ان يكون هكذا فانما يخالف المعتاد بالاكثر لا بالجنس ؛ وما يختلف بالأقل والاكثر ، فهو من جنس واحد . وقوم رأوا انه معجز بنفسه لا بالصرف [١٢٦] ؛ ولم يشترطوا في كون الخارق ان يكون مخالفاً بالجنس للافعال المعتادة ، ورأوا انه يكفي في ذلك ان يكون من الافعال المعتادة في غاية يقصر عنها جميع الناس . قلنا هذا كله كما ذكر المعترض ؛ وليس الامر في هذا على

---

١٢٢ – لا قلب عين : لا تحويل شيء الى شيء آخر ؛ والعين : الموجود المحسوس .

١٢٣ – لمكان هذا المعنى : بناء عليه ؛ الكرامات : ما يتم على ايدي الاولياء من امور غريبة ، وهي بمنزلة المعجزات من الانبياء .

١٢٤ – قدم بين يدي دعواه : تمهيداً لدعواه ؛ الخارق : الظاهرة المخالفة للمجرى المعتاد او للمعقول ؛ يريد : ان النبي لم يلجأ في تأييد دعواه الى التحدي باجتراح الخوارق ، وانما بدرت منه الخوارق في بعض ما اعتاده في حالات التسامي الروحاني .

١٢٥ – يريد : ان الخارق الوحيد الذي ورد على سبيل التحدي هو الكتاب نفسه كما في الآية التي اوردها .

١٢٦ – يشير الى مكان الاعجاز في القرآن ، وينفي ان يكون بيانه وفصاحته ، اذ امتيازه عن غيره ليس بالمقدار بل بالنوع ، وهو مضمون الشريعة بالذات .

ما توهم هؤلاء . فكون القرآن دلالة على صدق نبوته – عليه السلام – ينبني عندنا على أصلين قد نبه عليهما الكتاب: أحدهما ان الصنف الذين يسمّون رسلاً وانبياء معلومٌ وجودهم بنفسه ، وان هـذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس ، بوحي من الله لا بتعلم انساني ... والاصل الثاني ان كل من وجد عنه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى فهو نبي ؛ وهـذا الاصل ايضاً غير مشكوك فيه في الفطرة الانسانية ؛ فانـه كما ان من المعلوم بنفسه ان فعل الطب هو الابراء ، وان من وجد منه الابراء فهو طبيب ، كذلك ايضاً من المعلوم بنفسه ان فعل الانبياء – عليهم السلام – هو وضع الشرائع بوحي من الله، وان من وجد منه هذا الفعل فهو نبي . فاما الاصل الاول فقد نبّه عليه الكتاب العزيز في قوله تعالى : « إنّا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده ». وأما الاصل الثاني وهو ان محمداً – صلى الله عليه وسلم – قد وُجد منه فعل الرسل، وهو وضع الشرائع للناس بوحيٍ من الله ، فيُعلم من الكتاب العزيز ، ولذلك نبه على هذا الاصل فقال : « يا ايها الناس قد جاءكم برهانٌ من ربكم وأنزلنا اليكم نوراً مبيناً » ، يعني القرآن ؛ وقال : « يا ايها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيراً لكم » ...

حقيقة القضاء والقدر .

وهـذه المسألةُ من اعوص المسائل الشرعية . وذلك انه اذا تُؤملت دلائل السمع في ذلك ، وُجدت متعارضة ؛ وكذلك حجج العقول .

أ – تعارض النصوص : أما تعارض أدلة السمع في ذلك فموجودة في الكتاب والسنّة [127]، اما في الكتاب فانه تُلفى فيه آيات كثيرة تدل بعمومها على ان كل شيء بقدر ، وان الانسان مجبور على افعاله ؛ وتلفى فيه آيات كثيرة تدل على ان للانسان اكتساباً بفعله ، وانـه ليس مجبوراً على افعاله . اما الآيات التي تدل على ان الامور كلها ضرورية ، وانه قـد سبق القدرُ ، فمنها قوله تعالى : « إنا كل شيء خلقناه بقدر » ؛ وقوله تعالى : « وكل شيء عنده بمقدار » ... واما

١٢٧ – دلائل السمع : حرفية النص ؛ الكتاب ، هنا : القرآن ؛ السنة : الحديث الشريف .

الآيات التي تدل على ان للانسان اكتساباً ، وعلى ان الامور في انفسها ممكنة لا واجبة [١٢٨] ، فمثل قوله تعالى : « ذلك بما كسبت أيديكم » ؛ وقوله تعالى : « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » . وربما ظهر في الآية الواحدة التعارضُ في هذا المعنى ، مثل قوله تعالى : « أو َلما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها ، قلتم أنـّى هذا ، قلْ هو من عند أنفسكم » ؛ ثم قال في هـذه المنزلة بعينها : « وما أصابَكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله » ؛ ومثل ذلك قوله تعالى : « ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك » .

وكذلك تلفى الاحاديث في هذا ايضاً متعارضة ، مثل قوله – عليه الصلاة والسلام – : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهوّدانه او ينصّرانه » ؛ ومثل قوله – عليه السلام – : « خلقتُ هؤلاء للجنة ، وباعمال اهل الجنة يعملون ؛ وخلقتُ هؤلاء للنار، وباعمال أهل النار يعملون » . فان الحديث الاول يدل على ان سببَ الكفر إنما هو على المنشأ عليه، وان الايمان سببُه جبلة الانسان؛ والثاني يدل على ان المعصية والكفر همـا مخلوقان لله ، وان العبد مجبور عليهما ؛ ولذلك افترق المسلمون في هذا المعنى الى فرقتين : فرقة اعتقدت ان اكتسابَ الانسان هو سببُ المعصية والحسنة ، وانه لمكان هذا ترتبَ عليه العقاب والثواب ، وهم المعتزلة؛ وفرقة اعتقدت نقيض هذا، وهو ان الانسان مجبور على افعاله ومقهور، وهم الجبرية . واما الأشعرية فانهم راموا ان يأتوا بقول وسط بين القولين، فقالوا: ان للانسان كسباً ، وان المكتسب به والكسب مخلوقان لله تعالى ؛ وهـذا لا معنى له . فاذاً ، اذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقين لله سبحانه ، فالعبد – ولا بد – مجبور على اكتسابه[١٢٩] . فهذا هو احد أسباب الاختلاف في هذه المسألة.

ب – تعارض الدلالة العقلية : وللاختلاف كما قلنا سبب آخر سوى السمع ، وهو تعارض الادلة العقلية في هذه المسألة . وذلك انه إذا فرضنا ان الانسان موجِدٌ لأفعاله وخالق لها، وجب ان يكون ههنا افعال ليس تجري على مشيئة الله تعالى

---

١٢٨ – ممكنة لا واجبة : تابعة لارادة الانسان ، وليست مفروضة عليه قسراً .

١٢٩ – يأخذ على الاشاعرة انهم قالوا بالكسب توسطاً بين الجبر والاختيار ، لكنهم جعلوا الكسب قضاء وقدراً فعادوا الى الجبر .

ولا اختياره ، فيكون ههنا خالق غير الله . قالوا : وقد اجمع المسلمون على انه لا خالق الا الله سبحانه . وان فرضناه ايضاً [اي الانسان] غير مكتسب لافعاله ، وجب ان يكون مجبوراً عليها . فانه لا وسط بين الجبر والاكتساب . واذا كان الانسان مجبوراً على افعاله ، فالتكليف هو من باب ما لا يطاق . واذا كُلِّفَ الانسان ما لا يطاق ، لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد ، لان الجماد ليس له استطاعة ، وكذلك الانسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة ، ولهذا صار الجمهور . الا ان الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء[130] ...

ج – تنسيق المتعارضات : فان قيل : فاذا كان الامرُ هكذا ، فكيف يجمع بين هذا التعارض الذي يوجد في المسموع نفسه، وفي المعقول نفسه؟ قلنا : الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين ، وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحقُّ في هذه المسألة . وذلك انه يظهر ان الله – تبارك وتعالى – قد خلقَ لنا قوى نقدر بها ان نكتسب اشياء هي اضدادٌ ؛ لكن لما كان الاكتساب لتلك الاشياء ليس يتمُّ لنا الا بمؤاتاة الاسباب التي سخرها الله لنا من خارج ، وزوال العوائق عنها ، كانت الافعال المنسوبة الينا تتم بالأمرين جميعاً . واذا كان كذلك فالافعال المنسوبة الينا ايضاً يتم فعلها باراداتنا وموافقة الافعال التي من خارجٍ لها ، وهي المعبر عنها بقدرة الله[131] ؛ وهذه الاسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي متممة للافعال التي نروم فعلها، او عائقة عنها فقط ، بل وهي السببُ في ان نريد احد المتقابلين . فان الارادة إنما هي شوقٌ يحدث لنا عن تخيل ما ، او تصديق بشيء ؛ وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا ، بل هو شيء يعرض لنا عن الامور التي من خارج . مثال ذلك انه اذا ورد علينا أمرٌ مشتهًى من خارجٍ ، اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار ، فتحركنا اليه ؛ وكذلك اذا طرأ علينا امرٌ مهروبٌ عنه من خارج ، كرهناه باضطرار ، فهربنا

---

١٣٠ – ولهذا صار الجمهور : اي اليه انتهى ؛ يريد : اذا كان الانسان مسيراً فمطالبته في الشريعة باكثر مما هو مقدّر عليه تكليف له بما لا يطيقه ، وهو بهذه المنزلة كالجماد الذي لا يحسن شيئاً ؛ والا فالاستطاعة شرط في التكليف .

١٣١ – اي : ان الافعال التي هي مكان لاختيار الانسان لا تتحقق الا بعد تهيؤ الاسباب الخارجية لها ، وهذه الاسباب تمثل ارادة الله ، ومن هنا جاء الاختلاف في نسبة الافعال .

منــه . واذا كان هكذا ، فارادتنا محفوظة ٌ بالامور التي من خارج ٍ، ومربوطة بها . .

ولما كانت الاسباب التي من خارج ٍ تجري على نظام محدود، وترتيب منضود، لا تخلُّ في ذلك بحسب ما قدّرها بارئها عليه ، وكانت إرادتنا وافعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الاسباب التي من خارج، فواجبٌ ان تكون افعالنا تجري على نظام محدود ، اعني انها توجد في اوقات ٍ محدودة ومقدار محدود . وإنما كان ذلك واجباً ، لأن افعالنا تكون مسببة عن تلك الاسباب التي من خارج ، وكل مسبب يكون عن اسباب محدودة مقدرة، فهو ضرورةً محدود مقدر[١٣٢] . وليس يلفى هذا الارتباط بين افعالنا والاسباب التي من خارج فقط ، بل وبينها وبين الاسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا؛ والنظام المحدود الذي في الاسباب الداخلة والخارجة، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده، وهو اللوح المحفوظ . وعلمُ الله تعالى بهذه الاسباب ، وبما يلزم عنها ، هو العلة في وجود هذه الاسباب ؛ ولذلك كانت هذه الاسباب لا يحيط بمعرفتها الا الله وحده . ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده ...

وإذا كان هـــذا كله كما وصفنا ، فقد تبين لك كيف لنا اكتساب ، وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء وبقدر سابق . وهذا الجمع هو الذي قصده الشرع بتلك الآيات العامة ، والاحاديث التي يظن بها التعارض . وهي اذا خصصت عموماتها بهذا المعنى ، انتفى عنها التعارض .

التعديل والتبديل .

قد ذهب الاشعرية في العدل والجور ، في حق الله سبحانه ، الى رأي غريب جدّاً في العقل والشرع ؛ اعني انها صرحت من ذلك بمعنى لم يصرح به الشرع ، بل صرح بضده . وذلك انهم قالوا : ان الغائب في هذا بخلاف الشاهد .

---

١٣٢ – اي : ما جرى بحكم الاسباب المقررة التي لا تختل هو بحكم المقدر . وهو عنده بمثابة القضاء والقدر او اللوح المحفوظ .

أ – العدل والجور : زعموا انه انما اتصف بالعدل والجور لمكان الحجر الذي عليه في افعاله من الشريعة [١٣٣]؛ فمتى فعل الانسان شيئاً هو عدل بالشرع كان عادلاً ، ومَن فعل ما وضع الشرع انه جورٌ فهو جائر . قالوا : وأما من ليس مكلفاً ، ولا داخلاً تحت حجر الشرع ، فليس يوجد في حقه فعلٌ هو جورٌ او عدل ، بل كل افعاله عدلٌ . والتزموا انه ليس ههنا شيء هو في نفسه عدلٌ ، ولا شيء هو في نفسه جورٌ . وهذا في غاية الشناعة [١٣٤] ؛ فأنه ليس يكون ههنا شيء هو في نفسه خيرٌ ، ولا شيء هو في نفسه شرٌ ، فان العدل معروفٌ بنفسه انه خيرٌ ، وان الجور شرٌ ؛ فيكون الشرك بالله ليس في نفسه جوراً ولا ظلماً ، الا من جهة الشرع ؛ وانه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلاً ، وكذلك لو ورد بمعصيته لكان عدلاً ، وهذا خلاف المسموع والمعقول ...

فان قيل : فما تقول في الإضلال للعبيد ؟ أهو جورٌ ام عدل ؟ وقد صرح الله في غير ما آية من كتابه انه يُضلُّ ويهدي ، مثل قوله تعالى : « يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء » ؛ قلنا : هذه الآيات ليس يمكن ان تحمل على ظاهرها ، وذلك ان ههنا آياتٍ كثيرةً تعارضها بظاهرها ، مثل الآيات التي نفى فيها سبحانه عن نفسه الظلم ، ومثل قوله تعالى : « ولا يرضى لعباده الكفرَ » ؛ وهو بيّنٌ انه اذا لم يرضَ لهم الكفرَ انه ليس يضلهم . وما تقوله الاشعرية من انه يجوز على الله ان يفعل ما لا يرضاه ، او يأمرَ بما لا يريده ، فنعوذ بالله من هذا الاعتقاد في الله سبحانه ، وهو كفر ...

أما قوله تعالى : « يضلُّ من يشاء ويهدي من يشاء » ، فهي المشيئة السابقة التي اقتضت ان يكون في أجناس الموجودات خلقٌ ضالون ، اعني مهيئين للضلال بطباعهم ، ومسوقين اليه بما تكنفهم من الاسباب المضلة من داخل ومن خارج [١٣٥] . وأما قوله : « ولو شئنا لآتينا كل نفسٍ هُداها » ، فمعناه لو شاء

---

١٣٣ – الضمير للانسان ، والحجر عليه : الحدود الشرعية من امر ونهي وتحسين وتقبيح .

١٣٤ – اي : جعلوا حقيقة العدل تابعة لامر الشرع ، وحقيقة الجور تابعة لنهيه ، وابطلوا ان يكون لهما حقيقة ذاتية .

١٣٥ – اي : خلق الله الانسان بقابليات عديدة متعارضة ، على ان يكون الغالب بحق الانسان منها الفاضل الخيّر .

ان لا يخلق خلقاً مهيئين ان يعرض لهم الضلال ، إما من قِبَل طباعهم ، واما من قِبَل الاسباب التي من خـارج ، او من قبل الامرين كليهما ، لفَعَل ... اي انه يعرض للطبائع الشريرة ان تكون هذه الآيات في حقهم مضلة ، كما يعرض للأبدان الرديئة ان تكون الاغذية النافعة مضرة بها . فان قيل : فما الحاجة الى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم مهيئين للضلال ، وهذا هو غاية الجور ؟ قيل : ان الحكمة الالهية اقتضت ذلك ، وان الجور كان يكون في غير ذلك . وذلك ان الطبيعة التي منها خلق الانسان، والتركيب الذي ركب عليه، اقتضى ان يكون بعض الناس – وهم الاقل – اشراراً بطباعهم، وكذلك الاسباب المترتبة من خارج لهداية الناس ، لحقها ان تكون لبعض الناس مضلة ، وان كانت للأكثر مرشدة ؛ فلم يكن بدٌ ، بحسب ما تقتضيه الحكمة ، من احد أمرين : إما ان لا يخلق الانواع التي وجد فيها الشر في الاقل والخير في الاكثر ، فيُعدمُ الخير الاكثر بسبب الشر الاقل ؛ وإما ان يخلق هذه الانواع ، فيوجد فيها الخير الاكثر ، مع الشر الاقل . ومعلوم بنفسه ان وجود الخير الاكثر مع الشر الاقل افضل من إعدام الخير الاكثر لمكان وجود الشر الاقل[١٣٦] ...

ب – الخير والشر : فان قيل : فما الحكمة في ورود هذه الآيات المتعارضة في هذا المعنى، حتى يضطر الامر فيها الى التأويل، وانت تنفي التأويلَ في كل مكان؟ قلنا : ان تفهيم الامر على ما هو عليه الجمهور في هذه المسألة اضطرهم الى هذا، وذلك انهم احتاجوا ان يعرفوا بان الله تعالى هو الموصوف بالعدل ، وانـه خالقُ كل شيء : الخير والشر لمكان ما كان يعتقد كثيرٌ من الامم الضلالَ، ان ههنا إلهين : إلهاً خالقاً للخير ، وإلهاً خالقاً للشر . فعرفوا انه خالقُ الامرين جميعاً . ولما كان الإضلال شراً ، وكان لا خالق له سواه ، وجب ان ينسب اليه كما ينسب اليه خلق الشر[١٣٧] . لكن ليس ينبغي ان يفهم هذا على الاطلاق ، لكن على انه خالق للخير لذات الخير ، وخالق للشر من اجل الخير ؛ أعني من اجل ما يقترن

---

١٣٦ – يريد : ان الحكمة الالهية قد قضت بوجود الشر الخاص من اجـل الخير العام ، وسمحت بالشر القليل مع الخير الكثير ، وذلك اولى من ان يزول الخير جملة مـع زوال الشر . فالشر النسبي ضروري لوجود الخير المطلق .

به من الخير ؛ فيكون على هذا خلقه للشر عدلاً منه ١٣٨ . ومثال ذلك ان النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات التي ما كان يصح وجودها لولا وجود النار ، لكن عرض عن طبيعتها إن تفسد بعض الموجودات ؛ لكن اذا قويس بين ما يعرض عنها من الفساد الذي هو الشر ، وبين ما يعرض عنها من الوجود الذي هو الخير ، كان وجودها افضل من عدمها ، فكان خيراً . واما قوله تعالى : « لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون » ، فان معناه : لا يفعل فعلاً من اجل انه واجب عليه ان يفعله ، لان من هذا شأنه ففيهٔ حاجة الى ذلك الفعل ، وما كان هكذا فهو في وجوده يحتاج الى ذلك الفعل ، إما حاجة ضرورية ، وإما ان يكون به تامّاً . والباريء سبحانه يتنزه عن هذا المعنى ، فالانسان يعدل ليستفيد بالعدل خيراً في نفسه ، ولو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير ؛ وهو سبحانه وتعالى يعدل ، لا لأن ذاته تستكمل بذلك العدل، بل لان الكمال الذي في ذاته اقتضى ان يعدل. فاذا فهم هذا المعنى هكذا، ظهر انه لا يتصف بالعدل على الوجه الذي يتصف به الانسان ، لكن ليس يوجب هذا ان يقال انه ليس يتصف بالعدل أصلاً ، وان الافعال كلها تكون في حقه لا عدلاً ولا جوراً ، كما ظنه المتكلمون ؛ فان هذا إبطال لما يعقله الانسان ، وإبطال لظاهر الشريعة ...

الحشر واحوال المعاد .

والمعادُ مما اتفقت على وجوده الشرائع ، وقامت عليه البراهين عند العلماء . وانما اختلفت الشرائع في صفة وجوده ؛ ولم تختلف في الحقيقة في صفة وجوده ، وانما اختلفت في الشاهدات التي مُثلت بها للجمهور تلك الحالُ الغائبة .

أ – اتفاق الشرائع في اثبات المعاد : وذلك ان من الشرائع من جعله روحانيّاً، أعني للنفوس ، ومنها من جعله للاجسام والنفوس معاً . والاتفاق في هذه المسألة مبنيٌّ على اتفاق الوحي في ذلك ، واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع

١٣٧ – ١٣٨ – يعلل نسبة خلق الخير والشر لله بانها من اجل ابعاد فكرة وجود إلهين : احدهما للخير والآخر للشر عند جمهور الناس . ولما لم يكن للشر من علة ، فقد اضافه النص لله على وجه السماح به من اجل استكمال الخير .

على ذلك [139] . أعني انه قد اتفق الكل على ان للانسان سعادتين : اخروية ودنيوية ؛ وانبنى ذلك عند الجميع على أصولٍ يعترف بها عند الكل : منها ان الانسان أشرفُ من كثير من الموجودات ، ومنها انه اذا كان كل موجود يظهر من امره أنه لم يخلق عبثاً ، وانه انما خلق لفعل مطلوبٍ منه ، وهو ثمرة وجوده، فالانسان احرى بذلك . وقد نبه الله تعالى على وجود هذا المعنى في جميع الموجودات في الكتاب العزيز ، فقال تعالى : « وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلاً ؛ ذلك ظنُّ الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار » . ووجود الغاية في الانسان أظهر منها في جميع الموجودات ؛ وقد نبه الله سبحانه عليها في غير ما آية من كتابه ، فقال : « أفحسبتم انما خلقناكم عبثاً ، وأنكم الينا لا ترجعون » ؟

واذا ظهر ان الانسان خلق من اجل افعال مقصودة به ، فظهر ايضاً ان هذه الافعال يجب ان تكون خاصة ؛ لأنّا نرى ان واحداً واحداً من الموجودات انما خُلق من اجل الفعل الذي يوجد فيه ، لا في غيره ، اعني الخاص به . واذا كان ذلك كذلك ، فيجب ان تكون غاية الانسان في افعاله التي تخصه دون سائر الحيوان [140] ، وهذه افعال النفس الناطقة . ولما كانت النفس الناطقة جزئين : جزءاً عملياً وجزءاً علمياً ، وجب ان يكون المطلوب الاول منه هو ان يوجد على كماله في هاتين القوتين ، اعني الفضائل العملية والفضائل النظرية ؛ وان تكون الافعال التي تُكسب النفسَ هاتين الفضيلتين هي الخيرات والحسنات ، والتي تعوقها هي الشرور والسيئات [141] . ولما كان تقرير هذه الافعال ، اكثر ذلك بالوحي ، وردت الشرائع بتقريرها ، ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها ، فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل ، وعرّفت بالمقدار الذي فيه سعادة جميع الناس في العلم والعمل ، اعني السعادة المشتركة ، فعرّفت

---

١٣٩ – يريد : ان الشرائع ، على اختلافها ، قد اتفقت في اثبات المعاد وايدته بالنص والدليل ؛ ولئن كان بعضها قد جعله للنفوس ، وجعله بعضها الآخر للنفوس والاجساد ، فليس في ذلك عظيم خطر .

١٤٠ – ١٤١ – « في افعاله التي تخصه » خبر : « ان تكون غاية الانسان » ؛ يريد : ان غاية الانسان ، بما هو انسان ، تتجلى في ما يتميز به عن سائر الحيوان ، وهو اكتساب الفضائل ؛ ولذلك ورد التنبيه اليها في الشرع والحث عليها .

من الامور النظرية ما لا بـــد لجميع الناس من معرفته ، وهي معرفة الله تبارك وتعالى ، ومعرفة الملائكة ، ومعرفـة الموجودات الشريفة ، ومعرفـة السعادة ؛ وكذلك عرّفت مـــن الاعمال القدرَ الذي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية ، وبخاصةٍ شريعتنا هذه ؛ فانه اذا قويست بسائر الشرائع ، وجـد انها الشريعة الكاملة باطلاق ؛ ولذلك كانت خاتمة الشرائع كلها .

ب – اختلاف الشرائع في اوصاف المعاد : ولما كان الوحي قد انذر في الشرائع كلها بأن النفس باقية ، وقامت البراهين عنـــد العلماء على ذلك ، وكانت النفوس يلحقها بعد الموت ان تتعرى من الشهوات الجسمانية ؛ فان كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريها من الشهوات الجسمانية ، وان كانت خبيثة زادتها المفارقة خبثاً ، لانها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت ، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن ، لأنها ليس يمكنها الاكتسابُ الا مع هـــذا البدن ... اتفقت الشرائع على تعريف هـــذه الحال للناس ، وسموها السعادة الاخيرة والشقاء الاخير[142] . ولما كانت هذه الحال ليس لها في الشاهد مثال ، وكان مقدار مـــا يُدرَك بالوحي منها يختلف في حق نبيٍّ نبيٍّ ، لتفاوتهم في هذا المعنى – اعني في الوحي – اختلفت الشرائع في تمثيل الاحوال التي تكون لأنفس السعداء بعد الموت ، ولأنفس الاشقياء[143] : فمنها ما لم يمثل ما يكون هنالك للنفوس الزكية من اللذة ، وللشقية من الأذى ، بأمور شاهدة ؛ وصرحوا بأن ذلك كله احوال روحانية ولذاتٌ ملكية . ومنها ما اعتدّ في تمثيلها بالامور المشاهدة ، اعني انها مثّلت اللذات المدركة هنالك باللذات المدركة ههنا ، بعد ان نفي عنها ما يقترن بها من الأذى ، ومثلوا الاذى الذي يكون هنالك بالاذى الذي يكون ههنـا ، بعـــد ان نفوا عنه هنالك ما يقترن به ههنا من الراحة منه ؛ إما لأن اصحاب هذه الشرائع ادركوا من هذه الاحوال بالوحي ما لم يدركه اولئك الذين مثلوا بالوجود الروحاني ، وامـــا لانهم رأوا ان التمثيل بالمحسوسات هو اشد تفهيماً

١٤٢ – ١٤٣ – « اتفقت الشرائع » جواب : « لمـــا كان الوحي » ؛ و « اختلفت الشرائع » جواب : « لما كانت هذه الحال » ؛ يريد : انه لا يوجد في الحياة الدنيا ما هـــو شبيه باحوال الآخرة ، ولذلك اختلفت الشرائع في تمثيل تلك الاحوال للناس بحسب ما هـــو قريب من مفهومهم .

للجمهور ، والجمهور اليها وعنها اشد تحركاً ، فاخبروا ان الله تعالى يعيد النفوس السعيدة الى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات تنعيماً ، وهو مثلاً الجنة ؛ وانه تعالى يعيد النفوس الشقية الى اجساد تتأذى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى ، وهو مثلاً النار[144]. وهذه هي حال شريعتنا هذه التي هي الاسلام في تمثيل هذه الحال ...

فالشرائع كلها ، كما قلنا ، متفقةٌ على ان للنفوس من بعد الموت احوالاً من السعادة او الشقاء ، ومختلفةٌ في تمثيل هذه الاحوال ، وتفهيم وجودها للناس . ويشبه ان يكون التمثيل الذي في شريعتنا هذه أتمَّ إفهاماً لأكثر الناس ، وأكثرَ تحريكاً لنفوسهم الى ما هنالك ؛ والاكثر هم المقصود الاول بالشرائع [145] .

ج - حشر الاجساد : ويشبه ان يكون هذا الرأي هو أليق بالخواص ؛ وذلك ان امكان هذا الرأي ينبني على امورٍ ليس فيها منازعةٌ عند الجميع : احدها أن النفس باقيةٌ ؛ والثاني انه ليس يلحق عن عودة النفس الى اجسام أخر المحال الذي يلحق عن عودة تلك الاجسام بعينها[146] . وذلك انه يظهر ان مواد الاجسام التي ههنا توجد متعاقبة ومنتقلة من جسم الى جسم ، واعني ان المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة في اوقات مختلفة ، وامثال هذه الاجسام ليس يمكن ان توجد كلها بالفعل ، لان مادتها هي واحدة . مثال ذلك ان انساناً مات واستحال جسمه الى التراب ، واستحال ذلك التراب الى نباتٍ ، فاغتذى

١٤٤ - يذكر ان بعض الشرائع جعلت المعاد روحانياً وقصرته على الانفس ، وبعضها جعلته روحانياً وحسياً وعينته للنفس والجسد ؛ ويعلل الفرق على اساسين : الاول من جهة الانبياء ، اذ اتضح لبعضهم وجه تمثيل المعاد بالصور المحسوسة ، ولم يتضح للبعض الآخر ؛ والثاني من جهة الجمهور ، اذ وجود تمثيله حسياً اوضح للبعض واحث لهم على التزامه ، فاستتبع ذلك ان يقال : ان النفوس تعود الى الاجساد لتلقى بها تلك السعادة او ذلك الشقاء .

١٤٥ يقول : ان الجمهور هو اكثر الناس ، ولذلك جاء نص الشرع بما يلائم الاكثر ، فمثلت فيه الاعتبارات الروحية بما يوضحها من تمثيلات محسوسات ؛ وبهذا الاعتبار يفضل الشريعة الاسلامية على سواها .

١٤٦ - قوله : « هذا الرأي أليق بالخواص » ، يعني الرأي القائل ان المعاد مادي ، لكنه من مادة غير قابلة للفناء ؛ وجعله اليق بأرباب العلم لانه لا اعتراض عليه ، اذ كان اعتراض العلماء ان النفس الباقية لا تكون في جسد مادي فاسد ، ولا في عالم مادي فانٍ .

انسانٌ آخر من ذلك النبات ... فكان منه انسان آخر . واما اذا فُرضت اجسام أُخر ، فليس تلحق هذه الحال[١٤٧] .

والحق في هذه المسألة ان فرض كل انسان فيها هو مـا أدى اليه نظره فيها ، بعد ان يكون نظراً يفضي الى ابطال الاصل جملةً ، وهـو إنكار الوجود جملة . فان هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه ، لكون العلم بوجود هـذه الحال للانسان معلوماً للناس بالشرائع والعقول . فهذا كله ينبني على بقاء النفس ...

فهذا ما رأينا ان نثبته في الكشف عن عقائد هذه الملة التي هي ملتنا – ملة الاسلام ...

من كتاب تهافت التهافت

مسألة العلم الالهي

لقد اثبتنا في ما اخترناه من نصوص الغزالي بعض ما اورده في كتاب « تهافت الفلاسفة » عن العلم الالهي ، وما ذهب اليه من تسفيه رأي الفلاسفة فيه ؛

ونثبت ههنا جواب ابن رشد على الغزالي مما ورد في هذا الموضوع في كتاب « تهافت التهافت »، وما عمد فيه الى ابطال ادلة الغزالي ورد تهمة الكفر عن الفلاسفة :

علم الله وعلم الانسان .

قلتُ : الاصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق – سبحانه – بعلم الانسان ، وقياس احد العلمين على الثاني[١٤٨] . وذلك ان ادراك الانسان للاشخاص : بالحواس ؛ وادراك الموجودات العامة : بالعقل . والعلة في الادراك هو المدرَك نفسه ، فلا

١٤٧ – يؤيد رأيه بقوله : ان المادة التي تكوّن منها جسد ما ، قد تكوّن منها جسد آخر في جيل آخر ، فالى اي الجسدين تعود النفس يوم الحشر ؟ فاذا اعتبر ان الجسد الذي تعود اليه غير الاول مادة ، سقط هذا الاعتراض .

١٤٨ – المشاغبة : اثارة الشر ؛ يعزو الاختلاف في مسألة عـلم الله الى قياسه على علم الانسان ؛ اي : اعتباره تابعاً للموضوع ، متغيراً بتغيره .

شك في تغيّر الادراك بتغير المدرَكات ، وفي تعدده بتعددها [149] .

واما جوابه عن ذلك ، بانه ممكن ان يكون ههنا علم ، نسبة المعلومات اليه نسبة المضافات التي ليست الاضافة في جوهرها – مثل اليمين والشمال ، في ذي اليمين والشمال – ، فشيء لا يعقل من طبيعة العلم الانساني ؛ فهذه المعاندة سفسطائية [150] .

العلم بالكليات والعلم بالجزئيات .

أ – علم الانواع متعدد كعلم الاشخاص : واما قوله : ان من قال من الفلاسفة انه يعلم الكليات ، فانه يلزمهم انهم اذا اجازوا على علمه تعدد الانواع فليجيزوا تعدد الاشخاص ، وتعدد احوال الشخص الواحد بعينه ، فعناد سفسطائي ؛ فان العلم بالاشخاص واحوال الاشخاص يوجب شيئين : تغير الادراك وتعدده . وعلم الانواع والاجناس ليس يوجب تغيراً ، اذ علمها ثابت [151] ، وانهما يتحدان في العلم المحيط بها، وانما يجتمعان – اعني الكلية والجزئية – في معنى التعدد [152] .

ب – علم الانواع ثابت بخلاف علم الاشخاص : واما قوله : ان من يجعل من الفلاسفة علماً واحداً بسيطاً ، محيطاً بالاجناس والانواع ، من غير ان يكون هنالك تعدد واختلاف ، يقتضيه اختلاف الانواع والاجناس ، وتباعدها بعضها عن بعض ، فقد يجب عليه ان يجوّز علماً واحداً يحيط بالاشخاص المختلفة

١٤٩ – يقصد بقوله : « العلة في الادراك هو المدرَك » ، ان الشيء هو مصدر علم الانسان به، فكما يكون الشيء يكون العلم ، ومتى تغير ذاك تغير هذا ، واذا تعدد الاول تعدد الثاني .

١٥٠ – الضمير عائد الى الغزالي ، والاشارة هنا الى اعتبار الجزئيات الزمانية والمادية والمكانية اضافات غير جوهرية . فهي لا تستتبع تغييراً في الذات . ويرى ابن رشد ان قول الغزالي هذا من قبيل السفسطة .

١٥١ – يرى ابن رشد ان قول الغزالي بوجوب اعتبار العلم بالاشخاص واحوال الاشخاص من قبيل العلم بالانواع قياس فاسد ، لان الاشخاص والاحوال اعتبارات متغيرة ، في حين ان الانواع ثابتة ابداً ؛ فالعلم بالاولى متغير بتغيرها ، والعلم بالثانية ثابت بثباتها ؛ ولذلك استحال في رأي الفلاسفة علم الله بالاولى وتحتم بالثانية .

١٥٢ – يريد : ان علم الاجناس والانواع يخالف علم الافراد والاعراض في انه ثابت ، لكن العلمين : الكلي والجزئي ، متفقان في معنى التعدد .

واحوال الشخص الواحد المختلفة ، فهو بمنزلة من قال : انه ان وجد عقل يحيط بالانواع والاجناس وهو واحد ، فقد يجب ان يوجد جنس واحد بسيط ، يحيط بالاشخاص المختلفة ، وهو قول سفسطائي ، لان اسم العلم مقول عليهما باشتراك الاسم [١٥٣] .

ج – العلم الفاعل والعلم المنفعل : وقوله : ان تعدد الانواع والاجناس يوجب التعدد في العلم صحيح ، ولذلك المحققون من الفلاسفة لا يصفون علمه – سبحانه – بالموجودات لا بكلي ولا بجزئي . وذلك ان العقل الذي هذه الامور لازمة له هو عقل منفعل ومعلول ، والعقل الاول هو فعل محض وعلة ، فلا يقاس علمه على العلم الانساني [١٥٤] ...

حقيقة قول الفلاسفة في علم الله .

أ – العلم الشريف والعلم الوضيع : وتلخيص مذهبهم انهم لما وقفوا بالبراهين على انه لا يعقل الا ذاته ، فذاته عقل ضرورة [١٥٥] ؛ ولما كان العقل – بما هو عقل – انما يتعلق بالموجود لا بالمعدوم ، وقد قام البرهان على انه لا موجود الا هذه الموجودات التي نعلمها نحن ، فلا بد ان يتعلق عقله بها ، اذ كان لا يمكن ان يتعلق بالعدم ، ولا هنا صنف آخر من الموجودات يتعلق بها [١٥٦] ؛ واذا وجب ان يتعلق بهذه الموجودات ، فاما ان يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها ؛ واما ان

١٥٣ – يريد : ان الغزالي اذ قاس علم الاشخاص على علم الانواع قد اوجب على من جعل الانواع بعلم واحد بسيط ان يجعل الاشخاص بعلم واحد بسيط كذلك ، وهو في رأي ابن رشد قياس فاسد ، اذ العلمان في ما يرى مختلفان ، والاشتراك بينهما بالاسم ، وبمعنى التعدد لا غير .

١٥٤ – يوافق ابن رشد الغزالي في ان اختلاف الانواع يستتبع تعدداً في العلم فيعتبر العلم الكلي والعلم الجزئي واحداً من ناحية انها علم منفعل تابع للمعلوم ، لانه مستنتج من احواله ، وعلم الله سابق للمعلوم ، لا تابع له ، وسبب له لا مسبب عنه .

١٥٥ – هو قول ارسطو ، ومؤداه ان الله عقل ، لكنه لا يعقل الا ذاته ؛ لانه لو عقل سواها لكان ذلك على اعتبار انه انما يعقل ذلك السوى استكمالاً لذاته ، فذاته اذاً ناقصة ، لا تستكمل الا بتعقل ما هو خارجها ؛ وهو فاسد .

١٥٦ – اي : ان العقل بطبيعته يتعلق بموجود لا بمعدوم ، والعالم موجود ، فالعقل اذاً يتعلق نوعاً من التعلق بالموجودات .

يتعلق بها على وجه اشرف من جهة تعلق علمنا بها . وتعلق علمه بها على نحو تعلق علمنا بها مستحيل ؛ فوجب ان يكون تعلق علمه بها على نحو اشرف ، ووجود أتمّ لهـــا من الوجود الذي تعلق به [١٥٧] ، لان العلم الصادق هو الذي يطابق الموجود ؛ فان كان علمه اشرف من علمنا ، فعلم الله يتعلق ، من الموجود ، بجهة اشرف من الجهة التي يتعلق علمنا بها .

ب – العلم المضنون به على غير اهله : فللموجود اذاً وجودان : وجود اشرف ، ووجود اخس ؛ والوجود الاشرف هو علة الاخس [١٥٨] . وهــذا هو معنى قول القدماء : ان الباري – سبحانه – هو الموجودات كلها ، وهو المنعم بها ، والفاعل لها ؛ ولذلك قــال رؤساء الصوفية : « لا هو الا هو » [١٥٩] . ولكن هذا كله هو من علم الراسخين في العلم ، ولا يجب ان يكتب هـــذا ، ولا ان يكلف الناس اعتقاد هذا؛ ولذلك ليس هو من التعليم الشرعي . ومن اثبته في غير موضعه فقد ظلم، كما ان من كتمه عن اهله فقد ظلم [١٦٠] . فامـــا ان الشيء الواحد له اطوار من الوجود ، فذلك معلوم من النفس ...

١٥٧ – يريد : ان تعلق العقل الالهي بالموجودات ينبغي ان يكون غير تعلق العقل الانساني بها ، لان العلم الانساني ناقص متغير ، والعلم الالهي تام ثابت ؛ وعليه فالعلم الاول وضيع والثاني شريف .

١٥٨ – الوجود الاشرف هو الوجود المطلق ، اي : وجود الشيء كفكرة في عالم العقل ، او في العقل الالهي ؛ وهو وجود تام ، والعلم به علم تام ، وهو العلم الالهي . والوجود الاخس هو الوجود المادي في عالم الطبيعة ، وهو وجود ناقص متغير ، والعلم به علم ناقص متغير كذلك ؛ وهو العلم الانساني . ووجود الشيء في عالم العقل هو علة وجوده في الطبيعة ، لان علم الله بالشيء هو سبب وجوده .

١٥٩ – المقصود بالقدماء ، هنا : فلاسفة اليونان ومن تابعهم ؛ والمراد بقولهم : « ان الباري هو الموجودات كلها ... » ، انها تجسيد للعقل الالهي ؛ وقول الصوفية : « لا هو الا هو »، معناه : ان لا حقيقة الا لذاته الالهية ، على اعتبار ان الذات الالهية مصدر كل حق .

١٦٠ – يقول بحصر هذه المقررات في اوساط الراسخين في العلم، فيمنع اذاعتها في الجمهور ، ويوجب الادلاء بها للمحققين المستنيرين لا غير ؛ ولذلك يخرجها من جملة العلوم الشرعية . وهنا يتفق مع خصمه مبدئياً في ان هنالك اموراً مضنوناً بها على غير اهلها .

مطالعات للتوسع

ابن رشد : **فصل المقال .**

» : **الكشف عن مناهج الادلة .**

» : **تهافت التهافت :** (مسائل التكفير) .

فرح انطون : ابن رشد وفلسفته .

دي بور : **تاريخ الفلسفة في الاسلام :** (ابن رشد) .

محمد لطفي جمعه : **تاريخ فلاسفة الاسلام :** (ابن رشد) .

ماجد فخري : ابن رشد .

الفصل الرابع

ابن خلدون

(١٣٣٢ – ١٤٠٦)

العصر والرجل

ابن خلدون من ابناء العربية القليلين الذين ترجموا لانفسهم ، ذكرنا منهم في ما سبق الشيخ الرئيس ابن سينا، وابا حامد الغزالي في ما تركه لنا في « المنقذ » . لكن الاول لم يكمل ترجمته ، فاستأنف تدوينها تلميذه ابو عبيد الجوزجاني كما عرفنا[١] ، في حين اكتفى الثاني بالاجمال ، وألمّ – اكثر ما المّ – بالمشاغل الفكرية لا بالتفاصيل التاريخية[٢] . اما ابن خلدون فقد تحدث عن نفسه باسهاب ، وساق الكلام الى ما يقرب من خاتمة عمره ؛ وربما كان ذلك من باب الاثرة وحب الظهور ، فقد ألحق هذه الترجمة المطولة بكتابه التاريخي المشهور ، كأنما قصد ان يجعلها مسك ختامه ، او ان يلتمس لاسمه الخلود باثبات سيرته على هامش مؤلفه الضخم .

على اننا لن نسترسل في الحديث عن تفاصيل حياته كما استرسل هو ، او كما

١ – راجع بحث ابن سينا في الباب الثاني ، الفصل الرابع ، ص ٥٠٠ .

٢ – راجع بحث الغزالي ، ص ٥٧٨ فما بعد ، وص ٦١١ فما بعد .

فعل مؤرخوه ؛ بل سنقتصر منها على ما يفي بتعريفه ، وايضاح شخصيته وابراز مواهبه فحسب ، كما فعلنا في الترجمة لزملائه السابقين .

ملامح عصره . – تاريخ المغرب والاندلس مزدحم بالحوادث ، حافل بالفتن والحروب والانقلابات السياسية ، لا سيا بعد زوال الحكم الاموي . وقد رأينا في البحث الذي صدرنا به هذا الباب ، كيف ان الاستقرار السياسي انقضى بانقضاء الحكم الاموي في الاندلس ، وان الفتن الداخلية نشبت على الاثر بين ملوك الطوائف . على ان الاستقرار النسبي الذي نعمت به البلاد داخلياً في عهد المرابطين ثم الموحدين ، لم يلبث ان تلاشى ، ليعود الوضع الى نحو ما كان عليه في عهد ملوك الطوائف ، بل الى ما هو اسوأ ؛ اذ كان ملوك الاسبان قد تمكنوا من احراز مكاسب اقليمية كثيرة من امراء العرب في الاندلس ، وكانوا في العهد الذي نؤرخ ، قد غلبوا بني عباد على اشبيلية ، وضموها الى ملكهم . وكان المغرب من ادناه الا اقصاه امارات كثيرة متنافرة ، يحكمها امراء طوائف تحفزهم الاطماع ، وتمزقهم الخصومات : منهم الحفصيون في تونس ، والمرينيون في مراكش ، والمهديون في بجاية ، وبنو نصر في غرناطة ، وبنو عبد الواد في تلمسان [3] .

ولما لم تكن هنالك سلطة مركزية تشد اواصر البلاد، وتعمل على وضع حد للاطماع الفردية ، والنزعات الاستغلالية ؛ ولما كانت هذه الامارات انما نشأت في الاصل عن طريق الاستئثار بالسلطة ، فقد زين هذا الوضع للكثير من ارباب الطموح السياسي ، ان يسعوا الى السلطة بكل وسيلة ، لا يتورعون من اجل ذلك عن دس الدسائس ، وحوك المؤامرات . حتى اذا وجدوا الوضع ملائماً ، جاهروا بالعصيان ، وعمدوا الى القوة يطلبون السلطة عن طريقها . وقد كان صاحبنا ابن خلدون احد هؤلاء ، على ما سيظهر لنا من تفاصيل سيرته السياسية . فقد كان بعيد المطامع ، عظيم الجرأة ، كثير المغامرة ، متفانياً في سبيل احراز النفوذ ، والوصول الى الحكم . وقد كان له من تاريخ اسرته ، ومآثر جدوده في

---

٣ – راجع الخارطة في صدر هذا الباب ، ص ٦٤٩ .

السياسة وفي القضاء ، ما اعتبره مبرراً لطلب السلطة . ولذلك اجاز لنفسه دس الدسائس وحوك المؤامرات .

هذا هو الجو السياسي الذي عاش فيه ابن خلدون ؛ ومن خلاله ينبغي ان نرقب احداث حياته ومراحل سيرته .

مناحي حياته . — حياة ابن خلدون شديدة الشبه بالتاريخ السياسي في المغرب والاندلس ، إنْ من حيث ازدحـام الحوادث وسرعة تواليها ، او من جهة شدة تعقدها وتداخلها . ولما كانت غايتنا الاولى من استعراض حياته استجلاء آرائه الاجتماعية ، والوقوف على مناحي تفكيره ، بردها الى احوال البيئة ومؤثرات التجارب ، لم نجد موجباً لاقتفاء اثر المؤرخ في سرد الاحداث بسياقها الجاري . بل آثرنا الوقوف منها عند المراحل الرئيسة ، على ما يتفق مع مدارج هذا البحث .

نشأته وتحصيله .

يعود النسب بابن خلدون الى عرب الجنوب ، ويتصل نحـواً من الاتصال بامراء كندة الذين ملكوا على بني اسد في نجد ، وكان آخرهم حجر والد امرىء القيس ، الشاعر الجاهلي الاشهر . نزح جده الأبعد الى الاندلس في اواخر القرن التاسع ؛ قيل جاءها في حملة من الحملات العسكرية ، ثم استوطنت ذريته مدينة اشبيلية ، وكان لبعض افرادها شأن يذكر في سياسة البلاد . وفي منتصف القرن الثالث عشر هاجرت اسرة منهم الى تونس ، في من هـاجر من العرب الى افريقيا ، على اثر اشتداد حملات الاسبان على الامارات العربية ؛ وفي تونس ولد فيلسوفنا الاجتماعي الكبير ، وكان ذلك في اواخر ايار سنة ١٣٣٢ .

كان جدوده الادنون من اهـل العلم والفضل ، والمكانة السياسية الرفيعة ؛ اذ التحقوا بخدمة بني حفص ، وهم آنذاك اصحاب تونس . وكان بيت ابيه بيت علم وادب ودين ، فنشأ في جو علمي ديني . حصّل علومه الاولى على والده ، ثم على كبار علماء تونس ؛ ونبغ باللغة والادب ، وطارت له شهرة في الفقه المالـكي الذي كانت عليه اسرته ، وتولى القضاء فيه غيرُ واحد من جدوده .

وظائفه الادارية .

اهم ما شغل ابن خلدون من الوظائف الادارية الكتابة والقضاء . فقد كان منشئاً بليغاً ، كما تشهد له بذلك مقدمته ؛ فرُغب فيه من اجل ذلك ، واتاحت له هذه البراعة فرصة التقرب من الامراء والحكام ، ومهدت له السبيل الى المعترك السياسي . فقد عُين في شبابه كاتباً في البلاط التونسي . وانتقل بعد بضع سنوات الى مدينة فاس عاصمة مراكش ، حيث عُين اميناً للسر عند السلطان ابي عنان المريني . ثم رحل الى غرناطة ، واتصل باميرها محمد الخامس من بني الاحمر ، صاحب لسان الدين بن الخطيب ، ونشأت بينه وبين لسان الدين صداقة متينة ، تحولت فجأة الى خصومة شديدة ، لعلها تعود من بعض الوجوه الى المنافسة في صناعة القلم . واما القضاء فقد تولاه اولاً للسلطان ابي سالم المريني في فاس ، ثم شغله في مصر حيث عين قاضياً للمذهب المالكي ثم قاضي القضاة (١٣٨٤). وكان الى ذلك يُدرّس الفقه المالكي في الجامع الازهر ، ثم في المدرسة الظاهرية ، فالمدرسة السلطانية ، ويحاضر في موضوع طبائع العمران ، كما عالجه في مقدمة تاريخه .

شؤونه السياسية .

وقد توزع نشاطه السياسي بين دورين هامين متعارضين : احدهما الاشتراك في المكايد السياسية ، والثاني السفارة السياسية بين الامارات والدول . اما المكايد والمؤامرات فقد كانت وليدة الاوضاع المضطربة ، والخصومات الشديدة المتواصلة ، مما زين للنفوس الطامحة التشوف الى السلطة ، على ما مر وصفه . وقد حاك ابن خلدون غيرَ واحدة من تلك المؤامرات : منها الدس على سيده امير تونس ، وتسهيل مهمة خصمه امير مراكش في حملته على تونس ، وفراره الى فاس – عاصمة مراكش – بعد فشل الحملة ، والتحاقه بالبلاط المراكشي (١٣٥٦)؛ ومنها تآمره على سلطان فاس لحساب حاكم بجاية ، على ان يوليه الوزارة ، وقضاء عامين في السجن على أثر افتضاح امره (١٣٥٧ – ١٣٥٨)؛ ومنها مراسلة سلطان تلمسان ، وهو في خدمة ملك قسنطينة ، وتحريضه عليه (١٣٦٥) ؛ ومنها – بعد التحاقه بسلطان تلمسان – الدس على سيده لمصلحة سلطان مراكش

(١٣٦٦) . وهكذا كان شأنـه : كلما بدا له وجه الظفر في جانب امير ، التمس عنده الحظوة ، دون ان يتحرج من خيانـة الامير الذي هو في خدمته ، وذلك تحقيقاً لاطماعه التي لم تكن تقف عند حد . ومع انه لم يوفق مرةً في عمل من اعمال الدس ، فانه لم يتعظ بفشله ، ولم يقنط من وسائله . وقـد عُرف عنه انه ما كان يقصد بلداً الا نشأت فيه القلاقل ، حتى تنكر امراء المغرب له ، ونبا به المقام هنالك ، فلجأ الى مصر .

اما السفارة فقد تولاهـا لعدد من الامراء في بعض الظروف البالغة في الحراجة ؛ منها : ايفاد محمد الخامس سلطان غرناطة له الى حاكم اشبيلية من قبل ملك قشتالة ، للتوسط في عقد الصلح ، ونجاحه في هذه المهمة (١٣٦٣) ؛ ومنها المسير الى بعض القبائـل المغربية للدعوة الى سيده امير تلمسان ، وتحوله الى آل عريف ، واهمال المهمة التي اوفد من اجلها ، بحجة التخلي عن السياسة (١٣٧٥)؛ ومنها اخيراً الوفود على تيمورلنك عند حصاره لدمشق ، لاجراء مفاوضة صلح بينه وبين سلطان مصر ، ونجاحه في مهمته هذه (١٤٠٠) . وان نجاحه في مهام السفارة بين الدول في احرج الظروف الحربية ، لدليل قاطع على دهائه السياسي؛ والظاهر ان مساعيه السياسية لمصلحة سواه كانت اوفر نجاحاً منها لمصلحته هو.

مشاغله العلمية .

تقدم لنا القول ان ابن خلدون نشأ في بيت علم ، وانه اكب على التحصيل في حداثته وريعان شبابه . لكن معارفه لم تتحدر اليه من الكتب وحلقات الدرس وحدها، بل استقاها من روافد الحياة على تعددها، وتنوع اتجاهاتها ، واختلاف مجاريها . وكان جل عنايته بالتاريخ : يستطلع اخباره، ويستنطق آثاره، ويحلل ظواهره ، ويستشف احداثه ومفاجآته ؛ ويتخذ من ذلك كله اداة يعالج بهـا واقع عصره ، ويعتمدها في التماس مطامعه .

وفي فترة من فترات يأسه من الاحوال ، وسأمه من السياسة ، خطر له ان يشرع في وضع مؤلف ضخم في التاريخ ؛ يحرره – بفضل خبرته الطويلة للحياة وشؤون المجتمع – من العثرات التي طالما شانت المدونات التاريخية . وقد تبلورت

عنده هـذه الفكرة عندما وجد نفسه بين آل عريف ، نزيلاً في قلعة ابن سلامة (١٣٧٥) . عندها صح عزمـه على التأليف ، فارسل الى امير تلمسان يعتذر له عن ترك السفارة التي كلفه بها ، رغبةً في العلم عن السياسة . وعكف على وضع المقدمة فانجزها في خمسة اشهر ؛ جعل موضوعهـا « العمران البشري ودواعي نشوئه واسباب انحلاله » ، فجاءت كتاباً فريداً في منهجه ، منقطع النظير في طرافة ابحاثه .

على انه مـا ان باشر تدوين تاريخ المغرب والاندلس ، حتى شعر بالافتقار الى الاصول والمدونات والوثائق ؛ فاستأذن بالرجوع الى تونس ، وهي آنـذاك من حواضر العلم البارزة ، وفيها اكمل هذا الجزء من تاريخه ، ورفع النسخة الاولى منه الى ابي العباس سلطان تونس ، مع قصيدة مدح رائعة ، وذلك في اوائل سنة ١٣٨٢ . ولما كان الاشتغال بالسياسة محظوراً عليه ، فقد تفرغ لتنقيح المقدمة والتاريخ ، وبدا له ان يحوله الى تاريخ عام ، فاعوزته لذلك اصول هي اكثر توفراً في الشرق ؛ فحزم امره ، وسار الى الاسكندرية فالقاهرة ، وهنالك اتم الجزء الثالث من كتابه ، واعاد النظر فيه جملة ؛ وختمه بترجمة مفصلة لسيرة حياته ، وصل بها الى مطلع القرن الخامس عشر .

لقد ترك ابن خلدون مؤلفاً واحداً [٤] سلخ في وضعه الشطر الاكبر من عمره ، وأفرغ فيه خلاصة اختباره الواسع وعلمه الجم . ولئن كان هذا المؤلَّف واحداً بالعدد ، فانه – باعتبار مشتملات مقدمته وجدتها – بمثابـة مكتبة جامعة في المجتمع البشري ومختلف شؤونه . وعلى هذه المقدمة الرائعة نعتمد في استخراج فلسفته الاجتماعية .

نهجه الفكري

العقل والمعرفة . – تقوم نظرية المعرفة ، في رأي ابن خلدون ، على ان انواع المعارف تدرك بانواع من الوسائل ؛ فكما ان الاصوات تدرك بالسمع دون

٤ – ترك ايضاً بعض الرسائل السلطانية البليغة ، وشيئاً قليلاً من الشعر .

البصر ، والألوان بالبصر دون اللمس ... كذلك المجردات : لكلٍّ من انواعها وسيلة خاصة يدرك بها . وعلى هـذا الاعتبار يقسم ابن خلدون المجردات الى قسمين : المدركات العقلية ، والحقائق الروحية ؛ فيجعل وسيلة الاولى : العقل المستنير بالمنطق ، وسبيل الثانيـة : الالهام الالهي الذي اصطفى له الله الانبياء والاولياء من عباده .

العقل والغيبيات . – ولقـد تأمل ابن خلدون ما دوّنه المفكرون من حقائق ، فوجد ان الفلاسفة الالهيين قد اعتمدوا في اقرار حقائق علمهم على غير الوسيلة اللائقة ، اذ نشدوا الحقائق الروحية بالعقل وحكموا فيها بالمنطق ؛ فكان من ذلك الشططُ الفاضح الذي ارتكبوه في اصول فلسفتهم الغيبيـة . **فالروحانيات** – بتعبيره – **ليست من طور العقل** ، كما ان الاصوات ليست من طور البصر ؛ فلا يصح ، والحالة هذه ، التوصل بالعقل الى الحقائق الروحانية ، كما يمتنع التحقق من الاصوات بالبصر . ويمثل على ذلك بقوله : « فالميزان الذي يوزن به الذهب ، لا توزن به الجبال » .

وليس الذي ينكره ابن خلدون وجود الحقائق الروحانية ، فقد أكد ان خروج هذه الحقائق عن طور العقل لا يعني انها باطلة ، كما ان خروج الاصوات عن طور البصر لا يعني انها باطلة ، وكما ان تقصير قوى الحيوان عن استيعاب المدركات العقلية لا يستتبع بطلانها ؛ بل الذي يقصده هو ان مـا قرره العقل بشأن الحقائق الروحية ليس بحكم الضرورة صحيحاً ؛ فعلمُ الفلاسفة في ما بعد الطبيعة لا معوّل عليه ، وانما المعول في هذا الموضوع على قوة نفسية روحية ، خصها الله بالانبياء والاولياء ؛ فهم العمدة في هذا الموضوع ، وهم المقصد والمرجع ؛ وعلى طلاب الحقائق الروحية ، أيّاً كانوا ، ان يعتمدوهم في ذلك ويأخذوا بما يقرّرون .

المجتمع وقواعد العلم . – وابن خلدون ، اذ أخرج الغيبيّات من نطـاق العقل ، جعل في مكانها شؤون المجتمع ، لانه وجد انها من طوره . وابن خلدون في موقفه من الغيبيات ، مثال الفقيه المتحفظ ؛ كذلك هو في نظره الى الانسانيات ، مثال العالم الدقيق . ذلك انه لم يتابع المتكلمين في ابطال ناموس العلة جملةً ،

انتصاراً للشريعة ؛ بل منع ان يكون الحكم في الامور الغيبية للعقل ، **وقرر** صلاحية العقل للنظر في ظواهر الطبيعة وشؤون الانسان بالاطلاق ؛ **وأثبت** القواعد التي وضعها العقل وكشفها البحث ، واسترشد بها في **معرفة الحقائق وفي** الانتفاع بها . فنشأ عن ذلك ان ادخل التاريخ ، وهو سجل الشؤون الانسانية ، في نطاق العلم العقلي ، **واخضعه لقواعد العلم الطبيعي** ، لا سيا ناموس العلة . وقد تسنى له من عرضه للتاريخ على السببية العقلية ان يكشف الكثير من مغالطه ، مما حمله على ان يدعو الى اعادة النظر في اعتباراته الاساسية ؛ وكان من ثمّ **فهمه** هذا للتاريخ من حيث هو **علم قائم بنفسه** .

التاريخ والمجتمع

ان المهمة الكبرى التي وقف ابن خلدون عليها جهده الاقصى هي تدوين التاريخ . كانت عنايته موجهة ، في الدرجة الاولى ، الى تاريخ المغرب والاندلس، ثم الى الدول العربية الشرقية . ويبدو انه ، بعد ان فرغ من تدوين تاريخ هذه الحقبة ، خطر له ان يستكمل هذا التاريخ باثبات خلاصة ما اورده المؤرخون عن العهود القديمة .

ولقد كان مستنده في تدوين تاريخ المغرب والاندلس على مدوّنات موثوقة وميسورة ، وعلى ما عرفه بالذات من التاريخ المعاصر ؛ اما المدونات الخاصة بالدول العربية الشرقية فقد وجد ما تأخر منها اوثق مما تقدم ، لان القديم منها انما نقل بالتواتر ، فلم يخلُ من الخطأ او الدس وسوء النقل . واما التاريخ القديم فقد حفل بالاخطاء ، وخلا من التدقيق ، واعتمد النقل ، بلا إعمال روية ولا اجراء تحقيق .

وغالب الظن ان ما اجتمع له من المآخذ على المؤرخين ، وما انكشف امامه من اخطائهم ، هو الذي دعاه الى وضع مقدمته في طبائع العمران ، بعد ان مهد لها ببحث اظهر فيه اخطاء المؤرخين، وحلل اسبابها ، وبيّن دواعيها . وقد اعتمد في نقده هذا : عرض المنقول على المعقول، والبحث عن الاسباب، والنظر في النتائج ، كما يفعل العالم في درس ظواهر الطبيعة .

مآخذه على المؤرخين . – ولقد كان جـل اعتماده في مادة التاريخ القديم وتاريخ الدول العربية الشرقية على الطبري والمسعودي وابن الاثير . وابرز مـا اخذه من الاخطاء عليهم وعلى امثالهم :

١ – الميل مع الهوى ، والتشيع للآراء والمذاهب ؛

٢ – التزلف لذوي السلطان طمعاً بالحظوة والكسب ؛

٣ – اخذ الاخبار على علاتها ثقةً بالمنقول عنهم ؛

٤ – مطاوعة وساوس الإغراب ، والذهول عن المقاصد ؛

٥ – الجهل بطبائع العمران ° .

على انه لا يكتفي ، عند ذكر الاخطاء ، بالاشارة الى مواطنها ، بل يورد عليها الشواهد ، ويضرب لها الامثال ؛ ويحاول مع ذلك ان يردها الى اسبابها ، ويعلل سقوط المؤرخين فيها ؛ فيذكر من ذلك : غفلة المؤرخين عـن تطور احوال الناس مع مرور الزمان ، وعن اختلافهم من حيث الاخلاق والعادات والنزعات والمذاهب ، ممـا يؤدي حتماً الى الخطأ الفادح لدى قياس « الماضي بالحاضر ، والغائب بالشاهد » . ولئن كان « الماضي اشبه بالآتي من الماء بالماء » ، فانما ذلك يصح – في رأيه – بعد اعتبار الفوارق الزمانية والاقليمية ، والخصائص العرقية والعقلية والنفسية .

مزايا المؤرخ الصالح . – ولا يصلح – في رأيه – اي كان مـن الناس ، لمعالجة موضوع التاريخ ، فضلاً عن التأليف فيه ؛ بـل يشترط في المؤرخ الصالح مزايا عديدة : بعضها من قبيل المواهب الفطرية ، وبعضها مـن باب الاعتياد والدربة ، وبعضها الآخر من قبيل التحصيل والاكتساب . فينبغي للمؤرخ ، في رأيه ، ان يكون ذكياً ، حسن النظر في الامور ، نزيهاً في ايراد الاخبار ، دقيقاً في سبر غورها ، فطناً في استطلاع ملابساتها واستشفاف عواقبها ، بارعاً في قياسها على اشباهها ، حريصاً على استقصاء عللها ، والوقوف على اسبابهـا ودواعيها .

....

° – لم يتمكن ابن خلدون في تاريخه الضخم من ان يتحرر اطلاقاً من مثل هذه الاخطاء .

وينبغي له ايضاً، الى ذلك كله، ان يكون واسع الاطلاع، قد خاض في كل علم، وقبس من كل فن، واستوت له ثقافة عريضة عميقة في العلوم الطبيعية، والشؤون الدينية والمدنية ؛ واهم ما ذكره من ذلك :

١ – العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات ونواميس العمران ؛

٢ – العلم بطبائع البلدان واثرها في اخلاق البشر ومناحي حياتهم ؛

٣ – العلم باختلاف الامم بالاخلاق والعادات والمذاهب، تبعاً لاختلاف المكان والزمان ؛

٤ – العلم بأسباب قيام الدول، ودواعي ازدهارها، وموجبات انحلالها ؛

٥ – العلم بأصول المذاهب وكيفية تشعبها ؛

٦ – العلم بأحوال القائمين بالدول والملل، وسيرهم واخبارهم ؛

قال : « ومن لم يستوعب ذلك فما هو للتأريخ بأهل ! »

وكأن ابن خلدون قد تعمد ان « يصنع » المؤرخين الصالحين، فأخذ على عاتقه بسط هذه المواضيع لطالب التاريخ او للمؤرخ العتيد. وهكذا ساق الكلام على اخطاء المؤرخين ومواطن تقصيرهم، الى البحث في مناحي العلوم الانسانية وطبائع العمران البشري.

علم التاريخ. – هذا النظر الجديد الى حوادث التاريخ من جهة عللها، وباعتبار عواقبها، اعطاه مفهوماً جديداً للتاريخ ؛ اذ لم يعد في جوهره جدولاً من الاحداث، ومساقاً من الاخبار ؛ بل أصبح درساً للحياة الانسانية، وما تلقاه من دواعي الازدهار، وعوامل التطور، وأسباب الانحلال. فقد جاء في وصف مفهومه للتاريخ انه « خبر عن المجتمع الانساني، وما يعرض لطبيعته من الاحوال مثل : التوحش والتأنس، وتغلب البشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من المالك والدول، وما ينتحله البشر في أعمالهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع [٦] ». فظاهر ان الخبر الذي يعتبره مادة للتاريخ هو المتعلق

٦ – ابن خلدون، المقدمة، المطبعة الادبية سنة ١٩٠٠، ص ٣٥.

بالمجتمع الانساني ، من حيث تطور الحياة ، وتشعب الصنائع ، وازدهار العلوم والفنون. ثم هو يعتبر هذه النظرة الجديدة الى التاريخ من حيث اهميتها الانسانية فيقول : « وهو فن عزيز المذهب ، جم الفوائد ؛ لانه يوقفنا على احوال الماضين من الامم في اخلاقهم ، والانبياء في سيرهم ، والملوك في دولهم وسياستهم [٧] » . فهو اذ يختار من الاخبار ما يتعلق **بتطور الحياة الانسانية** ، ويعمد فيها الى استقصاء الاسباب ، واستطلاع النتائج ، والتماس الفوائد ، **يتحول عنده التاريخ الى علم** ذي اصول وقواعد واغراض واهداف . ولعله السابق الى تحويل التاريخ الى علم انساني .

فلسفة الاجتماع . – هذا النهج الذي سار عليه ابن خلدون في معالجة التاريخ انتهى به الى نتيجتين عظيمتين : فقد افضى بحثه في اخطاء المؤرخين ، وتحقيقه في عللها ، الى **علم التاريخ** ؛ وأدى كلامه على تطور المجتمع البشري ، وطبيعة العمران ، الى **فلسفة الاجتماع** . وهو في كلتا الحالتين يشعر انه يأتي بجديد : ففي الحالة الأولى ينبه على حقيقة التاريخ ، ويعطيه مفهومه الجديد « وهو خبر عن **المجتمع** الانساني وما يعرض لطبيعته ... » ، وفي الثانية يعي انه يعالج علماً جديداً لم يُسبَق اليه ، فيقول في وصفه : « وكأن هذا علم مستقل بنفسه ؛ فانه ذو موضوع ، وهو العمران البشري والاجتماع الانساني ؛ وذو مسائل ، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والاحوال لذاته ، واحدةً بعد اخرى » . ثم يأخذ في وصف أهمية هذا العلم ، وطريق الاهتداء اليه ، فيقول : « واعلم ان الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة ، غريب النزعة ، غزير الفائدة ؛ اعثر عليه البحث ، وأدى اليه الغوص » . وبعد ان يعدد العلوم التي ربما اشبهته ، ويبيّن مفارقته لها ، يختم قائلاً : « وكأنه علم مستنبط النشأة [٨] » .

ومع ان ابن خلدون قد شدد على صفة الاستقلال الموضوعي التي يتميز بها علمه الجديد ، الا انه لم يخطر له ان يعرّفه باسم خاص . وبقي علمه هذا غفلاً من اسم يعرف به حتى جاءت ابحاث المتأخرين ، فغلبت عليه تسميتهم له بـِ **الفلسفة**

---

٧ – المقدمة ، ص ٩ .
٨ – المقدمة ، ص ٣٨ .

الاجتماعية . ويجدر بنا ، قبل تحليل هذه الفلسفة الاجتماعية وبيان الاصول التي تقوم عليها ، ان نلتفت الى الابحاث الاجتماعية التي سبقت ابن خلدون ، لنكون على ثقة من مدى صدقه في ما ادعاه من فضل الاستنباط .

الاجتماعيات قبل ابن خلدون . – يبدو من استعراض الابحاث الاجتماعية التي سبقت ابن خلدون ، ومن النظر في مشتملاتها والتأمل في اتجاهاتها ، انها تقع في ثلاث فئات : اولاها تبحث في **اخلاق الملوك وسياساتهم** في رعاياهم ، واكثرها من قبيل النصح والتوجيه ، نظير ما جاء لابن المقفع في « رسالة الصحابة » ، وللجاحظ في كتاب « التاج » ، ولابن قتيبة في « عيون الاخبار » ، وللماوردي في « الاحكام السلطانية » ، وللطرطوشي في « سراج الملوك » ؛ والثانية منها تبحث في **تدبير المنزل** ، وسياسة الاهل ، وتربية النشء ، ورياضة النفس ؛ منها الرسالة التي خلفها الفارابي في « السياسة المدنية » ، وكتاب ابن سينا في « السياسة او تدبير المنزل » ؛ والثالثة تلك التي ترسم الخطط لحياةٍ فُضلى ، وتضع التصاميم **لمجتمع مثالي** . ومن هذا القبيل ما جاء في رسائل اخوان الصفا عن نظام الاخوان ، وما اورده الفارابي عن المجتمع الفاضل في « آراء اهل المدينة الفاضلة » ، وما ذكره ابن باجه عن التدبير الأمثل في رسالة « تدبير المتوحد » .

ولسنا نجد ، في ما خلفه اليونان في الاجتماع ، ما يختلف جوهراً عن هذه المباحث : فافلاطون يخلص من وصف مفاسد العصر وفوضاه الاجتماعية ، الى وضع تصميم في « الجمهورية » لمجتمع مثالي ، لا ترقى اليه الشرور ، ولا تتسرب اليه المفاسد ؛ اما ارسطو ، فمع انه عالج الاوضاع الراهنة في كتاب السياسة ، الا انه لم يعرض الا الى اشكال الحكم ، والمفاضلة بينها بالنسبة الى مقتضى الاوضاع الراهنة . ولسنا نجد احداً من الباحثين قبل ابن خلدون يدرس المجتمع ككل ، فينظر في دواعي نشأته وعلل تطوره واسباب انحلاله ؛ ولا يترك ظاهرة من ظواهر العمران – ان من قبيل الصنائع والعلوم ، او الفنون والآداب – إلا تناولها في تحليله ، وانزلها في منزلها من اطار موضوعه المحيط . كل ذلك لينتهي الى استنباط القواعد ، واستكشاف النواميس ، التي بحسبها يجري المجتمع ، وبمقتضاها يتطور .

الاصول الاجتماعية

هذا المفهوم الجديد للتاريخ ، وهذا العلم المستنبط الذي لم يسمِّهِ ، بسطهما في مقدمة تاريخه . فقد اودع هذه المقدمة ابحاثاً اجتماعية متفرقة جامعة ، فلم يترك ظاهرة من ظواهر المجتمع الا اتى على تفصيلها ، من حيث اسباب نشأتها ، ومراحل تطورها ، ومدى خطورتها في العمران وشؤون المجتمع ؛ سواء في ذلك : مناحي السياسة ، وشؤون الادارة ، ومرافق الحياة ، واسباب المعاش ، واختلاف المذاهب ، وتباين الاخلاق ، وتعدد العلوم ، وتنوع الفنون .

ولقد كانت هذه المقدمة الفريدة ، ولا تزال ، موضوعاً لابحاث كثيرة في الشرق وفي الغرب على السواء ، اوسعها مما نشر بالعربية : الرسالة التي وضعها الدكتور طه حسين ، وقصرها على مبادىء الفلسفة الاجتماعية في هذه المقدمة ، والدراسات التي تناول فيها الاستاذ ساطع الحصري مبادىء التربية الاجتماعية والسياسية كما عالجها ابن خلدون في مقدمته .

وليس غرضنا في هذا البحث ان نعرض المقدمة عرضاً عامّاً ، فذلك ما لا يطيقه مثل هذا الموجز ، وانما الغرض ان نلم بالقواعد التي استنبطها ابن خلدون ، واستخدمها في تعليل ظواهر الحياة الاجتماعية وشؤون العمران البشري .

المجتمع كائن حي . — اول ما يواجهنا من طرافة ابن خلدون انه يخالف من سبقه في نظرته الى المجتمع ؛ فقد اعتبره زملاؤه السابقون ذا كيان جامد وشكل معين . وشاهدُ ذلك ان فلاسفة الاجتماع قبله حاولوا ان يضعوا للمجتمع تصميماً رجوا ان يستقيم بفضله ، فيخلو من الشرور ووجوه النقص ، «ويستغني فيه الناس عن الاطباء والقضاة » ، فتغدو نفس الانسان التامة التهذيب قائده الى الفضيلة ، ومرشده الى الخير والصلاح . فالمجتمع ، كما تصوروه ، بناء هندسي ، اذا استقام تصميمه ، حافظ على كيانه وروعته ، على اختلاف المواطن وتقلب الازمنة . لكن ابن خلدون ينظر اليه نظرة اخرى ، يراه من خلالها **كالكائن الحي** : ينشأ صغيراً ، وينمو نحو غاية من النضج والازدهار ، ثم يأخذ في ان يذوي ، الى ان يعروه

الانحلال ؛ وانه في غضون ذلك تنتابه مؤثرات مختلفة متعارضة متداخلة ، **تقرر** الكثير من شؤونه ومناحيه . وليس هذا النمو والتطور في رأيه بالامر العارض ، بل هـو ناموس شامل ، يخضع له المجموع الانساني كما يخضع له الكائن الطبيعي . ومؤدى ذلك ان ابن خلدون قد جمع في رأيه هذا بين **الحتمية** في التاريخ و **التطورية** في المجتمع ، على نحو جاءت فيه « تطورية » المجتمع امراً حتمياً . **وهنا يفترق ابن** خلدون عن زملائـه ، اذ يخضعون احداث التاريخ وشؤون المجتمع **لمشيئة الهية** مباشرة ، تعمل فيه طليقة بحكمة طويت عن عقول الناس ، **في حين يعيدها هو** الى اعتبارات انسانية طبيعية محضة . **وهـذا معنى قولنا عنه انه اخضع المجتمع لنواميس العلم** ، فكان مـن ذلك علم التاريخ وفلسفة الاجتماع . **فحريّ بنا ان** نتوجه الى هذا المجتمع الانساني ، نستجلي شؤونه واطواره ، على ضوء القواعد التي قررها فيلسوفنا الكبير عبد الرحمن بن خلدون .

المجتمع وقواعد العمران . – يقرر ابن خلدون **قواعـد** العمران بالاستناد الى ثلاثة اعتبارات : **الاول قانون طبيعي شامل هو** ناموس السببية ؛ **والثاني** مبدأ اجتماعي اصيل هو ضرورة الاجتماع والتعاون ؛ والثالث **عوامل فعّالة عاملة** في تكييف الكيان الاجتماعي ، هي من قبيل الاقليم والمناخ والتربـة . نبحث كلاً منها في ما يلي بشيء من التفصيل :

١ . **السببية الاجتماعية** : يرى ابن خلدون بحق ان فهم الواقـع التاريخي لا يكون ، على الوجه الصحيح ، الا بمعرفـة الاسباب الداعية والعوامل الدافعة . وعنده ان المجتمع خاضع لناموس العلة خضوع احداث الطبيعة له . فلا « صدف » هنالك ، ولا « ظروف » تتحكم بالمجتمع ، وانما هنالك اسباب وعوامل ، بعضها ظاهر وبعضها خافٍ . فكل طارىء في الحياة الاجتماعية له سبب ، وكل ظاهرة انما هي وليدة تفاعل معقد لعوامل كثيرة ؛ حتى المعجزات والكرامات ، فهو بدلاً من ان يرفضها على اساس اعتقاده بصحة ناموس السببية وبشمول تأثيره ، شأن سواه من الآخذين بالعلوم العقلية والاختبارية ، فانه يقرها على ان لها اسباباً خافية ، وعلى انها تتم بقوًى مجهولة . لذلك عمـد في درسه للمجتمع البشري الى تقصي الدواعي الكامنة وراء احداثه ، والمؤثرات العامـلة في تطويره وتوجيهه . واذا صح هذا ، كان موضوع السؤال الاول سبب نشأة المجتمع الانساني .

٢ . **ضرورة التعاون** : لا يختلف ابن خلدون عن سواه من فلاسفة الاجتماع في اعتبار الانسان حيواناً مدنياً بالطبع ، وبحكم الضرورة. اما الطبع الاجتماعي فوليد حب البقاء ، كما يتجلي في طلب القوت ودفـــع العدوان ؛ قال معللاً : « وكذلك يحتاج كل واحد منهم [من البشر] في الدفاع عن نفسه، الى الاستعانة بابناء جنسه ؛ لان الله سبحانه ، لمّا ركب الطباع في الحيوانات كلها ... جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدرة اكمل من حظ الانسان ... ولما كان العدوان طبيعياً في الحيوان ، جعل لكل واحد منها عضواً يختص بمدافعته ما يصل اليه من عادية غيره، وجعل للانسان عوضاً من ذلك كله الفكر واليد... فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة... فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بابناء جنسه ... فاذا كان التعاون ، حصل له القوت للغذاء، والسلاح للمدافعة ، وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه »[٩] .

فاذا حصل الاجتماع بداعي طلب القوت ودفـــع العدوان ، طمع الفرد في الاستكثار من الاقوات ، والاستزادة مـــن الامن ، فنشأت له من ثم ضرورة اجتماعية جديدة، هي وجوب التكاتف لتحقيق حياة افضل ؛ فتخلـّف عن ذلك استنباط التدابير وانشاء الصناعات ، وهو سبيل العمران ؛ قال : « إلا ان قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء ... ولو فرضنا منه اقل ما يمكن فرضه ، وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً ، فلا يحصل الا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ . وكل واحد من هذه الاعمال الثلاثة يحتاج الى مواعين وآلات لا تتم الا بصناعات متعددة : مـــن حدّاد ، ونجار ، وفاخوري ... ويحتاج كل واحد من هـــذه الى آلات متعددة ، وصنائع كثيرة ، اكثر من الاولى بكثير ؛ ويستحيل ان تفي بذلك كله او بعضه قدرة واحد . فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من ابناء جنسه ، ليحصل القوت له ولهم »[١٠] .

فالتماس القوت ، ودفع العدوان ، واستيفاء الحاجات ، ضرورات حتمت على الانسان الاجتماع والتعاون .

٩ – ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٤٢ .
١٠ – المصدر المذكور ، ص ٤٢ .

٣ . العوامل المؤثرة في المجتمع : وضرورات الاجتماع هذه ليست وحدهـا العاملة في المجتمع الانساني ، والا لكانت جميع المجتمعات الانسانية ذات كيان واحد وطابع واحد ، والصواب خلاف ذلك ؛ فلذلك اذاً اسباب اخرى. ولقد أعار ابن خلدون هـــذه الظاهرة اهتماماً شديداً انتهى به الى أن أهم ما يؤثر في المجتمع الانساني ، بعد نشأته ، ثلاثة عوامل هي : الاقليم ، والمناخ ، والتربة [١١] .

أ - عامل الاقليم : يذكر ابن خلدون عن علماء الجغرافية ان الارض التي هي موطن للعمران البشري ، من الشمال الى خط الاستواء ، سبعة أقاليم ؛ أعدلـُها الاقليم الرابع ؛ وأقل منه في الاعتدال الاقليم الثالث الذي تزيد فيه نسبة الحر ، والخامس الذي تزيد فيه نسبة البرد ، وأقل من هذين اعتدالاً الثاني والسادس ، اذ تغلب على الثاني شدة الحر ، وعلى السادس شدة البرد ؛ وأما الاول والسابع فقد خلا منهما العمران لشدة ما ينتاب الاول من الحر ، والسابع من البرد والجمد ، قال : « ان المعمور من هذا المنكشف من الارض انما هو وسطه ، لافراط الحر في الجنوب منـــه ، والبرد في الشمال . ولما كان الجانبان من الجنوب والشمال متضادين في الحر والبرد ، وجب ان تتدرج الكيفيـــة من كليهما الى الوسط ، فيكون معتدلاً . **فالاقليم الرابع اعدل العمران** ، والذي حافاته من الثالث والخامس اقرب الى الاعتدال ، والثاني والسادس بعيدان من الاعتدال ، والاول والسابع أبعد بكثير » . وعلى هذا الاساس يعلل التفاوت في درجة العمران بين أهل الاقاليم المسكونة ، فيستأنف قائلاً : « فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والاقوات والفواكه ، بل والحيوانات ، وجميع ما يتكون في هـــذه الاقاليم الثلاثة المتوسطة ، مخصوصة بالاعتدال ، وسكانها من البشر أعدل اجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً » [١٢] . وعليه فاذا ما دعت ضرورة القوت والدفاع عن النفس الى الاجتماع والتعاون ، كان للاقليم الذي يحصل فيه هـــذا الاجتماع بالغ الاثر في نوع العمران الذي يبنيه ، ودرجـــة التحضر التي يبلغها ؛ فما نشأ منه في الاقليم الرابع كان أدعى الى الازدهار ، وأقل منه عمراناً ما كان في الاقليمين

---

١١ - للفيلسوف الفرنسي مونتسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥) بحث في اثر العوامل الجغرافية في المزاج البشري يجري فيه على نحو ما جرى ابن خلدون .

١٢ - ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٨٢ .

الثالث والخامس ؛ امـــا في الثاني والسادس فيبقى المجتمع في اوضاع بدائية او شبه بدائية .

ب – عامل المناخ : ثم ان هنالـك اعتباراً آخر تابعاً للاقليم ، يؤثر في احوال المجتمع الناشىء ، هو المناخ او الهواء ، كما يسميه ابن خلدون . ويتجلى تأثير المناخ في ألوان البشر وفي أخلاقهم على السواء . أما أثره في ألوانهم فالسواد في بشرة أهل الاقاليم الحارة ، والبياض في بشرة أهـل الاقاليم الباردة ؛ ويتدرج لون البشرة من السواد الى البياض بتدرج المناخ بين الاقاليم من الاول الى السابع . ويعلل ذلك على أساس ان أشعة الشمس تُسامت الرأس في الاقليم الاول ، وتصيبه منحرفة أكثر فأكثر حتى السابع . ولا يفوته في هذا الموضوع ان يسخر من الروايات التي تعيد هـــذا الاختلاف في لون البشرة الى امور تتعلق بالنسب والسلالة ، فتردُّ السودان الى حام ، والبيض الى سام من ابناء نوح ؛ قال : « وقد توهم بعض النسابين ممن لا علم لديه بطبائع الكائنات ، ان السودان هم ولد حام ابن نوح ، اختصّوا بلون السواد لدعوةٍ كانت عليه من أبيه ، ظهر أثرها في لونه... وانما دعا عليه بأن يكون ولده عبيداً لولد اخوته لا غير . وفي القول بنسبة السواد الى حامٍ غفلة عن طبيعة الحر والبرد ، وأثرهما في الهواء ، وفي مـــا يتكوّن فيهما من الحيوانات . وذلك ان هذا اللون شمل أهل الاقليم الاول والثاني من مِزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب ، فان الشمس تُسامت رؤوسهم مرتين في سنةٍ ، قريبة احداهما من الاخرى ، فتطول المسامتة عامـة الفصول ، فيكثر الضوء لأجلها ، ويلحُّ القيظ الشديد عليهم ، وتسودُّ جلودهم لافراط الحر »[١٣] .

ثم ينتقل في حديثه الى اهل الاقاليم الباردة ، فيعزو بياض بشراتهم لضعف الضوء وقلة الحر ، فيستأنف قائلاً : « ونظير هذين الاقليمين ممـــا يقابلهما من الشمال : الاقليم السابع والسادس ، شمل سكانهما أيضاً البياض من مِزاج هوائهم للبرد المفرط بالشمال ، اذ الشمس لا تزال بأفقهم في دائرة مرأى العين او ما يقرب منها ، ولا ترتفع الى المسامتة ، ولا ما يقرب منها ، فيضعف الحر فيها ، ويشتد البرد

١٣ – ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٨٣ .

عامة الفصول ، فتبيضُ ألوان أهلها ... ويتبع ذلك مـــا يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون ، وبَرَش الجلود ، وصهوبة الشعور »[١٤] . ثم يستكمل هذا البحث بالاشارة الى توسط أهل الاقاليم الوسطى في ألوان بشراتهم ، ويجعل أوسطها وأعدلها في أهل الاقليم الرابع .

اما أثر المناخ في الاخلاق فظاهر ، على ما بدا له ، في ميل اهل الاقاليم الحارة الى التبلد والخفة وحب اللهو ، وترك المبالاة في الامـــور ؛ وفي اتصاف اهل الاقاليم الباردة بالنشاط والانقباض ، والمغالاة في التخوف والتحسب للطوارىء ؛ قال في تعليل ذلك : « والسبب الصحيح في ذلك ، انـــه تقرر في موضعه من الحكمة ، ان طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفشيه ، وطبيعة الحزن بالعكس ، هو انقباضه وتكاثفه . وتقرر ان الحرارة مفشية للهـــواء والبخار ، مخلخلة له ؛ ولهـــذا يجد المنتشي من الفرح والسرور ما لا يعبر عنه ، وذلك بمـــا يداخل الروح في القلب من الحرارة الغريزية التي تبعثها سورة الخمر في الروح ، فتجيء طبيعة الفرح ... ولما كان السودان ساكنين في الاقليم الحار ، واستولى الحر على أمزجتهم وفي أصل تكوينهم ، كان في أرواحهم من الحرارة على نسبة ما في أبدانهم واقليمهم ، فتكون أرواحهم ... أشد حراً ... وأكثر انبساطاً . ويجيء الطيش على اثر هذه » . وبعد ان يشير الى اعتدال الاخلاق في الاقليم الثالث والرابع والخامس ، تبعاً لاعتدال المناخ ، ينتهي الى وصف الاخلاق في الاقاليم الباردة ، متمثلاً بأهل المناطق الباردة من سكان المغرب ، فيقول : « ولما كانت فاس من بلاد المغرب بالعكس منها [من البلاد الحارة] في التوغل في التلول الباردة ، كيف ترى أهلها مطرقين اطراق الحزن ، وكيف أفرطوا في نظر العواقب ، حتى ان الرجل منهم ليدّخر قوت سنتين من حبوب الحنطة ، ويباكر الاسواق لشراء قوته ليومه ، مخافة ان يُرزأ شيئاً من مدّخره » . ثم يختم قائلاً : « وتتبَّعْ ذلك في الاقاليم والبلدان ، تجـــدْ في الاخلاق أثراً من كيفيات الهواء ؛ والله الخلاّق العليم »[١٥] .

ج – عامل التربة : ولا يغيب عن ابن خلدون ان الاقالـــيم المعتدلة ليست

---

١٤ – ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٨٤ .

١٥ – المصدر المذكور ، ص ٨٦ .

متساوية باعتبار التربة ، بل هي متفاوتة : منها الخصب ومنها الجدب ، ومنها المتوسط بين الخصب والجدب . ثم هو لا يغفل عن ان لهذا التفاوت في نوع التربة تأثيره في حياة أهلها : إن من حيث مستوى عيشهم، او من جهة ما تتركه في أخلاقهم ومرافق رزقهم . فهو يشير الى ان الناس في ذلك أهل قفار وبوادٍ ، وأهل سهول وريّ ؛ أما الأولون فيعانون الفقر ، ويقاسون الحاجة ، ويلزمون الضروري البسيط مما يتصل بالمساكن والملابس والغذاء ، لكنهم **اصح اجساماً ، وانبه عقولاً ، واقوم اخلاقاً** ؛ وأما الآخرون فيتنعمون في العيش ، ويرتعون في بحبوحة من اسباب الرفه : في مساكنهم ، وملابسهم ، وموائدهم ، فضلاً عن بذخهم ولهوهم ، لكنهم **اقبح اشكالاً ، وابلد اذهاناً ، وافسد اخلاقاً** . وشاهده على ذلك ان أهل الارياف أمضى في القتال ، وأنتج للعلوم ، وأجدر بالاصلاح . وليس أدل على ذلك – في رأيه – من ظهور النبوات والشرائع في مثل هذه الاوساط ؛ قال في تباين الاقاليم المعتدلة وأثر ذلك في الاخلاق : « اعلم ان هذه الاقاليم المعتدلة ليس كلها يوجد بها الخصب ، ولا كل سكانها في رغدٍ من العيش ؛ بل فيها ما يوجد لأهله خصب العيش من الحبوب والأدم والحنطة والفواكه ، لزكاء المنابت واعتدال الطينة ... وفيها الارض الحَرَّة التي لا تنبت زرعاً ولا عشباً بالجملة ، فسكانها في شظف من العيش ... وتجد مع ذلك هؤلاء الفاقدين للحبوب والادم من أهل القفار ، أحسنَ حالاً في جسومهم وأخلاقهم ، من أهل التلول المنغمسين في العيش ؛ فألوانهم أصفى ، وأبدانهم أنقى ، وأشكالهم أتمّ وأحسن ، وأخلاقهم أبعد من الانحراف ، وأذهانهم أثقب في المعارف والادراكات »[١٦] .

ويحاول ان يعلل هذه الظاهرة على اعتبار طبيعي ، كما فعل لدى تعليل عامل المناخ ، فيقول : « والسبب في ذلك – والله اعلم – ان كثرة الاغذية ، وكثرة الاخلاط الفاسدة العفنة ورطوباتها ، تولد في الجسم فضلات رديئة ينشأ عنها بُعْدُ اقطارها في غير نسبة ؛ ويتبعُ ذلك انكساف الالوان وقبح الاشكال من كثرة اللحم ... وتغطي الرطوبات على الاذهان والافكار ، بما يصعد الى الدماغ من

١٦ – ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٨٧ .

ابخرتهـا الردية ، فتجيء البلادة والغفلة والانحراف عن الاعتدال بالجملة » . وبعد ان يمثل على ذلك ، مقارناً بين آبد الحيوان ومستألفه ، وما يمتاز به الغزال عن المعز وهو اخوه ، والزرافة عن البعير وهي اخته ، ينتقل الى ابناء آدم فيقول : « واعتبر ذلك في الآدميين ايضاً ، فانّا نجد اهل الاقاليم المخصبة العيش، الكثيرة الزرع والضرع والادم والفواكه ، يتصف اهلهـــا غالباً بالبلادة في اذهانهم ، والخشونة في اجسامهم ؛ وهذا شأن البربر المنغمسين في الادم والحنطة ، مـــع المتقشفين في عيشهم ، المقتصرين على الشعير والذرة ، مثل المصامدة منهم ... فتجد هؤلاء احسن حالاً في عقولهم وجسومهم . وكذا اهـــل بلاد المغرب على الجملة ، المنغمسين في الادم والبُرّ ، مع اهل الاندلس المفقود بارضهم السمن جملةً ... فتجد لاهل الاندلس من ذكاء العقول وخفة الاجسام وقبول التعليم ، مـــا لا يوجد لغيرهم » . بل هو يوصل اثر ذلك الى الدين ، فيرى ان المتقشفين في عيشهم اقرب الى التقى من طلاب الملذات ؛ قال : « واعلم ان اثر هـــذا الخصب في البدن واحواله يظهر حتى في حال الدين والعبادة ، فنجد المتقشفين من اهـــل البادية او الحاضرة ، ممـــن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذّ ، احسن ديناً واقبالاً على العبادة من اهل الترف والخصب ؛ بل نجد اهل الدين قليلين في المدن والامصار ، لمـــا يعمّها من القساوة والغفلة المتصلة بالاكثار من اللحمان والادم ولباب البرّ ... » [١٧] .

فالمجتمع الانساني ، في رأي ابن خلدون – نظير ما في الطبيعة – رهـــن بقوانين ثابتة ونواميس شاملة . فهو في نشأتـــه وتباين احواله خاضع لضرورة الاجتماع ونظام توزيع العمل ، ومبدإ التعاون ؛ واقع تحت تأثير عوامل طبيعية فعّالة من الاقليم والمناخ والتربة . كل ذلك في شبكة محكمة من السببية الشاملة .

---

١٧ – ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٨٨ .

الدور الاجتماعي

ثم ان هـــذا المجتمع البشري ، متى نشأ بحكم ضرورة الاجتماع والتعاون ، وكيّفته عوامل المحيط الطبيعي ، لا يبقى على حاله . وقد تقدم لنا القول ان ابن خلدون يعتبره كائناً حياً ، نامياً متطوراً ؛ فكيف ينمو ؟ وفي اي اتجـــاه يتطور ؟ وهل نموه على هذه الكيفية ، وتطوره في هذا الاتجاه ، قاعدة ثابتة ؟ ام هو تحول كيفما اتفق ، رهناً بالاحوال الطارئة ، والاحداث الواقعة ؟

ان ابن خلدون يقرر في مقدمته ان المجتمع البشري **متطور ابداً** ؛ وانه في تطوره هذا يسير على مبدإ ثابت . فحياة المجتمع كحياة كل حي : طفولة ، فشباب ، فكهولة ، فهرم . وحياة الامم والشعوب كذلك ، فانهـــا تجري عبر الزمان على سبيل الدور ، لا يكاد احدهـــا يهرم ويشرف على الزوال ، حتى يكتسحه مجتمع ناشىء ، يحـــل محله ، ويسير في خطاه ، ويعيد سيرته ؛ ناشئاً في طوره **البدوي** ، ماراً بطوره **الغزوي** ، منتهياً الى طوره **الحضري** .

الطور البدوي . — يقول ابن خلدون ان البـــداوة طور لازم من اطوار المجتمع ، وهي طوره الاول . ودليله : ان البدو يقتصرون في اسباب معاشهم على الضروري البسيط من الطعام والكساء والمأوى . والذي يعنيه بالبداوة : الاقامة في المتسعات من الارض ، والاعتماد في الرزق على ما تنتجه . وهذه المتسعات منها ما هو قليل الحظ من الامطار ، ومنها ما هو وافر الحظ منها ؛ فمـــن اقام في البوادي التي يغلب عليها الجفاف ، لجأ الى **تربية المواشي** ، وعاش على ما ينبت في تلك البوادي من مراع في موسم المطر ، وراح يتنقل بمواشيه من موضع الى آخر في التماس الماء والكلأ ؛ ومن أقام في المنبسطات الخصبة ، الوافرة الحظ مـــن الامطار والينابيع ، لجأ الى الزراعة ، وعاش على ما يتعهد من حيوان ، وما يزرع من حبوب وبقول .

ومع ان ابن خلدون يعتبر الحياة الزراعية طوراً بدائياً كالبداوة ، الا انـــه يميزها عنها بان حياة اهلها أرفـــه ، وحالهم احسن ؛ قال : « اعلم ان اختلاف

الاجيال في احوالهم انمـــا هو باختلاف نحلهم من المعاش ... فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز ... وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة - ولا بد - الى البدو، لانه متسع لما لا تتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان ... فكان اختصاص هؤلاء بالبدو امراً ضرورياً لهم. وكان حينئذٍ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم : من القوت والكسوة والدفء ، انما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ، ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه »[١٨] .

فيبدو من ذلك انه يعتبر طور البداوة جامعاً للحياة التي قوامها رعاية المواشي، وتلك التي قوامها زراعة الارض ، لان الحياة في كلا الحالين تقتصر على مـــا هو ضروري من اسباب العيش : إن مـــن حيث الغذاء او الكساء او المأوى . والظاهر ايضاً انه لا يقيم وزناً كبيراً لمـــا يتميز به اهل الزراعة من استقرار ، وانمـــا يعتبر تنقل اصحاب المواشي ، واستقرار ارباب المزارع ، نتيجة ضرورية « لنحلتهم من المعاش » . هذا مع انه يعترف ان مكاسب ارباب الزراعة ارفــه وحالهم احسن . ومهما يكن من امر ، فان طور البداوة بهذا المعنى الواسع هو طور المجتمع الاول ، واسباب الحياة فيه لا تفي باكثر من القوت الضروري ، والكساء اللازم ، والمأوى الواقي .

الطور الغزوي . - ولمـــا كانت هذه حال البدو من ضيق العيش ، وكانت الزيادة في عددهم تفوق النسبة الممكنة في مقدار الكسب ، تبعاً لطبيعة المراعي والمزارع ، نشأ النزاع بين جماعات البدو، واشتد باشتداد ضائقة العيش ، وصار الغزو بينهم سنّة ، والحياة تنازع بقاء، وانتظموا فئات بحكم القرابة والنسب ، فاذا هم قبائل تلتف حول زعيم يقودها في الغزو ، ويطلب لهـــا الغلبة على قبائل اخرى ، يستاق مواشيها ، وينتزع مراعيها ومزارعها ، ويستعبد من يقـــع في الأسر من رجالها ونسائها .

على ان الزيادة في المكاسب عن هـــذه الطريق لا تحل المشكلة الاقتصادية الا

---

١٨ - ابن خلدون ، المقدمة ، ص ١٢٠ .

الى حين ، لما يرافقها من زيادة العيّلين عليها . وهكذا فبزيادة المواليد ، والتحاق العبيد والموالي ، تنمو الوحدات القبلية ، وتغدو الحروب بينها أشد وأضرى ؛ فاذا آنست من نفسها شديد الحاجة ومضاء العزيمة ، تطلعت الى أرزاق الدول المتاخمة الوفيرة ، وباشرت شن الغارات عليها بين الحين والحين ، تستاق ما تيسر من مواشيها ، وتنتهب ما أصابت من حبوبها وأرزاقها . فاذا كان ذلك والدولة في عزها ، اضطرت الدولة الى استتباع هـذه القبيلة ، فأقامتها على تخومها ، ووفرت عليها الارزاق ، على ان تحميها من غارات قبائـل اخرى ؛ فاندفعت هذه في طريق التحضر بحكم المحاكاة ، وصارت القبيلة الى دولة . واذا صادفتها وقد أرهقتها الحروب ، وأهرمها البطر ونزل بها الفساد ، وألَحّت عليها الغزوات حتى أنهكتها ، فاجتاحت ثغورها واكتسحت مواطنها واستولت على مرافقها ، وأقامت نفسها في مكانها دولة ناشئة قوية .

فالحاجة الى المزيد من اسباب الحياة ، وحب التسلط والغلبة ، يتفاعلان تفاعلاً منتجاً متزايداً – فالحاجة ترهف العزيمة ، والقوة تغري بزيادة الكسب – حتى يخرج ذلك بالقبيلة من طورها البدوي الى طور حضري .

الطور الحضري . – فاذا استقرت الدولة الناشئة الى جانب الدولة الكبرى والتحقت بها ، او غلبتها على أمرها ، وقامت على انقاضها ، أخذت في سبيل التحضر ، وتعرفت الى فنون الادارة ، واضطلعت بمهام الحكم . حتى اذا اعتدلت الاحوال ، وثبتت اركان الملك ، اندفعت في خدمة العمران ، وعملت على تنشيط المرافق وانماء المكاسب ، وأنفقت على اسباب الراحة وضروب النعمة ، وسخت على فنون الرفاهية واللذة ، والتمست الكمالي من شؤون الحياة بعد الحاجي والضروري ؛ قال : « ثم اذا اتسعت احوال هؤلاء المنتحلين للمعاش ، وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه ، دعاهم ذلك الى السكون والدعة ، وتعاونوا في الزائد على الضرورة ، واستكثروا من الاقوات والملابس ، والتأنق فيهـا ، وتوسعة البيوت ، واختطاط المدن والامصار للتحضر . ثم تزداد احوال الرفـه والرغد ، فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغهـا في التأنق في علاج القوت ، واستجادة المطابخ ، وانتقاء الملابس الفاخرة في انواعها ... فيتخذون القصور

والمنازل، ويجرون فيها المياه، ويعالون في صروحها، ويبالغون في تنجيدها... وهؤلاء هم الحضر »[١٩]

ولكن هل يتم هذا دفعة واحدة ؟ وهل يترك المجتمع الغازي كل ما له من تقاليد، وما جرى عليه من عرف وعادة، ورأي واعتقاد، ليتقمص هـــذه الحضارة الجديدة توًّا وعلى الفور ؟ لا يرى ابن خلدون ذلك، لكنه اذ يتأمل تدفق العرب الى الاقطار المتحضرة على اثر الفتوحات، واذ يرقب نزوحهم الى الاندلس مثلاً، يجد ان ذلك انمــا تمّ على سبيل التدريج، واستغرق طويلاً من الزمن. ويتأمل هذا التدريج فيجده منخلفاً عن مبدأ ثابت، متجهاً اتجاهاً معيناً واضحاً. والذي خلص اليه هو ان هذا التطور قائم على مبدإ من **التشبه الجزئي**، المتزايد مع مرور الزمن واشتداد الاحتكاك والتفاعــــل، حتى ينتهي الى **مباينة كلية**.

وابن خلدون يعيد هذا التشابه في احوال الناس الى عاملين أصيلين : الاول وحدة العقلية البشرية الناجمة، في رأيه، عن وحدة السلالة الانسانية، او تحدر الناس من جد واحد ؛ والثاني حب التقليد المتأصل في الغريزة الانسانية. وهذا التشبه لا يحدث كيفما اتفق، وانما يتصف بظواهر ثابتة أهمها ثلاث :

أ – تشبه المغلوب بالغالب : ويكون ذلك في ما يفرضه الغالب بحكم سلطانه، من أمر لغته ومعتقده، وبعض شاراته، واصول مناهجه ؛ قال : « والسبب في ذلك ان النفس تعتقد ابداً الكمال في من غلبها وانقادت اليــــه ؛ إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، او لما تغالط به من ان انقيادها ليس لغلب طبيعي، وانما لكمال الغالب. فاذا غالطت بذلك، واتصل لها صار اعتقاداً، فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت بــه ؛ وذلك هو الاقتداء... ولذلك ترى المغلوب يتشبه ابداً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحــــه، في اتخاذها وأشكالها، بل وفي سائر أحواله »[٢٠]. ثم يعزز رأيه هذا بالقول السـ ر « العامة

١٩ – ابن خلدون، المقدمة، ص ١٢٠.

٢٠ – المصدر المذكور، ص ١٤٧.

على دين الملك » . ذلك ان المغلوب يميل في تعليل اندحاره الى اعتقاد الفضل في نظام الغالب ، فيقتفيه واعياً او غير واعٍ .

ب – تشبه الغالب بالمغلوب : ويكون ذلك في اسباب الحضارة والعمران ، ومظاهر الرفاهية والترف ، ومناهج العلوم والفنون ، مما خلت منه اسباب العيش الجديب التي كان عليها الشعب الغالب . فالغالب متى كان أقل حضارة من المغلوب ، واتسعت لديه أسباب الرزق ، وتيسرت له وسائل النعمة والترف ، وراقت له فنون الحضارة وما حفلت به من ضروب الملذات ، أنفق في سبيلها عن سعة ، وأروى منها النفس بمقدار الامكانات الميسورة ، قال : « وذلك ان الامة اذا غلبت وملكت ما بأيدي أهل الملك قبلها ... تكثر عوائدهم ويتجاوزون ضروريات العيش وخشونته الى نوافله ورقته وزينته ، ويذهبون الى اتباع مَنْ قبلهم في عوائد احوالهم ، وتصير تلك النوافل عوائد ضرورية في تحصيلها ، وينزعون مع ذلك الى رقة الاحوال في المطاعم والملابس والفرش والآنية ... وعلى قدر ملكهم يكون حظهم من ذلك وترفهم فيه ، الى ان يبلغوا من ذلك الغاية » .

ج – انتهاء التشابه الى المباينة : وذلك لانه تشبه جزئي ، اذ لا يتأتى للجيل من الناس عند اتصاله بجيل آخر ، وانقياده الى التشبه به ، ان يفارق ما عنده جملةً ، ويأخذ ما عند الجيل الآخر اطلاقاً ، لانه ليس من السهل على النفس الانسانية ان تطرّح ما تأصل في مزاجها ، وما اعتادته طويلاً من شؤونها ، وانما يكون ذلك تباعاً ، ويتم في الجيل بعد الجيل . ويرى ابن خلدون ان ذلك أقل ما يحصل في ثلاثة اجيال : يحافظ الاول على اكثر قديمه ، ويأخذ من الجديد الطارىء بأقله ؛ ويمزج الثاني من قديمه ومن الجديد الطارىء بنسبة متكافئة ؛ ولا يبقي الثالث من قديم الجيل الاول الا القليل ، مع ما يعتاده من الجديد . فاذا جاء الجيل الرابع ، كان بينه وبين الاول نظير ما بين القديم الزائل ، والجديد الطارىء . وهكذا ينتهي التشابه الجزئي الى المباينة الكلية .

ويرافق هذا الارتفاع في اسباب العيش ، مغالاة في الترف والبذخ تنتهي الى أمرين : الاول انهيار اقتصادي ، والثاني انحلال اخلاقي ؛ ومن شأن هذا ان يمهد السبيل لأمة بدوية ناشئة طامعة ، لأن تحمل على هذه الدولة طمعاً بخيراتها ، وتغلبها

على ما في يدها ؛ على انها لا تلبث ان تسلك سبيل سالفتها ، وتجري الى النهاية التي جرت اليها ؛ وهكذا دواليك .

هكذا تتوالى المجتمعات الانسانية ، ويتم الدور الاجتماعي .

الدور السياسي

الحاجة الى وازع . – يذكر ابن خلدون ان المجتمع الانساني، اذا ما حصل بداعي التماس الحاجات ودفع العدوان ، وقع بين افراده نزاع على المصالح ، احتاجوا معه الى وازع يقضي بينهم في الخصومات ؛ ولزم ان يكون هذا الوازع واحداً منهم ، قد تميز بما جعله مرهوب الجانب مسموع القول ؛ قال : « ثم ان هذا الاجتماع اذا حصل للبشر كما قررناه ، وتمّ عمران العالم بهم ، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم ... ولا يكون من غيرهم ، لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم والهاماتهم ؛ فيكون ذلك الوازع واحداً منهم ، يكون له عليهم الغلبة والسلطان ، واليد القاهرة ، حتى لا يصل احد الى غيره بعدوان »[٢١] .

ثم يعرض للرأي القائل بان سلطة الوازع انما تتعين بشرع ديني ، ويبطله بقوله : « وهذه القضية للحكماء، غير برهانية ... اذ الوجود وحياة البشر قد تم من دون ذلك ، بما يفرضه الحاكم لنفسه ، او بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادّته » . ويستشهد على ذلك بكثرة الامم التي لم تظهر فيها نبوات قائلاً : « فأهل الكتاب ، والمتبعون للانبياء ، قليلون بالنسبة الى المجوس الذين ليس لهم كتاب ، فانهم أكثر أهل العالم. ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار، فضلاً عن الحياة ، وكذلك هي لهم لهذا العهد ... وبهذا يتبين لك غلطهم في وجوب النبوات »[٢٢] .

---

٢١ – ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٤٣ .

٢٢ – المصدر المذكور ، ص ٤٣ – ٤٤ .

الرئاسة والعصبية . – ثم ان الوازع الذي يتسلط بفضل القوة لا غنى له عن عصبية تؤيده وتؤازره ، وهذه انما تكون في أقربائه الادنى فالادنى ، لان في عزه عزاً لهم ، وفي استمرار سلطته استئنافاً لمجدهم ؛ قال : « ولما كانت الرئاسة انما تكون بالغلب ، وجب ان تكون عصبية ذلك النصاب من سائر العصائب ليقع الغلب بها ، وتتم الرئاسة لاهلها. فاذا وجب ذلك ، تعين ان الرئاسة عليهم لا تزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم ... فلا تزال في ذلك النصاب متناقلة من فرع منهم الى فرع ، ولا تنتقل الا الى الاقوى من فروعه ... فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية ، ومنه تعين استمرار الرئاسة في النصاب المخصوص بها كما قررناه » . ثم يمضي في تعليل ذلك قائلاً : « وذلك ان الرئاسة لا تكون الا بالغلب ، والغلب انما يكون بالعصبية كما قدمناه ؛ فلا بد في الرئاسة على القوم ان تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة ، لان كل عصبية منهم ، اذا احست بغلب عصبية الرئيس لهم ، اقروا بالاذعان والاتباع » [23] .

ومهما كان من تأييد العصبية للرئيس ، وانتصار الرئيس لاهل عصبيته ، فان الامر ، على ما يرى ابن خلدون ، لا يسلم له ولهم ولا يدوم . فكما ان الرئاسة تنتقل من بيت الى بيت في العصبية الواحدة ، كذلك لا تلبث ان تنتقل من عصبية الى اخرى في القبيلة الواحدة . ومتوسط ما تدوم الزعامة في العصبية الواحدة ، في ما يقرر ابن خلدون ، **لاربعة جدود** ، تنتقل بعد الرابع الى رئيس منافس من عصبية مزاحمة في تلك القبيلة ، وتجري الرئاسة في هذه العصبية على نحو ما جرت في العصبية السابقة . قال في تعليل ذلك : « ثم ان نهايته [شرف الرئاسة] في اربعة آباء ؛ وذلك ان باني المجد عالم بما عاناه في بنائه ، محافظ على الخلال التي هي اسباب كونه وبقائه . وابنه من بعده مباشر لابيه ؛ فقد سمع منه ذلك واخذه عنه ؛ الا انه مقصر في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المعاني له . ثم اذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة ، فقصّر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد . ثم اذا جاء الرابع ، قصّر عن طريقتهم جملة ، واضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم » ... ثم يستدرك بقوله : « واشتراط الاربعة في

....

٢٣ – ابن خلدون ، المقدمة ، ص ١٣١ .

الاحساب انمـــا هو في الغالب ؛ والا فقد يدثر البيت من دون الاربعة ويتلاشى وينهدم، وقد يتصل امرها الى الخامس والسادس، الا انه في انحطاط وذهاب »[٢٤]. فدوام الرئاسة رهن بالزعامة الرشيدة والقيادة الحكيمة ، واحراز المكاسب في الحروب والغزوات . فحيثما تتحقق هـذه الخلال تنتقل تلك الرئاسة من بيت الى بيت ، ومن عصبية الى اخرى .

العصبية والملك . ـ فاذا تسنى للرئيس ان يحرز لقومه المكاسب الكثيرة في الغزوات ، استتبع بفضل غلبته الكثير مـــن القبائل المقهورة ، وزاد بذلك نفوذه وسلطانه ؛ ووجد اتباعه في سطوته قوةً لهم واعتزازاً ، فاغفلوا ما يثيرهم من فوارق ، وامسكوا عمـا بينهم من اسباب النزاع ، وانضم بعضهم الى بعض في عصبية واحدة . واذا كان ذلك ، ازدادت جرأته في الغزو ، ونمت من ذلك مكاسبه ، وتكاثر عدد الموالين له ؛ فخرج بقومه من طورهم القبلي الاول الى طور غزوي واسع ، وبدأت رئاسته تتحول من **زعامة قبلية** هي بالاتفاق والتأييد ، الى **امـــارة** تقوم بالسلطة والقهر ، وتضم فئات من القبائل المتقاربة ، والعشائر المستلحقة بالولاء ؛ قال : « ان الآدميين بالطبيعة الانسانية يحتاجون في كل اجتماع الى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض ، فلا بد ان يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية ... وهذا التغلب هو الملك . وهو امر زائد على الرئاسة ، لان **الرئاسة انما هي سؤدد** وصاحبها متبوع ، وليس له عليهم قهر في احكامـه . واما **الملك فهو التغلب** والحكم بالقهر ؛ وصاحب العصبية اذا بلغ الى رتبةٍ طلب ما فوقها ، فاذا بلغ رتبة السؤدد والاتّباع ، وجد السبيل الى التغلب والقهر ، لا يتركه لانه مطلوب للنفس ... فالتغلب الملكي غاية للعصبية كما رأيت ... ثم اذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها ، طلبت بطبعها التغلب على اهـل عصبية اخرى بعيدة عنها ؛ فان كافأتها او مانعتهـا كانوا أقتالاً وانظاراً ... وان غلبتها واستتبعتها التحمت بها ايضاً ، وزادت قوةً في التغلب الى قوتها ، وطلبت غاية من التغلب والتحكم اعلى من الغاية الاولى وابعد »[٢٥] .

---

٢٤ ـ ابن خلدون ، المقدمة ، ص ١٣٧ .

٢٥ ـ المصدر المذكور ، ص ١٣٩ .

فاذا بلغ الامير هـذا المبلغ من السيطرة والقوة ، زينت له نفسه ان يتعرض للدول الكبرى القائمة على تخومه القريبة ، طمعاً بما عندها ، فوالى الغارات عليها واستاق ما تيسر له من خيراتها . فاذا آنس من تلك الدولة ضعفاً وتخاذلاً ألـّب عليها قومه واكتسحها، واقام نفسه وقومه في مكانها، فتحولت امارته الى ملك؛ وان صادفهـا منيعة ، انتهى الامر بينهما الى نوع من الاتفاق فيه مصلحة لكلا الجانبين ، جعلت به تلك الدولةُ من الامارة مملكةً تابعة، تغذيها بخيراتها لتحمي جبهتها من الغزاة المغيرين . فاخـذت هذه في التدرج من امارة قبلية الى دولة ملكية ، نظير ما كان من امر بني لخم مع الفرس ، وبني غسان مع الروم . قال : « ... وهكذا حتى تكافىء قوتها قوة الدولة ؛ فان ادركت الدولة في هرمها ، لم يكن لها ممانع من اولياء الدولة ، واستولت عليها ، وانتزعت الامر من يدها ، وصار الملك اجمع لها . وان انتهت الى قوتها ، ولم يقارن ذلك هرم الدولة ، وانما قارن حاجتها الى الاستظهار بأهـل العصبيات ، انتظمتها الدولة في اوليائها ، تستظهر بها على ما يعنُّ من مقاصدها؛ وذلك مَلِك آخر دون المَلِك المستبد ... فقد ظهر ان الملك هو غاية العصبية ، وانهـا اذا بلغت الى غايتها ، حصل للقبيلة المُلْك إما بالاستبداد او بالمظاهرة »[26] .

توالي الدول . – وكما ان الرئاسة في العصبية تدوم الى امـد معين ، تهرم عنده فتغلبها عليها عصبية ناشئة ، كذلك الدولة فانها اقوى ما تكون في عهد نشأتها ؛ فاذا زكا دخلها واخـذت باسباب الحضارة ، انصرف ملوكها اكثر فأكثر الى اجتناء النعمة والانغماس في الترف ؛ وقـل اهتمامهم تباعاً بشؤون الدولة ، واستنابوا عنهم الاعوان في معالجتها والقيام عليها ؛ حتى اذا آنس منهم المنافسون هـذا الاهمال، عملوا على استخلاص الامر من يدهم ، فنشبت الفتن ، وفقد الامن ، وساءت الاحوال ، وقل مع ذلك التدبير ؛ فاذا صادف قيام قوة غزوية جديدة مـن بين قبائل البدو ، طمعت في خيرات هذه الدولة المنحلة ، ووالت عليها الهجمات حتى انهكتها ، فاذا اكتسحتها وحلت في الملك محلها ، سارت سيرتها في اسباب الحضارة والبذخ ، وآل امرها الى ما آل بسالفتها ... وهكذا دواليك .

---

٢٦ – ابن خلدون ، المقدمة ، ص ١٤٠ .

وكما عيّن ابن خلدون عـــدد الجدود في الدور القبلي ، كذلك عينه – وعلى الاساس نفسه – في الدور الملكي . فذهب الى ان الدولة تمـــر في خمسة اطوار تبعاً لمزاج القائمين بهـــا : فالاول منهم ظافر مشارك لقومه بالعز ، والثاني سيد مستبد بالامر دونهم ، والثالث منصرف الى تثمير المكاسب ووقفها على اتباعه ، والرابع مقلد مسالم ضعيف ، والخامس والاخير مسرف متبذل ، وهـــو الذي يُغلب على ما بيده من ملك ؛ ويملك من بعدُ صاحب دولة اخرى فتية ناشئة ، يسير ملوكها سيرة ملوك الدولة المنقرضة في الاطوار الخمسة ؛ قال ابن خلدون في هـــذا الصدد : « اعلم ان الدولة تنتقل في اطوار مختلفة وحالات متجددة ، ويكتسب القائمون بهـــا في كل طور خُلقاً من احوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر ... وحالات الدولة واطوارهـــا لا تعدو في الغالب خمسة اطوار :

« الطور الاول : طور **الظفر بالبغية**... والاستيلاء على الملك ... وصاحب الدولة في هذا الطور اسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة ، لا ينفرد دونهم بشيء ؛

« الطور الثاني : طور **الاستبداد على قومه** والانفراد دونهم بالملـــك ... ويكون صاحب الدولة في هـــذا الطور معنيّاً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع ، لجدع انوف اهل عصبيته ... فيعاني من مدافعتهم ومغالبتهم مثل ما عاناه الاولون في طلب الامر او اشد ؛

« الطور الثالث : طور **الفراغ والدعة** لتحصيل ثمرات الملك... من تحصيل المـــال وتخليد الآثار وبعد الصيت ، فيستفرغ جهده في الجباية وضبط الدخل والخرج ... وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة ... هـــذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته في احوالهم بالمال والجاه ؛

« الطور الرابع : طور **القنوع** والمسالمة ؛ ويكون صاحب الدولة في هذا الطور قانعاً بما بنى اوّلوه ... فيتبعُ آثارهم حذو النعل بالنعل ، ويقتفي طرقهم باحسن مناهج الاقتداء ؛

« الطور الخامس : طور **الاسراف والتبذير** ؛ ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لمـــا جمع اولوه في سبيل الشهوات والملاذ ، والكرم على بطانته في مجالسه ، واصطناع إخوان السوء ، وتقليدهم عظيمات الامور التي لا يستقلون بحملها .. . فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون ، وهادماً لما كانوا يبنون .

« وفي هـــذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا يكون لها معه برء الى ان تنقرض »[٢٧] .

وبديهي ان هـــذا الدور السياسي الذي يبدأ **بالوازع** في المجتمع البدائي ، وينتقل الى **الامير** في الكيان القبلي ، لينتهي الى **الملك** في نظام الدولة ، انمـا هو مرافق للدور الاجتماعي الذي ينشأ **بدويّاً** ويتحول **غزويّاً** وينتهي **حضريّاً** ، متفاعلاً معه اشد التفاعل . فالتعاون الصالح في المجتمع الاول اقتضى وجـــود وازع ، وزيادة المكاسب لمواجهة الضائقة قادت الى الغزو ، والغزو لم يستقم الا بقيادة حازمة ، وجاء الملك على اعقاب الحضارة ، وانتهت الحضارة الى الترف ، فاضعفت الملك بغضارتها ، ومهدت بذلك سبيل الغلبة عليه لامارة غازية ، هي في عنفوان القوة وريعان النمو .

وهكذا ، فقد استقام لنا من هذا البحث الموجز نظر ابن خلدون الى المجتمع الانساني من حيث هو شبيه **بكائن حي** متطور ، **طفولته** عهده البدوي ، **وشبابه** طوره الغزوي ، **وكهولته** ازدهاره الحضري ، **وهرمه** فساده وانهيار قواده[٢٨] .

العلم والتعليم

تصنيف العلوم . – يعتبر ابن خلدون نشأة العلوم وتقدمها ظاهرة هامة من ظواهر العمران البشري ؛ فأرقى ما نراها ، في المدن الكبرى والامصار المزدهرة.

....

٢٧ – ابن خلدون ، المقدمة ، ص ١٧٥ .

٢٨ – المفكر السياسي الايطـــالي مكيافلّي (١٤٦٩–١٥٢٧) بحث في نشأة الدولة وازدهارها وهرمها ، شديد الشبه بما ذكر ابن خلدون في موضوع عمر الدولة .

ولما كان يرى ان طلب العلم فطرة في الانسان ، صح عنده ان العلوم انما تنشأ عن حاجة فطرية يسعى الانسان الى تحقيقها ، إما بالاقتباس عن الاولين او بالاستنباط الفكري . وبناء عليه يقسم العلوم الى قسمين كبيرين : الاول يشمل **العلوم النقلية**، وهي التي يأخذها طالب العلم من السلف كالفقه واللغة ، والثاني يضم **العلوم العقلية**، وهي التي يتوصل اليها بجهـــده الفكري كالطبيعيات والحكمة . والعلوم العقلية هذه طبيعية في الانسان ، ولذلك كانت غير مقصورة على ملة او امة .

ويشير ابن خلدون الى وجـــوب الابتداء بتدريس العلوم النقلية ، حتى اذا ارتاض بها عقل الناشىء ، كان اقباله على العلوم العقلية ايسر مأخذاً واسلم عاقبة . وقد بوّب هذه العلوم بقسميها على الوجه التالي :

- العلوم العقلية
  - علم المنطق
  - العلم الطبيعي :
    - الانسان
    - الحيوان
    - النبات
    - المعادن
    - الطب
    - الفلاحة
  - العلم الالهي : ما بعد الطبيعة
  - علم التعاليم :
    - الهندسة
    - الحساب
    - الموسيقى
    - الفلك

العلوم النقلية:
- علم التفسير
- علم القراءات
- علم الحديث
- علم اصول الفقه والجدل
- علم الكلام
- علم التصوف
- علم تعبير الرؤيا
- العلوم اللسانية:
  - اللغة
  - النحو
  - البيان
  - الادب

على انه لا يزن هذه العلوم بمعيار واحد ، بل يقدم بعضها على بعض ، باعتبار ما يكون منها من الفوائد ، وعلى هذا الاساس يجعلها ثلاثة اصناف :

أ – العلوم الالهية : وهي العلوم التي تحاول ، بالطرق النظرية ، معرفة الحقائق الالهية في ما وراء العالم المحسوس ، والاعتبارات الروحية التي يذكرها الشرع بشأن العالم الآخر . وهي في رأيه علوم باطلة ، لان الحقائق التي نعالجها بالعقل ، انما هي من طور غير طور العقل ؛ فكل ما انفرد العقل بحكمه فيه من شؤونها لا يعول عليه ، بل هي خطر على الايمان ، مضلة لعقول الجمهور ؛ فينبغي لذلك اقصاؤهم عنها . وهذا اهم ما اخذه على الفلاسفة ، اصحاب هذه العلوم ومؤيديها :

– التمس الفلاسفة ادراك الحقائق الالهية بالعقل ، وهي من طور غير طوره ، فلا يمكن ان تدرك به ؛

– ان ما توصلوا اليه من مقررات في ما يتعلق بما بعد الطبيعة كله ظني تخميني ، وليس شيء منه يقيناً ثابتاً ؛ وانما يُلتمس ذلك اليقين بالشريعة ؛

– يدّعون ادراك الحق الروحاني عن طريق الاتصال الفكري بالعقل الفعال ، والعقل الفعال حقيقة روحانية يُبلغ بالكشف لا بالتفكير ؛

– يزعمون ان السعادة تحصل للنفس باستكمال المعرفة ؛ وحصول المعارف يتم بوسائل حسية ، والسعادة اعتبار روحاني يحصل بلا واسطة ، والطريق اليه هو اطراح الامور المحسوسة ، وكبت النزوات المادية ؛

– هـــذا العلم لا يفي بغرض الفلاسفة من ايصالهم الى الحق ، وهو مخالف للشريعة من وجوه ؛ « وليس له في علمنا الا ثمرة واحـــدة هي شحذ الذهن في ترتيب الادلة » . لذلـــك نراه يوصي المقبل على علم الفلسفة باحتراز ، وبأن لا يكب عليه قبل ان يتشبع مـــن الشرع والفقه ؛ لئلا يذهب ضحية لمغالطات الفلاسفة .

ب – العلوم الآليـة : وهي العلوم التي تُتخذ وسيلةً لاتقان سواهـا من العلوم المفيدة بالذات : نظير اللغة والحساب والمنطق . ويشترط في تعليمهـا الايجاز ، والتخفيف عن كاهل الطالب بقدر الامكان ، والاكتفاء منها بالقدر الذي تحصل به المنفعة العملية المنشودة ؛ قال : « واما العلوم التي هي آلة لغيرها مثل العربية والمنطق وامثالها ، فـــلا ينبغي ان ينظر فيها الا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط ، ولا يوسّع فيها الكلام ، ولا تفرّع المسائل ؛ لان ذلك مخرج لهـــا عن المقصود » . ثم هـو يعتبر التبسط في هذه العلوم متلفاً للجهد ، مضيعاً للوقت ، فيستأنف قائلاً : « وربما يكون ذلك عائقاً عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات ، مع ان شأنها اهم ، والعمر يقصر عن تحصيل الجميـع على هذه الصورة ... فيكون الاشتغال بهذه العلوم الآلية تضييعاً للعمر وشغلاً بما لا يغني » [29] .

وبعد ان يهاجم المتأخرين من علماء النحو والمنطق ، لانهم جعلوا من علومهم غاية ذاتية ، يحذر المعلمين من ان يفعلوا فعلهم فيقول : « فلهذا يجب على المعلمين لهذه العلوم الآلية ان لا يستبحروا في شأنها ، [بل ان] ينبهوا المتعلم على الغرض منها ، ويقفوا به عنده . فمن نزعت بـــه همته بعد ذلك الى شيء من التوغل فلـيَرْقَ له مـا شاء من المراقي ، صعباً او سهلاً ؛ وكل ميسر لما خلق له » [30] .

---

٢٩ – ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٥٣٧ ؛ اعتبر بهذه المناسبة حملة التيسير في تدريس اللغة التي يثيرها جماعة من قادة الفكر المعاصر وفي طليعتهم زميلنا الدكتور انيس فريحه .

٣٠ – المصدر المذكور نفسه .

ج – العلوم الغائية : وهي المقصودة بالذات لمنفعة تكون منها للدارس : نظير الشرع والتفسير وعلوم الطبيعة على اختلافها . وهذه يوصي بالعناية بها ، وتوسعة الكلام فيها؛ قال : « فاما العلوم التي هي مقاصد، فلا حرج في توسعة الكلام فيها، وتفريع المسائل ، واستكشاف الادلة ... فان ذلك يزيد طالبها تمكناً في ملكته ، وايضاحاً لمعانيها المقصودة » .

تحصيل العلوم . – يذهب ابن خلدون الى ان طلب العلم طبيعي في البشر ؛ ويدلل على ذلك بقوله ان الانسان يتميز عن سائر الحيوانات « بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه، والتعاون عليه بأبناء جنسه... وعن هذا الفكر تنشأ العلوم وما قدمناه من الصنائع » . ولما كان الحي يسعى ابداً لتحصيل ما يستدعيه الطبع ، كان الفكر راغباً في تحصيل ما يعوزه من الحقائق ، فلجأ في طلب ذلك الى مظانه ؛ قال : « ثم ان فكره ونظره يتوجه الى واحد واحد من الحقائق ، وينظر الى ما يعرض له لذاته ، واحداً بعد آخر ، ويتمرن على ذلك حتى يصير إلحاق العوارض بتلك الحقيقة ملكة له ... فتتشوف نفوس اهل الجيل الناشىء الى تحصيل ذلك ، فيفزعون الى اهل معرفته ، ويجيء التعليم من هذا » [٣١] .

أ – اسلوب التعليم : اما اداء هذه العلوم الى الطالب فينبغي ، في رأي ابن خلدون ، ان يكون لكل علم على حدة ، وعلى سبيل التدريج ؛ ويقترح ان يكون في ثلاث درجات : الاولى اجمال للفن، والثانية تفصيل لجزئياته، والثالثة تحليل للمستغلقات من مسائله ؛ قال : « اعلم ان تلقين العلوم للمتعلمين انما يكون مفيداً اذا كان على التدريج شيئاً فشيئاً ، وقليلاً قليلاً ؛ يلقى عليه اولاً مسائل من كل باب من الفن هي اصول ذلك الباب ؛ ويقرب له في شرحها على سبيل الاجمال ، ويراعى في ذلك قوة عقله ... حتى ينتهي الى آخر الفن ... ثم يرجع به الى الفن ثانية ... ويستوفى الشرح والبيان ، ويخرج عن الاجمال ... فتجود ملكته ؛ ثم يرجع به وقد شدّ ، فلا يترك عويصاً ولا مهمّاً ولا مغلقاً الا اوضح ، وفتح له قفله ؛ فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته » . ويشير في تضاعيف

---

٣١ – ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٤٣٠ .

ذلك الى فائدة التكرار ، وجدوى الامثال الحسية في تعلم المبتدئين ، وينتقد من المعلمين من يجابه المتعلم المبتدىء بعويص المسائل ؛ ويوصي المعلم ان لا يتجاوز في تعليمه طاقة الطالب على التحصيل ، وان لا ينتقل بـه من مسألة الى اخرى خوفاً من التشويش. ثم يشير الى ضرر المباعدة ما بين دروس الفن الواحد، تفادياً لخطر النسيان وسوء الربط . ويوصي كذلك بعدم اشغال الطالب بعلمين في آن واحد، خوفاً من وقوع الخلط بينهما واستغلاقهما معاً ؛ قال : « ومن المذاهب الجميلة والطرق الواجبة في التعليم ان لا يخلط على المتعلم علمان معاً ، فانه حينئذٍ قل ان يظفر بواحد منهما ، لما فيه من تقسيم البال ، وانصرافه عن كل واحد منهما الى تفهم الآخر ، فيستغلقان معاً ... ويعود منهما بالخيبة »[٣٢] .

ب - سياسة التعليم : ولابن خلدون توصيات جديرة بالاعتبار في سياسة التعليم لا تختلف جوهراً عما يوصي به فن التعليم الحديث . وذلك انه يقرر ان اخذ المتعلم بالشدة مضرٌ بهِ من ناحيتين: الاولى انها لا تبلغ الغاية من ايقافه على العلم المنشود؛ والثانية انها تفسد اخلاقه ، لانها تعلمه الكذب والخديعة والمراوغة ، تملصاً من عواقب العنف ؛ قال : « ان ارهاف الحد بالتعليم مضر بالمتعلم ... فمن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين سطا به القهر، وضيق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ، ودعاه الى الكسل ، وحمله على الكذب والخبث والتظاهر بغير ما في ضميره، خوفاً من انبساط الايدي بالقهر عليه ... بل وكسلت نفسه عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل ، فانقبضت عن غايتها ومدى انسانيتها ... »[٣٣] .

على انه يشير من ناحية ثانية الى ضرر المسامحة ، وينصح باتخاذ سبيل القرب والملاينة بدل الشدة والقسوة . ويختم الفصل بوصية الرشيد لمعلم محمد الامين حيث يقول : « يا احمر ، ان امير المؤمنين قد دفع اليك مهجة نفسه وثمرة قلبه ، فصيّر يدك عليه مبسوطة ، وطاعته لك واجبةً » . وبعد ان يعدد العلوم التي يسأله تلقينه اياها يستأنف : « ولا تمرنّ بك ساعة الا وانت مغتنم فائدة تفيده اياها من غير ان تحزنه فتميت ذهنه . ولا تمعن في مسامحته فيستحلي الفراغ ويألفه .

٣٢ - ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٥٣٣ - ٥٣٤ .

٣٣ - المصدر المذكور ، ص ٥٤٠ .

وقوّمه ما استطعت بالقرب والملاينة ، فإنْ اباهما ، فعليك بالشدة والغلظة »[٣٤] .

وهذا الذي ذكره ابن خلدون في اسلوب التعليم وسياسته لا يخالفه في اكثره اعلام التربية الحديثة .

جملة القول

وقصاراه ان فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، علم استنبطه من درس احوال البشر ، وتطور شؤون الامم ؛ دعاه الى النظر فيه ما سقط بـه المؤرخون من الاخطاء لجهلهم بطبائع العمران ؛ فهو ينبه المؤرخين الى ان يأخذوا دوماً بعين الاعتبار ثلاثـة قوانين هي : قانون السببية ، وقانون التشابه ، وقانون المباينة ، فيستقيم حكمهم على الاحداث .

ويأخذ من ثم في بسط احوال المجتمع ، فيذكر ان الانسان اجتماعي بحكم الحاجة الى التعاون ، من اجل تحصيل القوت ودفع العدوان ؛ فاذا اجتمع احتاج الى وازع بقضي في ما ينشأ من خصومات ، فتتم بذلك الوحدة السياسية الاولى التي هي القبيلة .

ثم يذكر ان المجتمع متطور ابـداً : ينشأ ويزدهر ويهرم ، نظير كل حي من الاحيـاء ، ويتأثر تأثره باحوال المحيط الطبيعي على اختلافها ؛ وان المجتمعات تتعاقب ، فيخلف الناشىء منها ما قد اشرف على الانحلال ، كما تتعاقب الذرية فيلي الخلف منها سلفه : ينشأ بدوياً ، ويتحول غزوياً ، ثم ينتهي حضرياً ؛ يقتصر في طوره الاول على الضروريات ، ثم يأخذ باسباب الرغد والرفاهية ، الى ان ينتهي الى الاسراف والتبذير والانهاك ، فينهار في وجه مجتمع غزوي ناشىء ؛ ويكون نظامه في طوره الأول نظام قبيلة ، فيتحول بالغزو والغلبة الى نظام امارة ، ثم ينتهي بالفتح الى نظام دولة ، تبلغ اشدها وترتفع الى اوجها ، ثم تهرم وتنحلّ .

٣٤ – ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٥٤١ ؛ واحمر هو خلف الاحمر الراوية المشهور .

اما العلوم فقد رفض منها العلم الالهي لانـــه من غير طور العقل ، واوجب الرجوع [illegible] الى الشريعة . وامـــا سائر العلوم ، فقد قسمها باعتبار نوعها الى عقلية ونقلية ، وباعتبار غرضها الى آلية وغائية : اوجـــب الايجاز في الاولى توفيراً للجهد والوقت ، واجاز الاسهاب في الثانية استدراراً للمنافع . ثم اوصى بتدريج التعليم في كل من العلوم ، وبمراعاة استعداد الطالب في التوجيه ، واعتماد التشويق والترغيب قبل الالزام والاكراه؛ وهو في ذلك كله يسبق اساتذة العصر الحاضر بنحوٍ من ستة قرون .

هذه كلمة موجزة في آخر فلاسفة العرب في العصر الوسيط ، واعظمهم على الاطلاق في موضوع الفلسفة الاجتماعية .

نصوص مختارة

من مقدمة ابن خلدون

اصول النقد التاريخي

اهمية علم التاريخ .

اعلم ان فن التاريخ فـن عزيز المذهب ، جم الفوائد ، شريف الغاية ، اذ هو يوقفنا على احوال الماضين مـن الامم في اخلاقهم ، والانبياء في سيَرهم ، والملوك في دولهم وسياستهم [٣٥] . وحتى تتم فائـدة الاقتداء ، في ذلك ، لمن يرومه ، في احوال الدين والدنيا ، فهو محتاج الى مآخذ متعددة ، ومعارف متنوعة ، وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما الى الحق ، وينكبان بـه عن المزلات والمغالط ؛ لان الاخبار ، اذا اعتُمد فيها على مجرد النقل ، ولم تُحكم اصول العادة وقواعـد السياسة وطبيعة العمران والاحوال في الاجتماع الانساني ، ولا قِيس الغائب فيها بالشاهد والحاضر بالذاهب ، فربما لم يؤمن فيها من العثور ، ومزلة القدم ، والحيد عن جادة الصدق [٣٦] .

٣٥ – يظهر من هذا القول ان ابن خلدون يختلف عمن سبقه في فهم التاريخ ، اذ هو يعالج اخلاق الامم وعقائدهم ودولهم ومناهجهم السياسية ، اي العمران البشري جملة ، وليس الحوادث والحروب فحسب .

٣٦ – يشترط في المؤرخ او من يعالج التاريخ ان يكون ذا ثقافة واسعة ، تمكنه من النظر الصحيح في الاحوال ، وتجنبه الزلل في قياس الامور بعضها على بعض ، واستخراج الاحكام الصحيحة .

اخطاء المؤرخين .

أ - الجهل بطبيعة العمران : وكثيراً ما وقع للمؤرخين ، والمفسرين ، وائمة النقل ، من المغالط في الحكايات والوقائع ، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل ، غثاً او سميناً ؟ ولم يعرضوها على اصولها ، ولا قاسوها باشباهها ، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الاخبار[٣٧] . فضلوا عن الحق ، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط ، ولا سيما في احصاء الاعداد من الاموال والعساكر ، اذا عرضت في الحكايات ...

ب - الغفلة عن تشابه الاحوال : وهذا كما نقل المسعودي وكثير من المؤرخين ، في جيوش بني اسرائيل ، ان موسى - عليه السلام - احصاهم ، في التيه ، بعد ان اجاز من يطيق حمل السلاح خاصة من ابن عشرين فما فوقها ، فكانوا ستمائة الف او يزيدون[٣٨] . ويذهل ، في ذلك ، عن تقدير مصر والشام واتساعهما لمثل هذا العدد من الجيوش . فلكل مملكة من الممالك حصة من الحامية تتسع لها وتقوم بوظائفها ، وتضيق عما فوقها ... ثم ان مثل هذه الجيوش البالغة الى مثل هذا العدد يبعد ان يقع بينها زحف او قتال، لضيق ساحة الارض عنها، وبعدها اذا اصطفت عن مدى البصر ، مرتين وثلاثاً او ازيد . فكيف يقتتل هذان الفريقان[٣٩] ؟ او تكون غلبة احد الصفين وشيء من جانبه لا يشعر بالجانب الآخر ؟ والحاضر يشهد لذلك ، فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء !..

ج - مطاوعة وساوس الاغراب : هذا وقد نجد الكافة من أهل العصر ، اذا أفاضوا في الحديث عن عساكر الدول التي لعهدهم او قريباً منه ... او أخذوا في احصاء اموال الجبايات ، وخراج السلطان ، ونفقات المترفين ، وبضائع

٣٧ - يشير هنا الى بعض اصول النقد التاريخي فيذكر : اعتماد الاصول ، ومقارنة الاخبار ومعرفة اهميتها ، ثم معرفة طبائع الاشياء للتثبت من صحة الاخبار المنقولة ، وهذه القواعد تجمع بين ما يسميه المتأخرون بالنقد الخارجي والنقد الداخلي .

٣٨ - المسعودي (٩٥٧) صاحب « مروج الذهب » ، وهو مؤرخ مشهور ؛ يريد : ان الاحصاء تناول بصورة خاصة من هم في سن التجنيد من ابن عشرين فما فوق .

٣٩ - بنى اعتراضه على اعتبارين : الاول جغرافي ، وهو عدم اتساع المكان لمثل العدد المذكور، والثاني طبيعة الحروب القديمة، اذ يتعذر ان يقع القتال والزحف بين جيشين هذا عددهما.

الاغنياء الموسرين، توغلوا في العدد، وتجاوزوا حدود العوائد، وطاوعوا وساوس الاغراب [٤٠] . فاذا استكشف أصحاب الدواوين عن عساكرهم ، واستنبطت احوال أهل الثروة في بضائعهم وفوائدهم ، واستجليت عوائد المترفين في نفقاتهم ، لم تجد معشار ما يعدّونه . ومـا ذلك الا لولوع النفس بالغرائب ، وسهولة التجاوز على اللسان ، والغفلة على المتعقب والمنتقد ؛ حتى لا يحاسب نفسه على خطأ ولا عمد ، ولا يطالبها في الخبر بتوسط ولا عدالة ، ولا يرجعها الى بحث وتفتيش . فيرسل عنانه ، ويُسيم في مراتع الكذب لسانه ، و « يشتري لهـو الحديث ليضل عن سبيل الحق » [٤١] ، وحسبك بها صفقة خاسرة !

د - عدم التحقيق في النقل : وأبعد من ذلك، وأعرق منه في الوهم ، ما يتناقله المفسرون في تفسير « سورة الفجر » عند قوله تعالى : « ألم ترَ كيفَ فعلَ ربُّك بعادٍ ، إرَمَ ذات العماد » [٤٢] ... فيجعلون لفظة « إرَم » اسماً لمدينة وصفت بأنها « ذات العماد » اي الاساطين ؛ وينقلون انه كان لعاد بن عُوص بن إرَم ابنان : همـا شديد وشدّاد ، ملكا من بعده . وهلك شديد ، فخلص المُلك لشدّاد ، ودانت له ملوكهم . وسمع وصف الجنـة فقال : « لأبنينّ مثلها ! » فبنى مدينة في صحاري عدن ، في ثلثمائة سنة ، وكان عمره تسعمائة سنة . وانها مدينة عظيمة ، قصورها من الذهب والفضة ، وأساطينها من الزبرجد والياقوت . وفيها أصناف الشجر ، والانهار المطردة . ولما تمّ بناؤها سار اليها بأهل مملكته ؛ حتى اذا كان فيها على مسيرة يوم وليلة ، بعث الله عليهم صيحة من السماء فهلكوا كلهم . ذكر ذلك الطبري ، والثعالبي ، والزمخشري وغيرهم من المفسرين [٤٣] ...

٤٠ - العوائد جمع عائدة وهي المنفعة ، ولعل المقصود بالعوائد هنا : الجاري بحكم العادة ، او ما هو مألوف ومعهود ، كأنها جمع عادة لا عائدة . « ومطاوعة وساوس الاغراب » : الميـل الى رواية الخبر على وجهه الاغرب .

٤١ - التجاوز في الشيء : الافراط فيـه ، ومراده هنا : المبالغة ؛ المتعقب : المحقق في الاخبار تشككاً فيها ، والمتتبع الاخطاء رغبة في تصحيحها . والآية من سورة لقمان ٣١/٦ .

٤٢ - الآية من سورة الفجر ٨٩/٦ - ٧ .

٤٣ - الطبري (٩٢٢) من مشاهير المؤرخين وصاحب « اخبار الرسل والملوك » ، له كتاب شهير في التفسير معروف بتفسير الطبري ؛ والثعالبي (١٠٣٧) صاحب مؤلفات كثيرة اشهرها « يتيمة الدهر » ؛ والزمخشري (١١٤٣) عالم كبير اشتهر باللغة والحديث والتفسير ، وله معجم فريد هو « اساس البلاغة » .

وهذه المدينة لم يُسمع لها خبر ، من يومئـــذٍ ، في شيء من بقاع الارض . وصحاري عدن ، التي زعموا انها بُنيت فيها ، في وسط اليمن . وما زال عمرانه متعاقباً ، والركاب والادلاء تنفض طرقه من كل وجه ، ولم ينقل عن هـــذه المدينة خبر ، ولا ذكرها احد من الاخباريين ، ولا من الامم ...

والذي حمل المفسرين على ذلك ما اقتضته صناعة الاعراب في لفظة « ذات العماد » من انها صفة « إرم » ؛ وحملوا « العماد » على الاساطين . فتعين ان يكون بناء ، والا فالعماد هي عماد الخيام ... وأي ضرورة الى هذا المحمل البعيد الذي تمُحلت لتوجيهه امثال هذه الحكايات الواهية ، التي تنزه كتاب الله عن مثلها ، لبعدها عن الصحة ...

هـ – الروايات المشوّقة : ومن أمثال هذه الحكايات ، ما نقله ابن عبد ربه ، صاحب « العقد » ، من حديث الزنبيل في سبب اصهار المأمون الى الحسن بن سهل[٤٤] ، في بنته بوران ؛ وأنه عثر في بعض الليالي ، في تطوافه بسكك بغداد ، بزنبيل مدلّى من بعض السطوح بمعالق وجُدُل مغارة الفتل من الحرير . فاقتعده ، وتناول المعالق[٤٥] ، فاهتزت ، وذهب به صُعداً الى مجلس شأنه كذا ؛ ووصف من زينة فرشه ، وتنضيد آنيته ، وجمال رؤيته ، ما يستوقف الطرف ، ويملك النفس . وان امرأة برزت له من خلل الستور ، في ذلك المجلس ، رائعة الجمال ، فتانة المحاسن . فحيته ودعته الى المنادمة . فلم يزل يعاقرها الخمر ، حتى الصباح ؛ ورجع الى أصحابه بمكانهم من انتظاره . وقـــد شغفته حباً بعثه على الاصهار الى ابيها .

وأين هذا كله من حال المأمون المعروفة في دينه وعلمه ، واقتفائه سنن الخلفاء والراشدين من آبائه ... وحفظه لحدود الله في صلواته واحكامه ؟ فكيف تصح

٤٤ – ابن عبد ربه (٩٤٠) كبير ادباء الاندلس في عهد الناصر ، اشتهر بكتابه الجامع الموسوم بالعقد الفريد ؛ والمأمون (٨٣٣) الخليفة العباسي السابع ، وهو ابن هارون الرشيد ؛ والحسن بن سهل (٨٥٠) تولى الوزارة للمأمون بعد اخيه الفضل بن سهل .

٤٥ – الزنبيل : القفة ؛ المعالق : ما تعلق به الشيء ؛ الجُدُل : جمع جديل ، وهو الحبل المجدول من أدم (جلد) او شعر : مغار الفتل : شديده ؛ اقتعده : اتخذه مقعداً ، اي جلس فيه .

عنه احوال الفساق المستهترين في التطواف بالليل ، وطرق المنازل ، وغشيان السمر ؟ واين ذلك من منصب بنت الحسن بن سهل ، وشرفها ، ومـا كان بدار ابيها من الصون والعفاف ؟ وامثال هذه الحكايات كثيرة ، وفي كتب المؤرخين معروفة . وانما يبعث على وصفها ، والحديث بها ، الانهاك في اللذات المحرمة ، وهتك قناع المروءة ؛ ويتعللون بالقوم فيما يأتونـه من طاعة لذاتهم [٤٦] ... ولو ائتسوا بهم في غير هذا من احوالهم ، وصفات الكمال اللائقة بهم ، المشهورة عنهم ، لكان خيراً لهم ، لو كانوا يعلمون ...

و – التشيّع للآراء والمذاهب : ومن الاخبار الواهية ما يذهب اليه الكثير من المؤرخين في العُبيديين ، خلفاء الشيعة بالقيروان والقاهرة ، من نفيهم عـن اهل البيت ... والطعن في نسبهم الى اسماعيل الامام ابن جعفر الصادق[٤٧] ؛ يعتمدون في ذلك على أحاديث أُلفت المستضعفين من خلفاء بني العباس ، تزلفاً اليهم بالقدح فيمن ناصبهم ... ويغفلون عن التفطن لشواهـد الواقعات وأدلة الاحوال التي اقتضت خلاف ذلك من تكذيب دعواهم والرد عليهم . فانهم متفقون في حديثهم على مبدإ دولة الشيعة ... هذا قبل ان تظهر الشيعة على الاغالبة بالقيروان ... ثم كان بعد ذلـك ظهور دعوتهم بالمغرب وافريقية ، ثم بالاسكندرية ، ثم بمصر والشام والحجاز ، وقاسموا بني العباس في ممـالك الاسلام شق الابلمة ... ومـا زال بنو العباس يغصون بمكانهم ودولتهم ، وملوك بني امية وراء البحر ينادون بالويل والحـرَب منهم [٤٨] .

وكيف يقع هذا كله لدعيّ في النسب ، يكذب في انتحال الامر ! واعتبر حال القرمطي اذ كان دعيّاً في انتسابه كيف تلاشت دعوته ، وتفرق اتباعـه ،

٤٦ – يريد : ان المؤرخين قد استرسلوا في مثل هذه الاخبار لما تثيره من لذة ؛ ونسجوها حول كبار القوم ليصغر امامها ما يأتونه هم من محرمات .

٤٧ – نفيهم عن أهل البيت : افساد صلتهم بهم ؛ اسماعيل بن جعفر الصادق (٧٦٠) من كبار ايمة الشيعة ، وهو الامام السابع بعد علي .

٤٨ – ناصبهم : عاداهم ؛ مبدأ دولة الشيعة : منشأها وابتداء امرها ؛ والمقصود بشق الابلمة المناصفة ؛ الابلمة : ورق نبات سهل الشق ؛ المناداة بالحرب : كناية عن الغضب وفرط الغيظ .

وظهر سريعاً على خبثهم ومكرهم ، فساءت عاقبتهم ، وذاقوا وبال امرهم . ولو كان امر العُبَيديّين كذلك لعُرف ولو بعد مهلة [٤٩] .

شخصية المؤرخ .

وقد كدنا ان نخرج عن غرض الكتاب بالاطناب في هذه المغالط ؛ فقد زلت اقدام كثير من الأثبات ، والمؤرخين الحفّاظ ، في مثل هذه الاحاديث والآراء . وعلقت بافكارهم ، ونقلها عنهم الكافة من ضَعَفَة النظر والغفلَة عن القياس ، وتلقوها هم ايضاً كذلك من غير بحث ولا روية ، واندرجت في محفوظاتهم ، حتى صار فن التاريخ واهياً مختلطاً ...

أ – ثقافة المؤرخين : فاذاً يحتاج صاحب هذا الفن الى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات ، واختلاف الامم والبقاع والأعصار في السير والاخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الاحوال ، والاحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق او بون ما بينهما من الخلاف ، وتعليل المتفق منه والمختلف [٥٠] ، والقيام على اصول الدول والملل ، ومبادىء ظهورها واسباب حدوثها ودواعي كونها ، واحوال القائمين بها واخبارهم ، حتى يكون مستوعباً لاسباب كل حادث ، واقفاً على اصل كل خبر . وحينئذ يعرض خبره المنقول على ما عنده من القواعد والاصول . فان وافقها وجرى على مقتضاها ، كان صحيحاً ، وإلا زيّفه واستغنى عنه .

ب – مزالق المؤرخين : ومن الغلط الخفي في التاريخ ، الذهولُ عن تبدّل الاحوال في الامم والاجيال ، بتبدل الاعصار ومرور الايام . وهو داء دويّ شديد الخفاء ،

٤٩ – القرمطي هو حمدان القرمطي ، والقرامطة من الفرق الباطنية ؛ يستدل على صحة دعوة العبيديين بنجاحهم وقيام دولتهم ، وعلى فساد دعوة القرامطة بفشلهم وانهيار امرهم .

٥٠ – اختلاف الامم والبقاع والاعصار ، اي : اهل البقاع المختلفة من الارض ، وأبناء الازمنة المختلفة من التاريخ ؛ العوائد : العادات والتقاليد ؛ المماثلة : المقارنة ، واستخراج وجوه الشبه والمفارقة ؛ يشترط في المؤرخ ثقافة واسعة تمكنه من نقد الاخبار المنقولة نقداً صحيحاً .

إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة ، فلا يكاد يتفطن له الا الآحاد من اهـــل الخليقة[٥١]. وذلك ان احوال العالم والامم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ؛ انما هو اختلاف على الايام والازمنة ، وانتقال من حال الى حال . وكما يكون ذلك في الاشخاص والاوقات والامصار ، فكذلك يقع في الآفاق والاقطار والازمنة والدول : « سنّة الله التي قد خلت في عباده ! » [٥٢].

ج – ناموس التشابه والتباين : والسبب الشائع في تبدل الاحوال والعوائد ان عوائد كل جيل تابعة لعوائـد سلطانه ، وكما يقال في الامثال الحكمية : « الناس على دين الملك ! » وأهل الملك والسلطان ، اذا استولوا على الدولة والامر ، فلا بد ان ينزعوا الى عوائـد مَن قبلهم ، ويأخذوا الكثير منها . ولا يغفلون عوائـد جيلهم مـع ذلك . فيقع في عوائد الدولة ، بعض المخالفة لعوائد الجيل الاول . فاذا جاءت دولة اخرى من بعدهم ، ومزجت من عوائدهم وعوائدها ، خالفت ايضاً بعض الشيء ، وكانت للاولى أشد مخالفة . ثم لا يزال التدريج في المخالفة حتى ينتهي الى المباينة بالجملة . فما دامت الامم والاجيال تتعاقب في الملك والسلطان ، لا تزال المخالفة في العوائد والاحوال واقعة [٥٣] .

والقياس والمحاكاة للانسان طبيعة معروفة ، ومن الغلط غير مأمونة ، تخرجه مع الذهول والغلط عن قصده ، وتعوج به عن مرامه . فربما يسمع السامع كثيراً من اخبار الماضين ، ولا يتفطن لما وقع من تغير الاحوال وانقلابها ، فيجريها لاول وهلة على ما عرف ، ويقيسها بما شهد ؛ وقـد يكون الفرق بينهما كبيراً ، فيقع في مهواة من الغلط ...

٥١ – الداء الدوي : المرض الشديد ؛ الاحقاب المتطاولة : الازمنة المديدة ؛ الآحاد من اهل الخليقة : الافراد منهم . بعد ان اوجب قياس « الغائب بالشاهد والحاضر بالذاهب » بناء على « ان الماضي اشبه بالآتي من الماء بالماء » ، يعود فيشير الى تبـدل الاحوال مع مرور الازمنة المتطاولة ، فكأنه يحصر تشابه الاحوال في العهود المتقاربة .

٥٢ – ينبه عند قياس الاشياء الى التطور الذي يلحق باحوال الناس على اختلاف عناصرهم ومواطنهم وعصورهم ودولهم، حتى تجيء نتيجة القياس صحيحة ؛ والآية من سورة الفتح ٢٣/٤٨.

٥٣ – العوائد هنا بمعنى العادات، والاصل فيها ان تكون جمع عائدة بمعنى المنفعة والمنحة ؛ وجمع عادة ، كما في كتب اللغة ، عادات لا عوائد .

قواعد النقد التاريخي .

أ – حقيقة التاريخ : اعلم انه لمـــا كانت حقيقة التاريخ انه خبرٌ عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال : مثل التوحش والتأنس والعصبيات ، واصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر باعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع ، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعة من الاحوال [٥٤] ؛

ب – اخطاء المؤرخين : ولما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته ، وله اسباب تقتضيه : فمنها التشيعات للآراء والمذاهب ؛ فان النفس اذا كانت على حـال من الاعتدال في قبول الخبر ، اعطته حقه من التمحيص والنظر ، حتى تتبين صدقه من كذبه ؛ واذا خامرها تشيع لرأي او نحلة ، قبلت مـا يوافقها من الاخبار لاول وهلة ، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص ، فتقع في قبول الكذب ونقله . ومنهـا الثقة بالناقلين ؛ وتمحيص ذلك يرجع الى التعديل والتجريح [٥٥] . ومنها الذهول عن المقاصد ؛ فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين او سمع ، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه ، فيقع في الكذب . ومنها توهم الصدق وهو كثير ، وانما يجيء في الاكثر من جهة الثقة بالناقلين .

ومنها الجهل بتطبيق الاحوال على الوقائع ، لاجل مـا يداخلها من التلبيس والتصنع ؛ فينقلها المخبر كما رآها ، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه [٥٦] . ومنها تقرب الناس لاصحاب التجلة والمراتب ، بالثناء والمدح ... فتستفيض الاخبار بها على غـــير حقيقة ؛ فالنفوس مولعة بحب الثناء ، والناس متطلعون الى الدنيا واسبابها من جاه او ثروة ...

٥٤ – التاريخ كما يفهمه ابن خلدون ليس سرداً لوقائع الدهور ، بـــل بحث في العمران الانساني ، يتناول نشوء الحضارة ، وقيام الدول ، ونزاع الممالك ، ورقي الصناعات ، ونشأة العلوم ، اي : تطور المجتمع بوجه عام .

٥٥ – التعديل : تزكية ناقل الخبر ؛ التجريح : القدح به .

٥٦ – التلبيس : التمويه والاختلاط ؛ التصنع : تكلف حسن الظاهر تزييفاً .

ومـن الاسباب المقتضية له ايضاً ، وهي سابقة على جميع ما تقدم ، **الجهل بطبائع الاحوال في العمران** . فان كل حادث مـــن الحوادث ، ذاتاً كان او فعلاً ، لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته ، وفيمايعرض له من احواله [٥٧]. فاذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والاحوال في الوجود ومقتضياتها ، اعانه ذلك في تمحيص الخبر على تميز الصدق من الكذب ، وهذا ابلغ في التمحيص من كل وجه يعرض ...

ج – منهج النقد : وتمحيصه انما هو بمعرفة طبائع العمران ؛ وهو احسن الوجوه واوثقها في تمحيص الاخبار ، وتمييز صدقها من كذبها . وهو سابق للتمحيص بتعديل الرواة . ولا يُرجع الى تعديـل الرواة حتى يُعلم ان ذلك الخبر في نفسه ممكن او ممتنع . واما اذا كان مستحيلاً ، فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح [٥٨]. ولقد عدَّ اهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل .

واذا كان ذلك ، فالقانون في تميز الحق مـــن الباطل في الاخبار ، بالامكان والاستحالة ، أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ، ونميز ما يلحقه من الاحوال لذاته ، وبمقتضى طبعه ؛ وما يكون عارضاً لا يعتدُّ به ، وما لا يمكن ان يعرض له . واذا فعلنا ذلك ، كان ذلك لنا قانوناً في تميز الحق من الباطل في الاخبار ، والصدق من الكذب ، بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه . وحينئذ فاذا سمعنا عن شيء من الاحوال الواقعة في العمران ، علمنا ما نحكم بقبوله ممـــا نحكم بتزييفه . وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً ، يتحرّى بـــه المؤرخون طريق الصدق والصواب في ما ينقلونه .

٥٧ – يقصد بالذات : الوصف ، وبالفعل : الحدث الناتج .

٥٨ – اي : ان نقد الخبر بالذات متقدم على عملية التجريح والتعديل ؛ يريـــد : ان الخبر ينبغي ان يعالج بالنقد الداخلي اولاً ثم بالخارجي ، فاذا ثبت فساده بدليل العقل لم ينظر في امر الثقة برواته .

طلائع الفلسفة الاجتماعية .

وهذا هو غرض هذا الكتاب الاول من تأليفنا . وكأن هـــذا علم مستقل بنفسه . فانـــه ذو موضوع ، وهو العمران البشري والاجتماع الانساني ؛ وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والاحوال لذاته واحدة بعد اخرى . وهذا شأن كل علم من العلوم ، وضعياً كان او عقلياً [٥٩] .

واعلم ان الكلام في هــذا الغرض مستحدث الصنعة ، غريب النزعة ، غزير الفائدة ، اعثر عليه البحث ، وادى اليه الغوص . وليس من علم الخطابة ، انما هو الاقوال المقنعة ، النافعة في استمالة الجمهور الى رأي او صدهم عنه . ولا هو ايضاً من علم السياسة المدنية ، اذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل او المدينة بما يجب بمقتضى الاخلاق والحكمة ... فقد خالف موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه ؛ وكأنه علم مستنبط النشأة [٦٠] .

العوامل المؤثرة في المجتمع

العامل الفطري .

أ – تحصيل القوت : ان الاجتماع الانساني ضروري ؛ ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم : الانسان مدني بالطبع ، اي لا بد له من الاجتماع ... وهو معنى العمران . وبيانه ان الله سبحانـــه خلق الانسان وركبه على صورة لا تصح حياتها وبقاؤها الا بالغذاء ؛ وهداه الى التماسه بفطرته ، وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله . الا ان قـــدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء ...

٥٩ – يريد بالعلم الوضعي ما كان الاصل فيه العرف والاصطلاح نظير علوم اللغة ، وبالعقلي ما كان الاصل فيه منطق العقل كالعلوم الرياضية والطبيعية .

٦٠ – يشعر ابن خلدون ان البحث في طبائع العمران خرج به من نطاق التاريخ الى موضوع جديد مستقل، ليس هو من قبيل الجدل، ولا من قبيل السياسة . واذ لم يسمهِ، اختار المتأخرون ان يسموه بالفلسفة الاجتماعية .

ولو فرضنا منه اقل ما يمكن فرضه ، وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً ، فلا يحصل الا بعلاج كثير من الطحن ، والعجن ، والطبخ . وكل واحد من هذه الاعمال الثلاثة يحتاج الى مواعين ، وآلات لا تتم الا بصناعات متعددة من حدّاد ، ونجّار ، وفاخوريّ [٦١] . وهب انه يأكله حبّاً من غير علاج ، فهو ايضاً يحتاج في تحصيله ايضاً حبّاً ، الى اعمال اخرى اكثر من هذه من الزراعة ، والحصاد ، والدراس الذي يخرج الحب من غلاف السنبل . ويحتاج كل واحد من هذه الى آلات متعددة ، وصنائع كثيرة اكثر من الاولى بكثير . ويستحيل ان تفي بذلك كله او ببعضه ، قدرة الواحد . فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من ابناء جنسه ، ليحصل القوت له ولهم [٦٢] ...

ب ـ دفع العدوان : وكذلك يحتاج كل واحد منهم ايضاً في الدفاع عن نفسه الى الاستعانة بابناء جنسه ، لان الله سبحانه لما ركب الطباع في الحيوانات كلها ... جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدرة اكمل من حظ الانسان ... ولما كان العدوان طبيعياً في الحيوان ، جعل لكل واحد منها عضواً يختص بمدافعته ما يصل اليه من عادية غيره . وجعل للانسان ، عوضاً من ذلك كله ، الفكر واليد [٦٣] . فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر ، والصنائع تحصل له الآلات التي تنوب عن القرون الناطحة ، والسيوف النائبة عن المخالب الجارحة ، والتراس النائبة عن البشرات الجاسية ... فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة . فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة . فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بابناء جنسه . وما لم يكن هذا التعاون ، فلا يحصل له قوت ولا غذاء ... ولا يحصل له ايضاً دفاع عن نفسه لفقدان السلاح ... واذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء ، والسلاح للمدافعة ، وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه ...

....

٦١ ـ المواعين : الادوات والاوعية ونحوها من اللوازم المنزلية .

٦٢ ـ هذا في الخبز وحده ، فما ظنك بسائر ضروريات الحياة ، فضلاً عن كالياتها ؟ !

٦٣ ـ المدافعة هنا بمعنى الدفع ؛ العادية : الاذية والعدوان ؛ جعل الفكر واليد من الانسان في مقابل القرون للثيران والمخالب للسباع ... اذ بهما يحتال على صنع الاسلحة ؛ وعلم التطور الحديث يجعلهما علة الرقي الانساني .

ج - الحاجة الى وازع : ثم ان هذا الاجتماع ، اذا حصل للبشر كما قررناه ، وتم عمران العالم بهم ، فلا بـــد من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما في طباعهم الحيوانية مـــن العدوان والظلم . وليست الاسلحة ، التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم ، بكافية في دفع العدوان بينهم ، لانها موجودة لجميعهم ، فلا بـــد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض . ولا يكون من غيرهم ، لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم والهاماتهم . فيكون ذلك الوازع واحداً منهم ، يكون له عليهم الغلبة والسلطان ، واليد القاهرة [٦٤] ، حتى لا يصل احد الى غيره بعدوان ؛ وهذا هو معنى الملك ...

د - مصدر سلطـــة الوازع : وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان ، حيث يحاولون اثبات النبوة بالدليل العقلي ، وانهـا طبيعية للانسان ... ثم يقولون بعد ذلك : وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله ، يأتي بـــه واحد من البشر . وانه لا بد ان يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواصّ هدايته ، ليقع التسليم له والقبول منه [٦٥] ؛ حتى يتم الحكم فيهم وعليهم مـــن غير انكار ، ولا تزيف . وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه ؛ اذ الوجود وحياة البشر قد تم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه ، او بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم ، وحملهم على جادّته . فاهل الكتاب والمتبعون للانبياء قليلون بالنسبة الى المجوس الذين ليس لهم كتاب ؛ فانهم اكثر اهل العالم . ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار ، فضلاً عن الحياة ، وكذلك هي لهم لهـــذا العهد ... وبهذا يتبين لك غلطهم في وجوب النبوات [٦٦] .

العامل الجغرافي .

أ - نشأة العمران : قد بيّنا ان المعمور من هذا المنكشف من الارض انما هو

....

٦٤ - الوازع : الرادع ؛ يقول : ان الاسلحة المتخـذة لدفع الحيوانات لا تصلح لرد الناس بعضهم عن بعض ، فاقتضى ان يكون الوازع فرداً من جنسهم تميز بالقدرة والكفاءة .

٦٥ - اي : تسليم الناس له وقبولهم لدعوته .

٦٦ - غير برهانية : لا يثبتها البرهان ؛ يريد : ان الملك قد يجيء عن غير طريق الدعوة الدينية .

وسطه ، لافراط الحر في الجنوب منه ، والبرد في الشمال[٦٧]. ولمـــا كان الجانبان مـــن الجنوب والشمال متضادين في الحر والبرد ، وجب ان تتدرج الكيفية من كليهما الى الوسط ، فيكون معتدلاً : فالاقليم الرابـــع اعدل العمران ، والذي حافاته من الثالث والخامس اقرب الى الاعتدال ، والثاني والسادس بعيدان من الاعتدال ، والاول والسابع ابعد بكثير . فلهـذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والاقوات والفواكه ، وجميع ما يتكوّن في هذه الاقاليم الثلاثـــة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال ، وسكانها من البشر اعدل اجساماً والواناً واخلاقاً وادياناً . حتى النبوات فانما توجد – في الاكثر – فيها ؛ ولم نقف على خبر بعثة في الاقاليم الجنوبية ، ولا الشمالية . وذلك ان الانبياء والرسل انما يختص بهم اكمل النوع في خَلقهم واخلاقهم . قـــال تعالى : « كنتم خيرَ امة أُخرجت للناس ! »[٦٨] ...

ب – مستوى التحضر : واهل هذه الاقاليم اكمل لوجود الاعتدال لهم ، فتجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم ، وملابسهم ، واقواتهم ، وصنائعهم . يتخذون البيوت المنجدة بالحجارة ، المنمقة بالصناعـــة ، ويتناغون في استجادة الآلات والمواعين ؛ ويذهبون في ذلك الى الغاية ... ويتصرفون في معاملاتهم بالنقدين العزيزين[٦٩] . ويبعدون عن الانحراف في عامـة احوالهم . وهؤلاء اهل المغرب والشام والحجاز واليمن والعراقين والهند والسند والصين ؛ وكذلك الاندلس ، ومن قرب منها من الفرنجة والجلالقة والروم واليونان ، ومـن كان مع هؤلاء او قريباً منهم في هذه الاقاليم المعتدلة . ولهـذا كان العراق والشام اعدل هذه كلها لانها وسط من جميع الجهات . واما الاقاليم البعيدة من الاعتدال ، مثل الاول والثاني والسادس والسابع ، فاهلها ابعد من الاعتدال في جميع احوالهم ، فبناؤهم

٦٧ – المعمور : المسكون ؛ المنكشف : الظاهر ، ويقصد بـه العالم المعروف من المنطقة الاستوائية الى الاصقاع الجليدية شمالاً ، اصطلحوا على تقسيمه الى سبعة أقاليم اولهـــا الاستوائي وسابعها الجليدي .

٦٨ – يشير الى ان العمران البشري ازدهر في الاقاليم المعتـــدلة ، وكان اشد ازدهاراً في اعدلها . والآية من سورة آل عمران ٣/١١٠ .

٦٩ – البيوت المنجدة : المزينة او المرفوعة ؛ يتناغون : يتبارون ويتنافسون ؛ استجادة المواعين : اختيار الاجود من المقتنيات ؛ النقدان العزيزان : الذهب والفضة .

بالطين والقصب ، واقواتهم من الذرة والعشب ، وملابسهم من اوراق الاشجار يخصفونها عليهم ، او الجلود [٧٠] . واكثرهم عرايا مـــن اللباس ... واخلاقهم ، مع ذلك ، قريبة من خُلق الحيوانات العجم . وكذلك احوالهم في الديانة ايضاً ، فلا يعرفون نبوءة ولا يدينون بشريعة ، الا مَن قرُب منهم من جوانب الاعتدال ، مثل الحبشة المجاورين لليمن الدائنين بالنصرانيــة ... ومثل مَن دان بالنصرانية من أمم الصقالبة [٧١] والفرنجة والترك من الشمال ، ومن سوى هؤلاء من اهل الاقاليم المنحرفة جنوباً وشمالاً ، فالدين مجهول عندهم ، والعلم مفقود بينهم ، وجميع احوالهم بعيدة من احوال الاناسي ، قريبة من احوال البهائم ...

ج – الوان البشر : وقد توهم بعض النسّابين ، ممن لا علم لديه بطبائع الكائنات ، ان السودان هم وُلد حـــام بن نوح ، اختصوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من ابيه ظهر اثرها في لونه ... ودعاء نوح على ابنه حام قد وقع في التوراة ، وليس فيه ذكر السواد ، وانما دعا عليه بان يكون وُلده عبيداً لوُلد اخوته لا غير [٧٢] . وفي القول بنسبة السواد الى حام غفلة عن طبيعة الحرّ والبرد ، واثرهما في الهواء ، وفيما يتكوّن فيه من الحيوانات . وذلك ان هــذا اللون شمل اهل الاقليم الاول والثاني ، من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة في الجنوب . فان الشمس تسامت رؤوسهم مرتين في كل سنة [٧٣] ، قريبة احداهمـــا من الاخرى ، فتطول المسامتة عامة الفصول . فيكثر الضوء لاجلها ، ويُلحّ القيظ الشديـــد عليهم ، وتسودّ جلودهم لافراط الحرّ .

ونظير هذين الاقليمين ، ممـــا يقابلهما من الشمال ، الاقليم السابع والسادس . شمل سكانهما ايضاً البياض ، من مزاج هوائهم للبرد المفرط بالشمال ، اذ الشمس لا تزال بافقهم ، في دائرة مرأى العين ، او ما قرب منها ، ولا ترتفع الى المسامتة ،

٧٠ – يخصفونها عليهم : يرتبونها ويطبقونها على اجسادهم ستراً لعريهم .

٧١ – الصقالبة : قوم موطنهم في اواسط البلقان .

٧٢ – يبدو ان منشأ الخطأ مدلول لفظة « عبيد » اذ اعتبرت بمعنى سواد البشرة بدلا من الاستعباد .

٧٣ – الاقليم الاول والثاني يقعان في المنطقـــة التي تلي خط الاستواء شمالاً ؛ المسامتة : الاستقرار عمودياً فوق الرأس ، من السمت ، وهو النقطة في السماء التي هي فوق الرأس عمودياً .

ولا مـا قرب منها [٧٤] . فيضعف الحرّ فيها ويشتد البرد عامة الفصول ، فتبيضّ الوان اهلها ، ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون وبرش الجلود وصهوبة الشعور .

وتوسطت بينهما الاقاليم الثلاثـــة : الخامس والرابع والثالث ، فكان لها في الاعتدال ، الذي هو مزاج المتوسط ، حظ وافـر . والرابع ابلغها في الاعتدال غايةً ، لنهايته في التوسط ، كما قدمناه . فكان لاهله مـــن الاعتدال في خَلقهم وخُلقهم ، ما اقتضاه مزاج اهويتهم . وتبعه من جانبيه الثالث والخامس ، وان لم يبلغا غاية التوسط ، لميل هـذا قليلاً الى الجنوب الحارّ ، وهذا قليلاً الى الشمال البارد ؛ الا انهما لم ينتهيا الى الانحراف ... وقد نجـــد من السودان ، اهل الجنوب ، مـن يسكن الرابع المعتدل ، والسابع المنحرف الى البياض ، فتبيضّ الوان اعقابهم على التدريج مع الايام . وبالعكس فيمن يسكن مـــن اهل الشمال او الرابع ، بالجنوب ، فتسودّ الوان اعقابهم وفي ذلك دليل على ان اللون تابع لمزاج الهواء . .

د – اخلاق البشر : قد رأينا من خُلق السودان ، على العموم ، الخفة والطيش ، وكثرة الطرب . فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيـع ... والسبب الصحيح في ذلك ، انه تقرر في موضعه من الحكمة ، ان طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفشيه ، وطبيعة الحزن بالعكس ، وهي انقباضه وتكاثفـه . وتقرر ان الحرارة مفشية للهواء والبخار ، مخلخلة له ، زائدة في كميته . ولهذا يجد المنتشي ، من الفرح والسرور ما لا يعبر عنه ، وذلك بما يداخل بخار الروح في القلب من الحرارة الغريزية التي تبعثها سَورة الخمر في الروح من مزاجـه [٧٥] . فيتفشى الروح ، وتجيء طبيعة الفرح . وكذلك تجد المتنعمين بالحمامات ، اذا

٧٤ – يريد : ان الشمس هنـــا تدور افقياً ولا تُسامت الرأس ، ولذلك تقع اشعتها مائلة ضعيفة ، فتبقى البشرة بيضاء .

٧٥ – المقصود « بالتوقيـع » هنا : « الايقاع » ، وهو بناء الالحان على ميزانها . يحاول ان يفسر طبيعة المزاج تفسيراً مادياً ، فيجري الروح الحيـــواني مجرى المادة التي تتمدد بالحرارة وتتقلص بالبرودة ، ويجعل التمدد في الروح الحيواني سبب الانبساط والطرب ، والتقاص فيه علة الانقباض والكدر .

تنفسوا في هوائها ، واتصلت حرارة الهواء في ارواحهم ، حدث لهم فرح ، وربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشىء عن السرور .

ولما كان السودان ساكنين في الاقليم الحارّ ، واستولى الحر على امزجتهم ، كان في ارواحهم من الحرارة عـــلى نسبة ابدانهم واقليمهم ، فتكون ارواحهم – بالقياس الى ارواح اهل الاقليم الرابع – اشد حرّاً ، واسرع فرحاً وسروراً، واكثر انبساطاً ؛ ويجيء الطيش على اثر هذه ...

ولما كانت فاس ، من بلاد المغرب ، بالعكس منها في التوغل في التلال الباردة ، كيف ترى اهلها مطرقين اطراق الحزن ، وكيف افرطوا في نظر العواقب ، حتى ان الرجل منهم ليدخر قوت سنتين من حبوب الحنطة ، ويباكر الاسواق لشراء قوتــه ليومه ، مخافة ان يرزأ شيئاً من مدّخره . وتتبّعْ ذلك في الاقاليم والبلدان ، تجدْ في الاخلاق اثراً من كيفيات الهواء ...

العامل الاقتصادي .

أ – مستوى المعيشة : اعلم ان هذه الاقاليم المعتدلة ليس كلها يوجد بها الخصب ، ولا كل سكانها في رغدٍ من العيش . بل فيها مـــا يوجد لاهله خصب العيش من الحبوب ، والادُم ، والحنطة ، والفواكه ، لزكاء المنابت ، واعتدال الطينة ، ووفور العمران . وفيها الارض الحرّة التي لا تنبت زرعاً ولا عشباً بالجملة ؛ فسكانها في شظف من العيش مثل اهل الحجاز ، وجنوب اليمن ، ومثل الملثمين من صنهاجة السـاكنين بصحراء المغرب [٧٦] . فان هؤلاء يفقدون الحبوب والادُم جملة ؛ وانمـا اغذيتهم واقواتهم الالبان واللحوم . ومثل العرب ايضاً الجائلين في القفار ، وان كانوا يأخذون الحبوب والادُم من التلول الا ان ذلك في الاحايين ، وتحت رقبة من حاميتها ؛ فلا يتوصلون منه الى سدّ خلة او دونها ، فضلاً عن الرغـــد والخصب . وتجدهم يقتصرون في غالب احوالهم على الالبان ...

٧٦ – الادم : ما يجعل مع الخـــبز من الطعام ؛ زكاء المنابت : خصبها ؛ الارض الحرّة القاحلة الوعرة ؛ الملثمون : قبيلة من بربر صنهاجة موطنهم صحراء المغرب الاقصى .

ب – نباهة الفكر وحسن الخَلق والخُلق : وتجد مع ذلــك هؤلاء الفاقدين للحبوب والأدُم من أهل القفار ، احسن حالاً في جسومهم واخلاقهم من أهــل التلول المنغمسين في العيش : فألوانهم أصفى ، وأشكالهم أتم وأحسن ، وأخلاقهم أبعد من الانحراف، وأذهانهم أثقب في المعارف والادراكات . هذا أمر تشهد له التجربة في كل جيل منهم ... والسبب في ذلك – والله أعلم – ان كثرة الاغذية ورطوباتها تولد في الجسم فضلات رديئة ينشأ عنها بُعد اقطاره في غير نسبة ، ويتبع ذلك انكساف الالوان وقبــح الاشكال من كثرة اللحم ، كما قلناه . وتغطي الرطوبات على الاذهان والافكار بما يصعد الى الدماغ من أبخرتها الرديئة ، فتجيء البلادة والغفلة والانحراف عن الاعتدال بالجملة .

واعتبر ذلك في حيوان القفر ومواطن الجدب : من الغزال والنعام والمهــا والزرافة والحُمُر الوحشية والبقر ، مع أمثالها من حيوان التلول والارياف والمراعي الخصبة ؛ كيف تجــد بينها بوناً بعيداً في صفاء أديمها وحسن رونقها وأشكالها، وتناسب اعضائها وحدّة مداركها . فالغزال اخو المعز، والزرافة اخو البعير ، والبون بينهما ما رأيت . وما ذلك الا لاجل أن الخصب في التلول فَعَلَ في أبدان هذه ، من الفضلات الرديئة والاخلاط الفاسدة ، ما ظهر عليها أثره . والجوع لحيوان القفر ، حسّن في خَلقها وأشكالها ما شاء .

واعتبر ذلك في الآدميين ايضاً . فانّا نجد أهــل الاقاليم المخصبة العيش ، الكثيرة الزرع والضرع والأدُم والفواكه، يتصف أهلها غالباً بالبلادة في اذهانهم، والخشونة في أجسامهم . وهــذا شأن البربر المنغمسين في الأدم والحنطة ، مع المتقشفين في عيشهم ، المقتصرين على الشعير او الذرة ... فتجد هؤلاء أحسن حالاً في عقولهم وجسومهم ... وكذا أهل الضواحي من المغرب بالجملة ، مع أهل الحضر والامصار . فان أهل الامصار ، وان كانوا مكثرين مثلهم من الأدُم ومخصبين في العيش، الا ان استعمالهم اياها بعد العلاج بالطبخ ... فتقل الرطوبات لذلك في أغذيتهم ، ويخفّ ما تؤديه الى اجسامهم من الفضلات الرديئة . فلذلك تجد جسوم أهل الامصار ألطف من جسوم أهــل البادية المخشنين في العيش . وكذلك تجد المعوّدين الجوع من أهل البادية ، لا فضلات في جسومهم غليظة ولا لطيفة .

ج – الشعور الديني : واعلمْ ان اثر هذا الخصب في البدن وأحواله يظهر حتى في حال الدين والعبادة ؛ فتجد المتقشفين من اهل البادية او الحاضرة ، ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ، أحسن ديناً واقبالاً على العبادة، من اهل الترف والخصب . بل تجد أهل الدين قليلين في المدن والامصار ، لما يعمها من القساوة والغفلة المتصلة بالاكثار من اللحمان والأدُم ولباب البُرّ ٧٧ . ويختص وجود العُبّاد والزهّاد لذلك بالمتقشفين في غذائهم من أهل البوادي .

نواميس التطور الاجتماعي

التوسع الحضري .

اعلم ان اختلاف الاجيال في احوالهم انما هو باختلاف نحلتهم من المعاش ... فان اجتماعهم انما هو للتعاون على تحصيله، والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط، قبل الحاجي والكمالي . فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة ، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الشاء والبقر والمعز والنحل والدود للقز ، لنتاجها واستخراج فضلاتها ٧٨ .

أ – طور البداوة ، الضروريات : وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة – ولا بد – الى البدو ، لانه متسع لما لا تتسع له الحواضر من المزارع ، والفدن والمسارح للحيوان ، وغير ذلك . فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم . وكان حينئذٍ اجتماعهم، وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم، من القوت والكسوة والدفء، انما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ، ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه ٧٩ .

---

٧٧ – اللحمان : جمع لحم ، وهو خلاف العظم والدهن والشحم من جسم الحيوان .

٧٨ – الحاجي : ما يفتقر اليه ؛ ويريد بالقيام على الحيوان : تربية المواشي وسواها ؛ القز : الحرير ؛ والمراد بفضلات الحيوان هنا : حليب الماشية، وعسل النحل ، وبيض الدجاج، ونحو ذلك .

٧٩ – البدو ، هنا ، بمعنى المتسع من الارض المنبسطة ؛ الفدن : جمع فدان ، وهو من الارض ما يحرثه الفدّان (الثور) في يوم واحد ، فهو قياس مساحة ؛ بلغة العيش : قوامه والضروري منه من غير زيادة .

ب - طور الحضارة، الكماليات : ثم اذا اتسعت احـــوال هؤلاء المنتحلين للمعاش، وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه، دعاهم ذلك الى السكون والدعة، وتعاونوا في الزائد على الضرورة، واستكثروا من الاقوات والملابس والتأنق فيها، وتوسعة البيوت واختطاط المدن والامصار للتحضر. ثم تزيـــد احوال الرفه والرغد، فتجيء عوائد الترف البالغــة مبالغها في التأنق في علاج القوت، واستجادة المطابخ، وانتقاء الملابس الفاخرة في انواعها ... فيتخذون القصور والمنازل، ويجرون فيهـــا المياه، ويعالون في صروحها، ويبالغون في تنجيدها، ويختلفون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس او فراش او آنية او ماعون؛ وهؤلاء هم الحضر ... ومن هؤلاء مـــن ينتحل في معاشه الصنائع، ومنهم من ينتحل التجارة، وتكون مكاسبهم انمى وارفــه من اهل البدو ...

ج - الحضارة غاية البداوة : قد ذكرنا ان البدو هم المقتصرون على الضروري في احوالهم، العاجزون عما فوقه؛ وان الحضر : المعتنون بحاجة الترف والكمال، في احوالهم وعوائدهم. ولا شك ان الضروري اقـــدم من الحاجي والكمالي، وسابق عليه [٨٠]، لان الضروري اصل، والكمالي فرع ناشيء عنه. فالبدو اصل للمدن والحضر وسابق عليها، لان اول مطالب الانسان الضروري، ولا ينتهي الى الكمال والترف الا اذا كان الضروري حاصلاً. فخشونة البداوة قبل رقـــة الحضارة. ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري اليها، وينتهي بسعيه الى مقترحه منها. ومتى حصل على الرياش، الذي تحصل له به احوال الترف وعوائده، عاج الى الدعة، وامكن نفسه من قياد المدنية. وهكذا شأن القبائل المتبدية كلهم. والحضري لا يتشوف الى احوال البادية، إلا لضرورة تدعوه اليهـــا، او لتقصير عن احوال اهل مدينته [٨١].

٨٠ - يبدو انه يريد بالحاجي ما اعتادة المرء ممـــا هو زائد على الضروري ودون الكمالي، وهو ما عسر الاستغناء عنه من الكماليات.

٨١ - المقترح : من اقترح الشيء بمعنى استنبطه واختاره، او ابتدعه من غير سابق مثال، اي : ما توصل الى ابتكاره من افانين الرفاهية؛ عاج الى الشيء : مال اليه؛ تشوف الى الامر : طمح بنظره اليه.

ومما يشهد لنا ان البدو اصل للحضر متقدم عليه ، أنا اذا فتشنا اهل مصر من الامصار ، وجدنا اولية اكثرهم مـــن اهل البدو الذين بضاحية ذلك المصر وفي قراه ، وانهم ايسروا فسكنوا المصر وعدلوا الى الدعة والترف الذي في الحضر . وذلك يدل على ان احوال الحضارة ناشئة عن احوال البداوة ...

التطور السياسي .

أ – رابطة العصبية : وذلك ان صلة الرحم طبيعية في البشر الا في الاقل . ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الارحام، أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة . فان القريب يجـد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه او العداء عليه ، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك : نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا . فاذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والالتحام ، كانت الوصلة ظاهرة ، فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها [٨٢] . واذا بعد النسب بعض الشيء فربما تنوسي بعضها ويبقى منها شهرة ، فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالامر المشهور منه ، فراراً من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم ، وهو منسوب اليه بوجه [٨٣] ... ومن هذا تفهم معنى قوله (صلعم) : « تعلّموا من انسابكم ما تصلون به ارحامكم » ، بمعنى ان النسب انما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الارحام ، حتى تقع المناصرة والنعرة ...

ب – العصبية والرئاسة : اعلم ان كل حي او بطن مـــن القبائل ، وان كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ، ففيهم ايضاً عصبيات اخرى لانساب خاصة هي اشد التحاماً من النسب العام لهم : مثل عشير واحد ، أو اهل بيت واحــد ... والنعرة تقع من اهل نسبهم المخصوص ، ومن اهل النسب العام ، الا انهـا في النسب الخاص اشد لقرب اللحمة ؛ والرئاسة فيهم انما تكون في نصاب واحـد

٨٢ – النعرة : الحمية والغيرة الناشئة عن صلة القربى ؛ الوصلة : الاتصال ؛ يريد : ان وضوح صلة النسب يكفي لتحقيق الاتحاد والالتحام .

٨٣ – بقي منها شهرة : جانب من الوضوح ؛ اي : ان هذه النصرة انما تكون بحكم الجانب الواضح من صلة النسب ، ومن اجل صيانته .

منهم ، ولا تكون في الكل [٨٤] . ولما كانت الرئاسة انما تكون بالغَلَب ، وجب ان تكون عصبية ذلك النصاب اقوى من سائر العصائب، ليقع الغَلَب بها وتتم الرئاسة لأهلها . فاذا وجب ذلك تعين ان الرئاسة عليهم لا تزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم ، فلا تزال في ذلك النصاب متناقلة من فرع منهم الى فرع ؛ ولا تنتقل الا الى الاقوى من فروعه، لما قلناه من سر الغَلَب [٨٥]. . . فهذا هو سر اشتراط الغَلَب في العصبية، ومنه تعين استمرار الرئاسة في النصاب المخصوص بها كما قررناه .

ج – عمر الرئاسة : ذلك ان باني المجد عالم بما عاناه في بنائه، ومحافظ على الخلال التي هي اسباب كونه ، وابنه من بعده مباشر لابيه ، فقد سمع منه ذلك واخذه عنه ، الا انه مقصر في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المُعاني له . ثم اذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة ، فقصر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد . ثم اذا جاء الرابع قصر عن طريقتهم جملة ، وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها ، وتوهم ان ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلف . وانما هو امر وجب لهم منذ اول النشأة بمجرد انتسابهم ، وليس بعصابة ولا بخلال ، لما يرى من التجلة بين الناس ، ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها ، ويتوهم انه النسب فقط [٨٦] . فيربأ بنفسه عن اهل عصبيته ، ويرى الفضل له عليهم ، وثوقاً بما ربي فيه من استتباعهم ، وجهلاً بما اوجب ذلك الاستتباع من الخلال التي منها التواضع لهم ، والاخذ بمجامع قلوبهم . فيحتقرهم لذلك ، فينتقضون عليه ويحتقرونه، ويديلون منه سواه من اهل ذلك المنبت . . . فتنمو فروع هذا، وتذوي فروع الاول وينهدم بناء بيته . هذا في الملوك ؛ وهكذا في بيوت القبائل والامراء وأهل العصبية أجمع . واشتراط الاربعة في الاحساب انما هو في

٨٤ – العشير : فرع من القبيلة ؛ اهل البيت الواحد : فرع من العشير ؛ النصاب : الاصل ؛ يريد : ان الرئاسة تكون في بيت واحد مؤيدة اولا بالنسب الخاص ، ثم بالنسب العام ، والاول اشد تأييداً .

٨٥ – الغلب : القهر ؛ اي : ان الرئاسة تثبت في البيت الواحد منتقلة من جد الى جد بحسب القوة والاقتدار ، ما دامت الغلبة لذلك البيت .

٨٦ – اي : ان الجد الرابع يتوهم ان الزعامة له بفضل نسبه وحده ، لا بتأييد العصبية ، ولا بفضل القوة والحزم .

الغالب . والا فقد يدثر البيت من دون الاربعة ويتلاشى وينهدم ، وقد يتصل امرها الى الخامس والسادس ، الا انه في انحطاط وذهاب . واعتبار الاربعة من قِبَل الاجيال الاربعة : بانٍ ، ومباشرٌ له ، ومقلد ، وهادم ! وهو أقل ما يمكن . . .

د - العصبية والملك : وذلك لأنا قدمنا ان العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة ، وكل أمر يُجْتَمَع عليه . وقدمنا ان الآدميين ، بالطبيعة الانسانية ، يحتاجون في كل اجتماع الى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض . فلا بد ان يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية ، وإلا لم تتم قدرته على ذلك ؛ وهذا التغلب هو الملك . وهو أمر زائد على الرئاسة ، لان الرئاسة انما هي سؤدد ، وصاحبها متبوع ، وليس له عليهم قهر في احكامه . وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر . وصاحب العصبية ، اذا بلغ الى رتبة ، طلب ما فوقها ؛ فاذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ، ووجد السبيل الى التغلب والقهر ، لا يتركه لانه مطلوب للنفس ، ولا يتم اقتدارها عليه الا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً . فالتغلب الملكي غاية للعصبية ، كما رأيت [87] . ثم ان القبيل الواحد ، وان كانت فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة ، فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها ، تغلبها وتستتبعها ، وتقتحم جميع العصبيات فيها ، وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى ، وإلا وقع الافتراق المفضي الى الاختلاف والتنازع . « ولولا دفعُ الله الناسَ بعضَهم ببعض لفسدَتِ الأرضُ » .

ثم اذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها ، طلبت بطبعها التغلب على اهل عصبية اخرى بعيدة منها . فان كافأتها أو مانعتها كانوا قتالاً وانظاراً ، ولكل واحدة منها التغلب على حوزتها وقومها : شأن القبائل والامم المتفرقة في العالم [88] . وان غلبتها واستتبعتها التحمت بها ايضاً ، وزادت قوةً في التغلب الى قوتها ،

٨٧ - يميز الرئاسة عن الملك بأنها تتم بالتأييد والمظاهرة ، في حين يتم الملك بالتغلب والقهر ، وبأن الرئيس اذا استطال والتمس سعة السلطة بالقهر استحالت رئاسته الى ملك ؛ فمنتهى العصبية الى الملك . والآية التابعة من سورة البقرة ٢/ ٢٥١ .

٨٨ - كافأتها : قابلتها ودافعتها ؛ الانظار : الانداد ؛ والمقصود بالحوزة والقوم : الاستيلاء على الخيرات ، والسيطرة على القوم .

وطلبت غاية من التغلب والتحكم اعلى من الغاية الاولى وابعد . وهكذا دائماً حتى تكافىء بقوتها قوة الدولة . فان ادركت الدولة في هرمها ، ولم يكن لها ممانع من اولياء الدولة ، استولت عليها ، وانتزعت الامر من يدها ، وصار الملك اجمع لها . وان انتهت الى قوتها ، ولم يقارن ذلك هرم الدولة ، انما قارن حاجتها الى الاستظهار باهل العصبيات ، انتظمتها الدولة في اوليائها ، تستظهر بها على مـــا يعنُّ من مقاصدها . وذلك ملك آخر دون الملك المستبد [٨٩] ...

فقد ظهر ان الملك هو غاية العصبية ، وانها اذا بلغت الى غايتها حصل للقبيلة الملك ، إما بالاستبداد أو بالمظاهرة ، على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك .

التفاعل الاجتماعي .

أ – الغلبـة سبيل الحضارة : وسبب ذلك ان القبيل ، اذا غلبت بعصبيتها بعض الغلب ، استولت على النعمة بمقداره ، وشاركت اهل النعيم والخصب في نعمتهم وخصبهم ، وضربت معهم في ذلك بسهم وحصة ، بمقدار غلبها واستظهار الدولة بها ؛ فان كانت الدولة من القوة بحيث لا يطمع احد في انتزاع امرها ولا مشاركتها فيه ، أذعن ذلك القبيل لولايتها ، والقنوع بما يسوّغون من نعمتها ، ويُشرَكون فيه من جبايتها ؛ ولم تسمُ آمالهم الى شيء من منازع الملك ولا اسبابه . انمـــا همتهم النعيم والكسب وخصب العيش والسكون في ظل الدولة الى الدعة والراحة ، والأخذ بمذاهب الملك في المباني والملابس ، والاستكثار مـــن ذلك ، والتأنق فيه ... فتذهب خشونة البداوة ، وتضعف العصبية والبسالة ، ويتنعمون فيما آتاهم الله من البسطة . وينشأ بنوهم واعقابهم في مثل ذلك من الترفع عـن خدمة انفسهم وولاية حاجاتهم . ويستنكفون عن سائر الأمور الضرورية في العصبية ، حتى يصير ذلك خلقاً لهم وسجية . فتنقص عصبيتهم وبسالتهم في الأجيال بعدهم بتعاقبها ، الى ان تنقرض العصبية ، فيأذنون بالانقراض . وعلى قدر ترفهم ونعمتهم

٨٩ – الحالة الاولى نظير قهر العرب للروم والفرس ؛ والحالة الثانية نظير التحاق الغساسنة بالروم ، والمناذرة بالفرس .

يكون اشرافهم على الفناء فضلاً عن الملك [٩٠] . فان عوارض الترف والغرق في النعيم كاسر من سورة العصبية التي بها التغلب . واذا انقرضت العصبية قصر القبيل عن المدافعة والحماية فضلاً عن المطالبة ، والتهمتهم الأمم سواهم .

ب – تشبه المغلوب بالغالب : والسبب في ذلك ان النفس ابداً تعتقد الكمال في من غلبها وانقادت اليه : إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه ، او لما تغالط به من ان انقيادها ليس لغلب طبيعي ، انما هو لكمال الغالب . فاذا غالطت بذلك واتصل لها صار اعتقاداً ، فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به ، وذلك هو الاقتداء ؛ او لما تراه – والله اعلم – من ان غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس ، وانما هو بما انتحله من العوائد والمذاهب ، تغالط ايضاً بذلك عن الغلب ، وهذا راجع للاول [٩١] . ولذلك ترى المغلوب يتشبه ابداً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه ، في اتخاذها واشكالها ، بل وفي سائر احواله . وانظر ذلك في الابناء مع آبائهم كيف تجدهم متشبهين بهم دائماً ، وما ذلك الا لاعتقادهم الكمال فيهم . وانظر الى كل قطر من الاقطار كيف يغلب على اهله زي الحامية وجند السلطان في الاكثر ، لانهم الغالبون لهم .

حتى انه اذا كانت امة تجاور اخرى ، ولها الغلب عليها ، فيسري اليهم من هذا التشبه والاقتداء حظ كبير ... وتأمل في هذا سر قولهم : « العامة على دين الملك » ! فانه من بابه ، اذ الملك غالب لمن تحت يده ، والرعية مقتدون به لاعتقاد الكمال فيه اعتقاد الابناء بآبائهم ، والمتعلمين بمعلميهم ؛ والله العليم الحكيم !

ج – تشبه الغالب بالمغلوب : وذلك ان الامة ، اذا تغلبت وملكت ما بايدي أهل الملك قبلها ، كثر رياشها ونعمتها . فتكثر عوائدهم ويتجاوزون ضروريات العيش

---

٩٠ – البسطة : سعة العيش ؛ الاعقاب : الذرية ؛ ولاية الحاجات : تعهدها والقيام على تحقيقها ؛ ويقصد بالامور الضرورية في العصبية : النعرة والجفاء والخشونة والحمية ... «فضلاً عن الملك» : عن اضاعة الملك .

٩١ – وقر عندها : استقرّ عندها وثبت ؛ يرجع تقليد المغلوب للغالب الى احد امرين : اعتقاد الكمال فيه ، او الظن بأن نظامه أصلح ؛ ولا ترى ان ذلك من ضعف فيها ، مما يحملها على التشبه به في جميع احواله .

وخشونته الى نوافله ورقته وزينته ، ويذهبون الى اتباع من قبلهم في عوائدهم واحوالهم ، وتصير لتلك النوافل عوائد ضرورية في تحصيلها ، وينزعون – مع ذلك – الى رقـة الاحوال في المطاعم والملابس والفرش والآنية ، ويتفاخرون في ذلك ويفاخرون فيه غيرهم من الامم: في اكل الطيب، ولبس الانيق، وركوب الفاره . ويناغي خلفهم في ذلك سلفهم الى آخر الدولة [٩٢] . وعلى قدر ملكهم يكون حظهم من ذلك وترفهم فيه ، الى ان يبلغوا من ذلك الغاية .

د – الحضارة سبيل الدعة والضعف : وذلك ان الامة لا يحصل لهـا الملك الا بالمطالبة، والمطالبة غايتها الغلب والملك ... فاذا حصل الملك اقصروا عن المتاعب التي كانوا يتكلفونها في طلبه ، وآثروا الراحـة والسكون والدعة ، ورجعوا الى تحصيل ثمرات الملك مـن المباني والمساكن والملابس . فيبنون القصور ، ويجرون المياه ، ويغرسون الرياض ، ويستمتعون باحوال الدنيا ، ويؤثرون الراحـة على المتاعب ، ويتأنقون في احوال الملابس والمطاعم والآنية والفرش ما استطاعوا . ويألفون ذلك ، ويورثونه مَن بعدهم مـن اجيالهم . ولا يزال ذلك يتزايد فيهم الى ان يأذن الله بامره [٩٣] ...

هرم الدولة وانحلالها .

أ – عوامل الانحلال : ان طبيعة الملك تقتضي الترف – كما قدمناه – فتكثر عوائدهم ، وتزيد نفقاتهم على اعطياتهم ، ولا يفي دخلهم بخرجهم ؛ فالفقير منهم يهلك، والمترف يستغرق عطاءه بترفه . ثم يزداد ذلك في أجيالهم المتأخرة، الى أن يقصر العطاء كله عن الترف وعوائده ؛ وتمسهم الحاجة ، وتطالبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم في الغزو والحروب ، فلا يجدون وليجة عنها ؛ فيوقعون بهم العقوبات ، وينتزعون ما في ايدي الكثير منهم يستأثرون به عليهم ، او يؤثرون به ابناءهم

٩٢ – العوائد هنا : ما يعتادونه من مطالب الحياة ؛ النوافل : كل مـا زاد على مقتضى الحاجة ؛ الفاره من الخيل والابل : الكريم ؛ الخلف يناغي السلف : يجاريه ويدانيه .

٩٣ – المطالبة : مواصلة السعي ؛ « الى ان يأذن الله بأمره » : الى ان تدول دولتهم .

وصنائع دولتهم، فيضعفونهم لذلك عن اقامة احوالهم ، ويضعف صاحب الدولة بضعفهم [٩٤] .

وايضاً اذا كثر الترف في الدولة ، وصار عطاؤهم مقصراً عـــن حاجاتهم ونفقاتهم، احتاج صاحب الدولة الى الزيادة في اعطياتهم حتى يسد خللهم، ويزيح عللهم . والجباية مقدارها معلوم لا تزيد ولا تنقص ؛ وان زادت بما يستحدث من المكوس فيصير مقدارها ، بعد الزيادة ، محدوداً . فـــاذا وزعت الجباية على الاعطيات – وقد حدثت فيها الزيادة لكل واحد بما حدث من ترفهم وكثرة نفقاتهم – نقص عدد الحامية حينئذ عما كان قبل زيادة الاعطيات [٩٥] . ثم يعظم الترف ، وتكثر مقادير الاعطيات لذلك، فينقص عدد الحامية – وثالثاً ورابعاً – الى ان يعود العسكر الى اقل الاعــــداد ، فتضعف الحماية لذلك ، وتسقط قوة الدولة ، ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول ، او من تحت يدها من القبائل والعصائب ، ويأذن الله فيها بالفناء الذي كتبه على خليقته .

ب – دلائل الهرم : واذا اتخذوا الدعة والراحة مألفاً وخلقاً ، صار لهم ذلك طبيعة وجبلّة ... فتربى اجيالهم الحادثة في غضارة العيش، ومهاد الترف والدعة، وينقلب خلق التوحش ، وينسون عوائد البداوة التي كان بها الملك : مـــن شدة البأس، وتعوُّد الافتراس، وركوب البيداء ، وهداية القفر ... فتضعف حمايتهم، ويذهب بأسهم، وتنخضد شوكتهم، ويعود وبال ذلك على الدولة بما تلبس من ثياب الهرم . ثم لا يزالون يتلونون بعوائد الترف والحضارة والسكون والدعة ، ورقـة الحاشية في جميع احوالهم ... حتى يعودوا عيالاً على حامية اخرى [٩٦] ، ان كانت لهم !

٩٤ – يستغرق عطاءه : يستنفده ويتجاوزه ؛ حصر النفقة في الغزو : وقفها عليه ؛ « لا يجدون وليجة » : لا يظفرون بحيلة ؛ يضعفون عن اقامة احوالهم : يقصرون عن سد حاجاتهم .

٩٥ – يسد خللهم : يفي بحاجتهم ؛ يزيح عللهم : يزيل اسباب شكواهم ؛ الجباية : مجموع الضرائب ؛ استحداث المكوس : انشاء ضرائب جديدة ؛ الاعطيات : المرتبات .

٩٦ – الافتراس : الضراوة والعدوان ؛ هداية القفر : سلوكه ؛ انخضاد الشوكة : انكسارها، وهو كناية عن الضعف وانحلال السلطة ؛ يتلونون بعوائد الترف : يتخلقون بنوازع الرفاهية ؛ « عيال على الحامية » : يعتمدون على الجند في مقوّمات عيشهم .

ج - عمر الدولة : اعلم ان العمر الطبيعي للاشخاص - على ما زعم الاطباء والمنجمون - مئة وعشرون سنة ... ويختلف في كل جيل بحسب القرانات : فيزيد عن هذا وينقص عنه ... واما اعمار الدول ، وان كانت تختلف بحسب القرانات ، الا ان الدولة في الغالب لا تعدو اعمار ثلاثة اجيال - والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط ، فيكون اربعين ، الذي هو انتهاء النمو والنشوء الى غايته ... وانما قلنا ان عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة اجيال ، لان الجيل الاول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها : من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد ، فلا تزال سورة العصبية محفوظة فيهم : فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلّبون[٩٧] .

والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترفه من البداوة الى الحضارة ، ومن الشظف الى الترف والخصب ، ومن الاشتراك في المجد الى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه ، ومن عز الاستطاعة الى ذل الاستكانة ؛ فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء ، وتؤنس منهم المهانة والخضوع . ويبقى لهم الكثير من ذلك بما ادركوا الجيل الاول وباشروا احوالهم وشاهدوا اعتزازهم[٩٨] ... فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية ...

واما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة ... ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر . ويبلغ فيهم الترف غايته بما تبنّقوه من النعيم ونضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة ... وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة ... فاذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته . فيحتاج صاحب الدولة حينئذ الى الاستظهار بسواهم من اهل النجدة، ويستكثر بالموالي،

٩٧ - القرانات : جمع قران ، وهو عند المنجمين اجتماع الكوكبين ، غير الشمس والقمر ، في جزء واحد من اجزاء فلك البروج ؛ وتقدير الجيل اربعون سنة ، وهي غاية نمو الشخص الواحد والحد الوسط من عمره ؛ الاشتراك في المجد ؛ التعاون في توطيد السلطة ؛ سورة العصبية : حدّتها ؛ المرهف : الرقيق الحد ، وهو هنا كناية عن مضاء العزيمة .

٩٨ - اي : مع كل ما يتملكهم من دعة واستكانة، يبقى لهم شيء من ضراوة الجيل الاول، لانهم باشروها وعاينوها .

ويصطنع من يغني من الدولة بعض الغناء ، حتى يتأذن الله بانقراضها [99] ...

فهذه - كما تراه - ثلاثة أجيال فيها يكون هرم الدولة وتخلفها . ولهذا كان انقراض الحسب في الجيل الرابع كما مر - في ان المجد والحسب انما هو اربعة آباء ... وهذه الأجيال الثلاثة عمرهـا مئة وعشرون سنة، ولا تعدو الدول في الغالب هذا العمر بتقريب قبله او بعده ، الا إنْ عرض لها عارض آخر من فقدان المطالب ، فيكون الهرم حاصلاً مستولياً ، والطالب لم يحضرها . ولو قد جاء الطالب لما وجد مدافعاً . «فاذا جاء أجلُهم لا يَستأخرون ساعة ولا يستقدمون ... » [100]

د - اطوار حياتها : اعلم ان الدولة تنتقل في اطوار مختلفة وحالات متجددة . ويكتسب القائمون بها ، في كل طور ، خلقاً من احوال ذلك الطور ... لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج احوال الذي هو فيه . وحالات الدولة واطوارها لا تعدو ، في الغالب ، خمسة اطوار :

الطور الاول : طور **الظفر بالبغية**... والاستيلاء على الملك، وصاحب الدولة في هذا الطور اسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة ... لا ينفرد دونهم بشيء ، لان ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب .

الطور الثاني : طور **الاستبداد على قومه**، والانفراد دونهم بالملك ، وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة . ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنيّاً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع ... لجدع انوف اهل عصبيته ... الضاربين في الملك بمثل سهمه ... فيعاني من مدافعتهم ومغالبتهم مثل ما عاناه الاولون في طلب الامر او اشد ؛ لان الاولين دافعوا الاجانب فكان ظهراءَهم على مدافعتهم اهلُ العصبية باجمعهم ، وهذا يدافع الاقارب ، لا يظاهره على مدافعتهم

....

٩٩ - تبنق النعيم : اصطنعه واتخذه ؛ استكثر بالموالي : اعتمدهم في الزيادة من قوته ؛ يغني بعض الغناء : يفيد بعض الفائدة .

١٠٠ - فقدان المطالب : عدم وجود طامع ، اي : ان الهرم يكون قد ادرك الدولة ، فيتأخر انقراضها لعدم وجود طامع يداهمها ويزيل سلطانها . والآية من سورة النحل ١٦/٦١ .

الا الاقل من الاباعد ، فيركب صعباً من الامر [١٠١] .

الطور الثالث : طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك ، مما تنزع طباع البشر اليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت؛ فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج واحصاء النفقات وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والامصار المتسعة ... هـذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته في احوالهم بالمال والجاه ، واعتراض جنوده وادرار ارزاقهم وانصافهم في أعطياتهم [١٠٢] ...

الطور الرابع : طور القنوع والمسالمة ؛ ويكون صاحب الدولة في هـذا قانعاً بما بنى أولوه ... فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل ، ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء ، ويرى ان في الخروج عن تقليدهم فساد امره ، وانهم ابصر بما بنوا من مجده [١٠٣] .

الطور الخامس : طور الاسراف والتبذير ؛ ويكون صاحب الدولة في هـذا الطور متلفاً لما جمع اولوه في سبيل الشهوات والملاذّ ، والكرم على بطانته في مجالسه ، واصطناع اخوان السوء وتقليدهم عظيمات الأمـور التي لا يستقلون بحملها ... مستفسداً لكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه ، حتى يضطغنوا عليه ويتخاذلوا عن نصرته ... فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون ، وهادماً لما كانوا يبنون . وفي هذا الدور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه ولا يكون لها معه برء، الى ان تنقرض...

١٠١ — اصطنع الرجال : جعلهم من خاصته ، ودربهم بحسب غرضه ؛ الصنائع : المصطنعون من الرجال ؛ جدع الانف : قطعـه ، وهو كناية عن القهر والاذلال ، لان الانف مكان العز والشمم ؛ الظهراء : جمع ظهير ، وهو النصير والمعين ؛ ركوب الامر الصعب : كناية عن الاقدام على شدائد الامور . يريد : ان الغلبة بعد ان تتم لاهل العصبية بتكتلهم ضد عدو مشترك، يطلب فرد منها الاستئثار بالسلطة، فتنقسم العصبية على نفسها، ويعود عدواً له من كان ظهيراً، الا القليل.

١٠٢ — التوسعـة على الصنائع : الترفيه عنهم بزيادة المرتبات ؛ اعتراض الجند : استقبالهم والنظر في شؤونهم : ادرار الأرزاق : توفيرها ،

١٠٣ — اوّلوه : سابقوه في السلطة ؛ حذا النعل بالنعل : قدرها عليها ، وحذو النعل بالنعل: كناية عن المحاكاة التامة .

العلوم واصول التعليم

تحصيل العلوم .

... وذلك ان الانسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس والحركة والغذاء والكنّ وغير ذلك ؛ وانما تميز عنها بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه، والتعاون عليه بابناء جنسه، وقبول ما جاءت به الأنبياء عن الله تعالى والعمل به ، واتباع صلاح اخراه . فهو مفكر في دلك دائماً [١٠٤] ... عن هذا الفكر تنشأ العلوم وما قدمنا من الصنائع . ثم لاجل هذا الفكر ، وما جبل عليه الانسان من تحصيل ما تستدعيه الطباع ، فيكون الفكر راغباً في تحصيل ما ليس عنده من الإدراكات ، فيرجع الى مَن سبقه بعلم ، او زاد عليه بمعرفة او ادراك ... فيلقن ذلك عنهم ، ويحرص على اخذه وعلمه [١٠٥] . ثم ان فكره ونظره يتوجه الى واحدٍ واحدٍ من الحقائق ، وينظر ما يعرض له لذاته واحداً بعد آخر ، ويتمرن على ذلك حتى يصير إلحاق العوارض بتلك الحقيقة ملكة له ، فيكون حينئذٍ علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علماً مخصوصاً [١٠٦] ، وتتشوف نفوس اهل الجيل الناشىء الى تحصيل ذلك، فيفزعون الى اهل معرفته، ويجيء التعليم من هذا . فقد تبين بذلك أن العلم والتعليم طبيعي في البشر [١٠٧] .

تصنيف العلوم .

اعلم ان العلوم التي يخوض فيها البشر، ويتداولونها في الامصار تحصيلاً وتعليماً، هي على صنفين : صنف طبيعي للانسان يهتدي اليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه

١٠٤ – الكنّ : البيت ؛ جمع بين الانسان والحيوان بالحس والحركة وطلب الغذاء واتخاذ البيوت ، وميزه بالفكر الذي يتجلى في تدبير امور الحياة ، واعتناق الدين ، ولزوم الفضائل .

١٠٥–١٠٧ – يشير هنا الى ان طلب العلم من طبع الانسان ، لانه نزوع بفضل فكره الى تحصيل ما غاب عنه من حقائق الاشياء ؛ فاذا وقف على هذه الحقائق تباعاً ، وقرنها بما يعرض له من احوال ، ربط بينها ، وغدت عنده بمثابة العلة والمعلول ، وصارت علماً خاصاً به ؛ فاذا عرفه ابناء الجيل الناشىء بهذه الميزة اقبلوا عليه يلتمسون العلم منه . يحاول بذلك ان يثبت ان الرغبة في العلم والحرص على طلبه انما هو في طبيعة الناس .

عمن وضعه ؛ والاول هي العلوم الحكمية الفلسفية ، وهي التي يمكن ان يقف عليها الانسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية الى موضوعاتها ومسائلها، وانحاء براهينها ووجوه تعليمها ... والثاني هي العلوم النقلية الوضعية، وهي كلها مستندة الى الخبر عن الواضع الشرعي ، ولا مجال فيها للعقل ...

أ - العلوم النقلية : وأصل هذه العلوم النقلية كلها هي الشرعيات من الكتاب والسنّة ... وما يتعلق بذلك من العلوم التي تهيئها للافادة[١٠٨]، ثم يستتبع ذلك علوم اللسان العربي الذي هو لسان الملّة وبه نزّل القرآن واصناف هذه العلوم النقلية كثيرة ، لان المكلّف يجب عليه ان يعرف احكام الله تعالى المفروضة عليه وعلى ابناء جنسه ، وهي مأخوذة من الكتاب والسنّة بالنص او بالاجماع او بالالحاق[١٠٩]. فلا بد من النظر بالكتاب ببيان الفاظه اولاً : وهذا هو علم التفسير ؛ ثم باسناد نقله وروايته الى النبي ... واختلاف روايات القرّاء في قراءته : وهذا هو علم القراءات ؛ ثم باسناد السنّة الى صاحبها ، والكلام في الرواة الناقلين لها ، ومعرفة احوالهم وعدالتهم ليقع الوثوق باخبارهم[١١٠] ... وهذه هي علوم الحديث ؛ ثم لا بد في استنباط هذه الاحكام من اصولها ، من وجهٍ قانوني يفيد العلم بكيفية هذا الاستنباط : وهذا هو اصول الفقه ؛ وبعد هذا تحصل الثمرة بمعرفة احكام الله تعالى في افعال المكلفين : وهذا هو الفقه ... والعقائد الايمانية في الذات والصفات ، وامور الحشر والنعيم والعذاب والقدر ، والحِجاج عن هذه بالادلة العقلية : هو علم الكلام ؛ ثم النظر في القرآن والحديث لا بد ان تتقدمه العلوم الانسانية لانه متوقف عليها ؛ وهي اصناف : فمنها علم اللغة ، وعلم النحو ، وعلم البيان ، وعلم الآداب ... وهذه العلوم النقلية كلها مختصة بالملّة الاسلامية واهلها ، وان كانت كل امة على الجملة لا بد فيها من مثل ذلك ...

---

١٠٨ - يريد بها : العلوم المفسرة كالحديث والتفسير والفقه والكلام ونحوها .

١٠٩ - المقصود بالنص : الكلام بظاهر مدلوله ، وبالاجماع : اتفاق المجتهدين على حكم شرعي ، وبالالحاق : ضرب من القياس الفقهي .

١١٠ - الكلام في ناقلي الحديث ومنزلتهم من العلم وامانتهم في النقل هو المعروف بالتجريح والتعديل ؛ فالراوي المجرّح : من طعن بعلمه وامانته ، والمعدّل : من شهد له بالعلم والاستقامة . ورواية الاول مردودة الا حيث اتفقت مع رواية الثاني .

ب - العلوم العقلية : واما العلوم العقلية ... فهي غير مختصة بملة ، بل هي موجودة في النوع الانساني منذ كان عمران الخليقة [111] . وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة ، وهي مشتملة على اربعة علوم : الاول علم المنطق ، وهو علم يعصم الذهن عن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من الامور الحاصلة المعلومة ؛ وفائدته تمييز الخطأ من الصواب فيما يلتمسه الناظر في الموجودات وعوارضها ، ليقف على تحقيق الحق في الكائنات بمنتهى فكره . ثم النظر بعد ذلك عندهم إما في المحسوسات مع الاجسام العنصرية ... ويسمى هذا الفن بالعلم الطبيعي وهو الثاني منها ؛ وإما ان يكون النظر في الامور التي وراء الطبيعة من الروحانيات ، ويسمونه العلم الالهي ، وهو الثالث منها .

والعلم الرابع هو الناظر في المقادير ، ويشتمل على اربعة علوم تسمى التعاليم : اولها علم الهندسة ، وهو النظر في المقادير على الاطلاق .. وثانيها علم الارثماطيق ، وهو معرفة ما يعرض للكم المنفصل الذي هو العدد ... وثالثها علم الموسيقى وهو معرفة نسب الاصوات والنغم بعضها من بعض وتقديرها بالعدد ... ورابعها علم الهيئة ، وهو تعيين الاشكال للافلاك ، وحصر اوضاعها ، وتعددها لكل كوكب ... فهذه اصول العلوم الفلسفية ، وهي سبعة ... لكل واحد منها فروع تتفرع عنه : فمن فروع الطبيعيات الطب ، ومن فروع علم العدد علم الحساب والفرائض والمعاملات ، ومن فروع الهيئة الازياج ، وهي قوانين لحساب حركات الكواكب ... ومن فروعها النظر في النجوم ...

اسلوب التعليم .

أ - ايثار التدريج : اعلم ان تلقين العلوم للمتعلمين انما يكون مفيداً اذا كان على التدريج : شيئاً فشيئاً وقليلاً قليلاً ، يُلقى عليه اولاً مسائل من كل باب من الفن هي اصول ذلك الباب ، ويقرّب له في شرحها على سبيل الاجمال ، ويراعى

---

١١١ - يميز بين العلوم النقلية والعلوم العقلية بأن الاولى خاصة بكل امة على حدتها ، فلكل منها شريعتها ولسانها وبيانها ؛ اما الثانية فعامة للنوع الانساني اي هي واحدة عندهم ، كالمنطق والرياضيات والطبيعة ، فانها لا تختلف باختلاف الامم .

في ذلك قوة عقله واستعداده لقبول ما يرد عليه حتى ينتهي الى آخر الفن . وعند ذلك يحصل له ملكة في ذلك العلم الا انها جزئية وضعيفة ... ثم يرجع به الى الفن ثانية فيرفعه في التلقين عــن تلك الرتبة الى اعلى منها ، ويستوفى الشرح والبيان ، ويخرج عن الاجمال ، ويذكر له مــا هنالك من الخلاف ووجهه ، الى ان ينتهى الى آخر الفن ، فتجدد ملكته . ثم يرجع به وقــد شدّ ، فلا يترك عويصاً ولا مهمّاً ولا مغلقاً الا وضعه [١١٢] ... فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته .

ب – مراعاة استعداد الطالب : هذا وجه التعليم المفيد ، وهو كما رأيت انما يحصل في ثلاثة تكرارات . وقد يحصل للبعض في اقل من ذلك ، بحسب مــا يخلق له ويتيسر عليه ... فــان قبول العلم والاستعدادات لفهمه تنشأ تدريجاً ، ويكون المتعلم ، اول الامر ، عاجزاً عن الفهم بالجملة – الا في الاقل ، وعلى سبيل التقريب والاجمال والامثال الحسية – ثم لا يزال الاستعداد فيه يتدرج قليلاً قليلاً بمخالفة مسائل ذلك الفن وتكرارها عليه ... فاذا القيت اليه الغايات في البداءات ، وهو حينئذٍ عاجز عن الفهم والوعي ، وبعيد عن الاستعداد له ، كَلّ ذهنه عنها ، وحسب ذلك مــن صعوبة العلم في نفسه ، فتكاسل عنه ، وانحرف عن قبوله ، وتمادى في هجرانه ؛ وانما اتى ذلك من سوء التعليم [١١٣] .

ولا ينبغي للمعلم ان يزيد متعلمه على فهم كتابه الذي أكب على التعليم منه بحسب طاقته ، وعلى نسبــة قبوله للتعليم – مبتدئاً كان او منتهياً – ولا يخلط مسائل الكتاب بغيرها حتى يعيه من أوله الى آخره ، ويحصل أغراضه ، ويستولي منه على ملكة بها ينفذ في غيره ... واذا خلط عليــه الامر عجز عن الفهم ، وأدركه الكلال وانطمس فكره ، ويئس من التحصيل ، وهجر العلم والتعليم ...

---

١١٢ – يقترح تعليم العلم الواحد على سبيل التدريج والتكرار بان تجمل للطالب اصول ذلك العلم ، فاذا اتقنها اعيد عليه ذلك العلم مفصلاً باصوله وفروعه ، فاذا ملكها نظر معــه في معضلاته ومستغلقاته . وقوله « وقد شدّ » اي : رسخ في العلم .

١١٣ – يشير الى ان ابتداء الطالب بمسائل العلم العسيرة يحمله على الاعتقاد بان ذلك العلم بذاته عسير مستغلق ، فيتقاعس عن تحصيله ؛ وانما العلة في فساد اسلوب التعليم .

ج – المقاربة بين الدروس : وكذلك ينبغي لك ان لا تطول على المتعلم في الفن الواحد بتفريق المجالس ، وتقطيع ما بينها ، لانه ذريعة الى النسيان وانقطاع مسائل الفن بعضها عن بعض، فيعسر حصول الملكة بتفريقها. واذا كانت اوائل العلم وأواخره حاضرة عنـــد الفكرة ، مجانبة للنسيان ، كانت الملكة أيسر حصولاً ، وأحكم ارتباطاً ، وأقرب صيغة [114] ؛ لان الملكات انما تحصل بتتابع الفعل وتكراره ، واذا تنوسي الفعل تنوسيت الملكة الناشئة منه .

د – تعليم الفنون واحداً واحداً : ومن المذاهب الجميلة ، والطرق الواجبـة في التعليم ، ان لا يخلط على المتعلم علمان معاً . فانه ، حينئذ ، قلّ ان يظفر بواحد منهما ، لما فيه من تقسيم البال ، وانصرافه عن كل واحد منهما الى تفهم الآخر ، فيستغلقان معاً ، ويعود منهما بالخيبة . وان تفرغ الفكر لتعليم ما هو بسبيله مقتصراً عليه ، فربما كان ذلك أجدر لتحصيله ...

هـ – ترك التوسع في العلوم الآلية : اعلم ان العلوم المتعارفة بين أهل العمران على صنفين : علوم مقصودة بالذات – كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام ، وكالطبيعيات والالهيات من الفلسفة – وعلوم هي آلية ووسيلة لهذه العلوم – كالعربية والحساب وغيرهما للشرعيات ، وكالمنطق للفلسفة ... فاما العلوم التي هي مقاصد ، فلا حرج في توسعة الكلام فيها ، وتفريع المسائل ، واستكشاف الادلة والانظار ؛ فان ذلك يزيد طالبها تمكناً في ملكته وايضاحاً لمعانيها المقصودة . وأما العلوم التي هي آلة لغيرهـــا ، مثل العربية والمنطق وأمثالها، فلا ينبغي ان ينظر فيها الا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط، ولا يوسع فيها الكلام ، ولا تفرع المسائل ؛ لان ذلك يخرج لها عن المقصود ، اذ المقصود منها ما هي آلة له لا غير [115] . فكلما خرجت عن ذلك خرجت عن المقصود ، وصار الاشتغال بها لغواً ، مع ما فيه من صعوبة الحصول على ملكتها بطولهـا

١١٤ – مجانبة الشيء : البعد عنه ، يوجب المقاربة ما بين الدروس في الموضوع الواحد حتى تتصل الابحاث وتتعاقب الشروح ، فترتبط المعارف وتتوثق .

١١٥ – يقسم العلوم الى فئتين : آلية وغائية هما كاللغة للدين ، وكالمنطق للفلسفة ؛ ويوصي بترك التوسع في الاولى لأنها بمثابة الاداة للثانية ، وبالاسترسال في الثانية لانها مقصودة بالذات .

وكثرة فروعها؛ وربما يكون ذلك عائقاً عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات لطول وسائلها، مع ان شأنها أهم؛ والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على هذه الصورة، فيكون الاشتغال بهذه العلوم الآلية تضييعاً للعمر وشغلاً بما لا يغني. وهذا كما فعل المتأخرون في صناعة النحو، وصناعة المنطق، وأصول الفقه، لانهم أوسعوا دائرة الكلام فيها، وأكثروا من التفاريع والاستدلالات بما أخرجها عن كونها آلة وصيرها من المقاصد ... وهي ايضاً مضرة بالمتعلمين على الاطلاق، لأن المتعلمين اهتمامهم بالعلوم المقصودة اكثر من اهتمامهم بوسائلها، فاذا قطعوا العمر في تحصيل الوسائل، فمتى يظفرون بالمقاصد؟ فلهذا يجب على المعلمين لهذه العلوم الآلية ان لا يستبحروا في شأنها، وينبّهوا المتعلم على الغرض منها، ويقفوا به عنده. فمن نزعت به همته — بعد ذلك — الى شيء من التوغل، فليرقَ له ما شاء من المراقي، صعباً او سهلاً[١١٦]، وكلٌّ ميسر لما خلق له.

سياسة التعليم.

أ - مساوىء الشدة: ان ارهاف الحد بالتعليم مضر بالمتعلم، سيما في اصاغر الولد، لانه من سوء الملكة. ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين ... سطا به القهر، وضيق عن النفس في انبساطها، وذهب بنشاطها، ودعاه الى الكسل، وحمله على الكذب والخبث ... خوفاً من انبساط الايدي بالقهر عليه، وعلمه المكر والخديعة لذلك، وصارت له هذه عادة وخلقاً، وفسدت معاني الانسانية التي له... وهي الحمية والمدافعة عن نفسه ومنزله، وصار عيالاً على غيره في ذلك؛ بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل، فانقبضت عن غايتها ومدى انسانيتها، فارتكس وعاد في اسفل السافلين... فينبغي للمعلم في متعلميه، والوالد في ولده، ان لا يستبدا عليهما في التأديب[١١٧].

١١٦ — يقول: ان الطالب ان نشد التخصص في العلوم الآلية فانها تغدو حينئذ بمثابة الغائية، وعندها ينظر فيها معه باسهاب.

١١٧ — «ارهاف الحد بالمتعلم»: اخذه بالشدة ومعاملته بالقسوة؛ «سطا به القهر»: غلبه وأذله؛ «ضيق عن النفس في انبساطها»: حدّ من انطلاقها؛ «فسدت معاني الانسانية التي له»: فقد شخصيته وتجرد من الفضائل الانسانية؛ «ارتكس»: انقلب وارتد. يريد: ان الشدة=

ب – الترغيب والترهيب : ومن أحسن مذاهب التعليم ما تقدم به الرشيد لمعلم وَلدِه محمد الامين ، فقال : « يا احمر ! ان امير المؤمنين قد دفع اليك مهجة نفسه وثمرة قلبه ، فصيّر يدك عليه مبسوطة ، وطاعته لك واجبة . فكن له بحيث وضعك امير المؤمنين . اقرئه القرآن ، وعرّفه الاخبار ، وروّه الاشعار ، وعلّمه السنن، وبصّره بمواقع الكلام وبدئه ، وامنعه من الضحك الا في اوقاته ، وخذه بتعظيم مشايخ بني هاشم اذا دخلوا عليه، ورفع مجالس القوّاد اذا حضروا مجلسه . ولا تمرّنّ بك ساعة الا وانت مغتنم فائدة تفيده اياها من غير ان تحزنه فتميت ذهنه ، ولا تمعن في مسامحته فيستحلي الفراغ ويألفه . وقوّمه ما استطعت بالقرب والملاينة ؛ فان اباهما فعليك بالشدة والغلظة » [118] .

مطالعات للتوسع

ابن خلدون : **مقدمة ابن خلدون .**

طه حسين : **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية .**

ساطع الحصري : **دراسات عن مقدمة ابن خلدون .**

عبدالله عنان : **ابن خلدون .**

جميل صليبا : **ابن خلدون .**

محمد لطفي جمعة : **تاريخ فلاسفة الاسلام** (ابن خلدون) .

دي بور : **تاريخ الفلسفة في الاسلام** (ابن خلدون) .

آنخل بالنثيا : **تاريخ الفكر الاندلسي** (ابن خلدون) .

احمد امين : **ظهر الاسلام (٣) .**

كمال اليازجي : **ملامح من فلسفة العرب الاجتماعية .**

البالغة في تعليم الطالب تذهب برغبته ، وتحمله على دفع المسؤولية بالكذب والنفاق ، فضلاً عن انها تذله وتمحو معالم شخصيته .

١١٨ – الرشيد (٨٠٩): هو هارون الرشيد الخليفة العباسي الخامس ؛ محمد الامين (٨١٣): ابنه الاكبر ؛ «احمر» ؛ خلف الاحمر (٧٩٦) الراوية المشهور .

الفصل الخامس

الفكر العربي في الغرب اللاتيني

بين الفاتحة والختام

ان ختام حكاية الفلسفة العربية شديد الشبه بفاتحتها ؛ فقد صبّت في الفكر العربي الناشىء ثلاثة روافد : احدها **يوناني** ، والثاني **فارسي** ، والثالث **هندي** . حتى اذا زخر مجراه وارتفع غمره ، تفرع في سواقٍ ثلاث : **عبرية واسبانية ولاتينية** . ولقد كانت هذه الشعوب الثلاثة على صلة بالفكر العربي في ابان ازدهاره ، فأفادت منه مع مرور الزمان وملاءمة الاحوال ، على نسبة استعدادها للاقتباس ، وعلى قدر حاجتها الى محتواه . ثم اخذت كل منها في بناء نهضتها الفكرية الخاصة ، تبعاً لظروفها وحاجاتها ومواهب القيّمين عليها .

وجدير بنا ان نختم هذه الدراسة بخلاصة نجمل فيها ما تركه الفكر العربي من تأثير في النهضات الفكرية الانسانية التي ورثته ، وما آل اليه هذا التراث الحضاري بعد ان تولى القيادة الفكرية طيلة اربعة قرون من الزمان .

النقل الى العبرية

اشتغال اليهود بالنقل والتأليف . – كان اليهود على صلة بالفكر العربي في الشرق وفي الغرب الاسلامي . وقــد تقدم لنا القول انهم كانوا عاملاً هاماً في تسرب الحركة الفكرية الفلسفية الى الاندلس [1] . لكنهم بقوا متخلفين عنهــا ، عيالين عليها ، الى آخر امرها .

ويتمثل لنا جهـد اليهود الفكري في ظاهرتين : الاولى **ترجمة الآثار العربية** العلمية الى لغتهم ، والنسج على منوالهــا في لسانهم ؛ والثانية الاضطلاع بدور الوسيط في **نقل التراث العربي** الفكري الى اللغة اللاتينية [2] . ونقتصر في ما يلي على وصف الظاهرة الاولى ، على ان نعرض للثانية عند الكلام على حركة النقل الى اللاتينية .

ولقد اسهم عـــدد كبير من مفكري اليهود في الحركة العلمية في الاندلس ، وانضم نفر منهم الى معاهد العلم الكبرى دارسين ثم مدرسين ، وباحثين ومترجمين ومؤلفين . فقد لجأ منهم عدد كبير الى طليطلة ، على اثر الاضطهاد الشديد الذي لاقوه من الموحدين . وكانت طليطلة آنذاك في عهدة الفونسو السابع (١١٢٦ – ١١٥٧) ، وكان قــد رعى فيها الحركة العلمية ، وحشد لها العلماء على اختلاف مللهم . وكان لهم مثل هذا الاسهام في المعهد الذي انشأه الفونسو العاشر الملقب بالعالم او الحكيم في مرسية (١٢٦٩) ، ثم في مدينة اشبيلية . فقد كان العلماء ، على اختلاف مللهم ، يجتمعون على الصعيد العلمي لمعالجة الابحاث العلمية ، ولترجمة الآثار النفسية ، ووضع المؤلفات القيمة ؛ عـــلى انهم صرفوا جلّ عنايتهم الى الترجمة ، لانهم كانوا يجيدون العربية والعبرية ، والاسبانية واللاتينية احياناً . ولم يكن اشتغالهم محصوراً في باب واحد من ابواب الفكر ، بل قــد عالجوها

١ – راجع ص ٦٤٤ .
٢ – دورهم هذا شديد الشبه بدور السريان في نقــل علوم اليونان الى العربية ؛ راجع ص ٨٣ – ٩٣ .

جميعها : الرياضيات ، والفلك ، والطب ، والطبيعة ، والفلسفة . فقد نقل يوحنا الاشبيلي كتباً عديدة في الفلك والنجوم ، وترجم يوحنا بن داود الاسباني كتاباً في الطب ، وآخر في الطبيعة ، وغـــيره في المنطق ؛ وترجم ابراهيم بن صموئيل كتاب « ميزان العمل » للغزالي ؛ ونقل موسى النربوني « رسالة تدبير المتوحد » ، ويوداس بن يحيي « رسالة الوداع » لابن باجه ، الى اللغة العبرية .

على ان حركة اليهود العلمية لم تقتصر على الترجمة ، بل تعدتها الى التأليف . وكان الغالب على علمائهم اولاً التأليف بالعربية – لغة العلم – وكان جل اعتمادهم في حركة التأليف على المؤلفات العربية ، والكثير منها من باب المجاراة او المعارضة . نذكر على سبيل المثال كتاب « الهداية الى فرائض القلوب » الذي وضعه يحيى ابن يوسف بن فاقوذا (القرن الحادي عشر) في الدفاع عـن الشريعة الموسوية ، متأثراً بالغزالي وآرائه الخلقية والصوفية ؛ وكتاب « ينبوع الحياة » الذي وضعه ابن جبرول (١٠٧٠) – اول فلاسفة اليهود في الاندلس – متأثراً بابن مسرّة ، وسواه من فلاسفة العرب ؛ واخيراً كتاب « دلائل الحائرين » ، وضعه بالعربية موسى بن ميمون (١٢٠٤) اكبر فلاسفة اليهود ، وغرضه التوفيق بين الشريعة الموسوية والفلسفة الاغريقية ، على نحو مـــا فعل قبله ابن رشد ، في ما يختص بالشريعة المحمدية .

الاثر العربي في الفكر اليهودي . – ابرز مـا ظهر هذا الاثر في المشادة التي استفحلت بين علماء الدين وانصار الفلسفة ، اذ عمد المحافظون من علماء الدين الى الاستعانة بمؤلفات متكلمي المسلمين : نظير الاشعري والغزالي وسواهما ، في حين لجـــأ فلاسفتهم الى كتب ابن مسرة والفارابي وابن سينا وابن رشد ، يعتمدون ادلتها ، وينسجون على منوالها ، في الدفاع عن تأويلاتهم العقلية ، وعن آرائهم في الجمع بين اصول شريعتهم ومبادىء فلسفة الاغريق . وكان من اشهر متكلميهم القاضي ديّان (١١٤٩) قاضي الشريعة الموسوية في قرطبة ، الذي وضع كتاباً في الفلسفة الدينية وسمـــه بـ « الكون الاصغر » ؛ ويحيى بن يوسف بن فاقوذا صاحب « الهداية الى فرائض القلوب » ، وكلا الكتابين بالعربية ؛ ويهودا بن ليفي الذي وضع مذهبه اللاهوتي في شروحـــه الدينية مستنيراً بالاصول الفلسفية العربية .

وكذلك انصار الفلسفة منهم ، فقد اعتمدوا على مؤلفات فلاسفة العرب ، واستخرجوا منها الادلة والبيّنات النافعة في تأييد آرائهم الدينية الفلسفية . كان اولهم سلمون بن جبرول (١٠٧٠) صاحب كتاب « ينبوع الحياة » ، الفه بالعربية مستعيناً بآراء ابن مسرة ، متاثراً بالنزعة الافلاطونية الحديثة ؛ ومنهم ابراهيم بن داود (١١٨٠) الذي عمل على التوفيق بين النصوص اليهودية المقدسة ، ومبادىء الفلسفة اليونانية ؛ وقد ترك لنا كتباً عديدة بالعربية ، ضاعت أصولها ، وبقيت ترجماتها العبرية : منها « العقيدة السامية » وكتاب « المأثور » . وقد كان تأثره بالفارابي وابن سينا امراً واضحاً .

واعظم فلاسفة اليهود على الاطلاق هو موسى بن ميمون (١٢٠٤) ؛ درس في قرطبة على تلميذ لابن باجه ، ووضع المؤلفات العديدة باللغة العربية ، اشهرها واجمعها كتاب « دلائل الحائرين » ، حاول فيه التوفيق بين العقل والدين ، متأثراً بابن رشد على الاخص .

الاثر العربي في الادب العبري . — ولقد كان من نتائج اشتغالهم بالعلوم العربية ، والتأليف فيها ، ان برعوا في كتابة العربية بالذات ، ليس في التأليف العلمي فحسب ، بل وفي الكثير من شؤون حياتهم الاجتماعية ، مما أثار الحمية في صدور المحافظين منهم ، ولا سيما رجال الدين ؛ فأخذوا من ثم ينعون على علمائهم الرغبة في لغة العرب عن لغتهم المقدسة ، حتى أصابها ما أصابها من الكساد ، مما حدا بعض علمائهم الى وضع كتب بالعربية لتعليم النحو العبري ، منهم ليفي بن التبّان صاحب كتاب « المفتاح في نحو العبرية » . وقد نظم ابن جبرول ارجوزة من أربعمائة بيت في النحو العبري[3] ، عبّر في تضاعيفها عن شديد أسفه ، لتحول أبناء دينه عن لغتهم القومية الى الاسبانية العامية والعربية الفصحى ، ونعتهم فيها بـ « الجماعة العميان » [4] .

بل وصل هذا الاثر الى صميم الادب العبري ، سواء في ذلك شعره ونثره ؛

٣ — تجدر الاشارة هنا الى ان نحاة العرب كثيراً ما نظموا الاراجيز في اصول اللغة .

٤ — يبدو ان هذا الاقبال على العربية كان عاماً في الاندلس ، فان البرو القرطبي كذلك تأخذه الحسرة لاقبال اخوانه الاسبان المسيحيين على لغة العرب وأدبها ، وصدوفهم عن لغتهم القومية .

فعمد الشعراء الى النظم متأثرين بأوضاع الشعر العربي ، وأخذ المنشئون يجرون مجرى اهل الترسل ، حتى قلدوهم بكتابة المقامات ؛ فاننا نجد منحايم بن سروق ينظم الشعر على غرار الاصول العربية ، ونلقى موسى بن عزرا ، شاعر غرناطة اليهودي ، ينظم في الغزل والخمرة شعراً يجري فيه مجرى الغزلين والخمريين من شعراء العرب ؛ ونرى سليمان بن زقبيل يكتب المقامات بالعبرية ، يتحدى بهـا مقامات الحريري . كل ذلك انتصاراً للادب العبري ، وتدليلاً على انه لا يقل ببلاغته عن أدب العربية . ولقد كان اشدهم دفاعاً عن العبرية يهودا بن شلمون ؛ فقد نعى على ادباء ملته شغفهم بالعربية وأدبهـــا ، وألحّ في الدفاع عن بلاغة العبرية ، وفي التأكيد بأنها لا تقل عن العربية بلاغةً وبياناً ؛ ثم حاول اثبات دعواه بترجمة مقامات الحريري ، والانشاء على غرارها .

هذا عرض سريع لما كان من تأثير الفكر العربي في الثقافة اليهودية، فلنلتفت بعده الى ما كان من ذلك التأثير في الثقافة الاسبانية عهد ذاك .

النقل الى الاسبانية

لا حاجة بنا الى اعادة ما قلناه في مقدمة الباب الثالث عن المدى الذي بلغته قرطبة ، عاصمة العرب ، من التقدم الحضاري والازدهار العلمي [٥] . فقد كانت القطب الذي استقرت عنده انظار العالم الاوروبي ، من ممالك اسبانيا الشمالية غرباً ، حتى القسطنطينية شرقاً ؛ ليس في شؤون التجارة والصناعة على اختلافها فحسب ، بل وفي العلوم على تباين مجاريها . بدأت شهرتها « العالمية » من عهد عبد الرحمن الناصر (٩١٢ - ٩٦١)، واستمرت طيلة العهد العربي، مركزاً للعلم وموئلاً للعلماء .

التعاون العلمي . – على اننا نود ان نضيف الى مـــا سبق ان روح التسامح الذي امتازت به حواضر العلم في العهد العربي الباكر – حيث كان العلماء : من

٥ – راجع ص ٦٤٢ – ٦٤٤ .

عرب خلص، واسبان مستعربين ، يتعاونون في معاهد العلم الكبرى – قد استمر في هـذه الحواضر بعد استيلاء الاسبان عليها ، واستمر في نظيراتها من الحواضر الاسبانية الناشئة ، كما في طليطلة في عهد الفونسو السابع ، ومرسية واشبيلية في عهد الفونسو العاشر ، وهـو الذي أشرف بنفسه على اطراد النشاط العلمي ، وتنسيق جهود العلماء ، من مسلمين ونصارى ويهـود ، في نقل علوم العرب الى الاسبانية، واستئناف البحث والتأليف في الحقول العلمية على اختلافها .

ولم يكن هذا التسامح في الحواضر التي دانت يوماً للعرب وحدها ، بل وفي العواصم الاسبانية الشمالية ، لا سيما قشتالة . فقد حمل المستعربون الثقافة العربية معهم الى المهالك الشمالية ، يوم اجتاح المرابطون ، ثم الموحدون ، بلاد الاندلس . وكان ملوك الشمال في الوقت نفسه حريصين على استقدام العلماء العرب الى قصورهم ومعاهدهم ، رغبة في علومهم واستغلالاً لمعارفهم .

وهكذا كانت الاندلس ، لبضعة قرون ، الموطن العالمي للعلم والعمران ، اذ كانت المركز الذي نشطت فيه الابحاث ، واحتكت الافكار ، وتفاعلت الآراء ، وتعاونت العناصر على اختلافها وتباينها .

رعاة العلم ومراكز النقل . – ان الحركة العلمية في الاندلس لم تبق طويلاً عيّلة على الفكر العربي في الشرق . فما كاد القرن الحادي عشر يستهل، حتى بدأ علماء الاندلس ينتجون ، كلٌّ في موضوع اختصاصه . فقد نبغ منهم في الفلك والهندسة : مسلمة المجريطي (١٠٠٤) وابراهيم الزرقالي (١٠٨٠) ونور الدين البطروجي (١٢٠٤) ؛ وفي الحساب والجبر والمثلثات : جابر بن افلح (القرن الثاني عشر) ؛ وفي الجراحة والطب : ابو القاسم الزهراوي (١٠١٣) ، وغير واحد من آل زهر (اواسط القرن الثاني عشر) ؛ وفي العقاقير والحشائش : ابن وافد (١٠٧٤) وابن البيطار (١٢٤٨) ؛ وفي الفلسفة : ابن مسرة (٩٣١) وابن باجه (١١٣٨) وابن طفيل (١١٨٥) وابن رشد (١١٩٨) . وعلى ذلك فقد زادت ثروة الاندلس العلمية زيادة عظيمة ، وغدا في متناول طلاب العلم ، من عرب ومستعربين، تراث فكري ضخم .

ومع ان حركة نقل العلوم الى الاسبانية بدأت في عهـد باكر ، واستمرت

الى ما بعد خروج العرب من اسبانيا ، الا انهـا نشطت وازدهرت في عهدين : الاول عهد الفونسو السابع (١١٢٦ – ١١٥٧) ، بُعَيْد استيلاء الفونسو السادس على طليطلة سنة (١٠٨٥) ؛ والآخر في عهد الفونسو العاشر (النصف الثاني من القرن الثالث عشر) . وكان راعي هـذه الحركة في أوجها الاول الاب ريموندو اسقف طليطلة ، اذ حشد في معهده ، في هـــذه المدينة ، عدداً من خيرة العلماء والمترجمين ، ووجههم في نقل المؤلفات العلمية الى الاسبانية آناً ، والى اللاتينية آناً آخر ، على نحو ما فعل قبله الخليفة المأمون في بيت الحكمة ببغداد . ولقد وجهوا عنايتهم الى الكتب التي سبق للعرب ان نقلوها عن اليونانية ، وذيلوهـا بالشروح وعززوها بالتعليقات، والى الكتب التي ألفوها على اختلاف موضوعاتها في الشرق والغرب .

ولم تقف عناية مدرسة طليطلة على النقل الى الاسبانية ، بل قـد عمل جماعة منهم في النقل الى اللاتينية ؛ على ان غالب ما تمّ من ذلك في هذا العهد الباكر انما كان بطريق الاسبانية . وأروع مثال على هذا العمل التعاوني الذي تحقق على يد دومينيكوس جندلسالفي ويوحنا بن داود : فقد كان هـــذا ينقل الكتاب العربي الى الاسبانية ، ثم يتولى ذاك نقله الى اللاتينية . ومما نقلاه على هذه الصورة « كتاب النفس » لابن سينا ، و « مقاصد الفلاسفة » للغزالي . وعليه فقد كانت طليطلة ، بحق ، المركز الرئيس الذي تسربت منه العلوم العربية ، وانتشرت في اسبانيا المسيحية لا سيما في الممالك الشمالية .

اما النهضة الثانية في نقل التراث العربي الى الاسبانية ، فقد بلغت اوجها في مدينة اشبيلية في عهد الفونسو العاشر (١٢٨٤) . وكان هو بنفسه يرعى هذه الحركة ، اذ كان – نظير سلفه المأمون – من محبي العلم ، ومن أهله والمشتغلين به . وكان اكثر اشتغاله بالفلك ، وبآلات الرصد ؛ وكثيراً ما كان يعنى بتهذيب عبارة الكتب المنقولة . وقـد تم في عهده نقل عدد كبير من المؤلفات العربية الى الاسبانية ، بينها – غير الكتب العلمية والفلسفية – القرآن الكريم ، والتلمود ، وكليلة ودمنة ، ورسائل في النرد والشطرنج ، وقصص متفرقة نظير سندباد وسواها . هـذا مع بقاء حركة النقل زاهيةً زاهرةً في مدينة طليطلة .

ولم يقنع الفونسو العالِم من هذه الحركة العلمية بالترجمة ، بل جعل لها معهداً للبحث في العلوم الرياضية والطبيعية ، قصد اليه الطلاب واهل العلم من كل صوب ، وأكبوا فيه على الدرس والبحث ، وتوفروا على التأليف والوضع . وكان الفونسو هذا اكبر داعية للثقافة العربية في اسبانيا المسيحية ، ليس في ما يتعلق بالعلوم العربية فحسب ، بل وفي طراز المعيشة العربية : من تخطيط القصور ، واحياء الحفلات ، وعقد المجالس ، واتخاذ الشارات ، وازياء الملابس ، وألوان الطعام ، وضروب كثيرة من مظاهر الحياة الفنية .

الاثر العربي في الفكر الاسباني . – أقبل علماء الاسبان على العلوم العربية ، واشتغلوا في نقل مؤلفاتها الى لغتهم ، فقامت نهضة علمية في اوساطهم تستمد أهم عناصرها من مصادر عربية ؛ فوضعوا في الفلك والرياضيات والطب والكيمياء مؤلفات اعتمدوا فيها على البتّاني والمجريطي والزرقالي والبطروجي ، وفي طليعتهم الفونسو العاشر بالذات ؛ فقد صنف عدداً من المؤلفات في الفلك اشهرها كتاب في « اجهزة علم الفلك » ، وزيجاً فلكياً عرف بالزيج الالفونسي .

وبرز هذا الاثر في الناحية الفلسفية ايضاً ، اذ اقبل جماعة من علماء اللاهوت على تدارس مؤلفات ابن مسرة والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد . لكنّ الغاية لم تكن واحدة عند جميع الدارسين ؛ فقد عالجها البعض التماساً للمزيد من الحجج ، لتأييد التعاليم المسيحية ؛ وتوسل بها البعض الآخر الى محاربة الاتجاه الفلسفي العقلي بالادلة الجدلية ، نظير ما وجدوه في مؤلفات الغزالي ؛ ونزع سواهم الى تبني آراء الفلاسفة ، لمجابهة اقوال اللاهوتيين ، ودفع تهم المحافظين ، على نحو ما فعل ابن رشد في موقفه من الغزالي . وكان في طليعة الفئة الاولى والثانية الاب الدومينيكاني ريموندو مارتن (١٢٨٦) ، واشهر ارباب الفئة الاخيرة ريموندو لوليو (١٣١٥) ، وقد جاءت مؤلفاته موسومة بالطابع العربي من وجوه كثيرة ابرزها اللون الصوفي ، على نحو ما في مؤلفات ابن مسرة وابن عربي .

وجدير بنا ان نذكر ايضاً ما تركه العرب من اثر في الادب الاسباني والموسيقى الاسبانية . فقد أغرم ادباء اسبانيا بالادب العربي ، اذ وجدوا فيه من غزارة الخيال وروعة البيان ، ما حملهم على تقليده والنسج على منواله في لسانهم القومي .

واكثر ما برز ذلك في قواعـــد الشعر ، لا سيا فن التوشيح ومناهج الزجل ؛ وانسحبت وراءه الموسيقى ، فـاذا الانغام العربية تتسرب الى الاغاني الاسبانية الشعبية ، وتفعل فعلها في توجيه الذوق الفني . وكان للقصص العربي الاسطوري حظوة خاصة عند ادباء الاسبان ، منها كتاب كليلة ودمنة ، وحكايات سندباد ، وقصة حي بن يقظان ؛ ظهر اثرها في ما وضعوه من هـــذا النوع من القصص ، لا سيا ما خلفه خوان مانويل وريموندو لوليو من اقاصيص شعبية شائعة .

النقل الى اللاتينية

مواطن الاتصال الفكري . – تسربت العلوم العربية الى الغرب اللاتيني في مواطن عديدة : اشهرها اسبانيا وصقلية وانطاكية والقسطنطينية . وقد رعاها نفر من ارباب العلم العالي والنفوذ السياسي ، أنبههم ذكراً في اسبانيا الفونسو العاشر والاسقف ريمونـــدو ، وفي صقلية روجر الاول وفردريك الثاني . وكان العلماء اليهود صلة الوصل بـــين العربية واللاتينية ، فكان دورهم في النقل شبيهاً بدور السريان بين اليونانية والعربية ، ودور الفرس بين الهندية والعربية . ذلك انهم ، مع اطلاعهم على العلوم العربية ، كانوا يجيدون العربية والعبرية ، او العبرية واللاتينية ، بل كان منهم من اجاد اللغات الثلاث . ومع ان علماء اللاتين تعلموا العربية ، الا انهم لم يستغنوا عن مساعدتهم ، لان علمهم بها كان ادق وبموضوعاتها اشمل . وكان مـــن اشهر المترجمين المحترفين يوحنا الاشبيلي ، وابراهيم بن عزرا ، وحنا ابن داود ، واندريا اليهودي ؛ هذا غير العلماء اليهود الذين عمدوا الى النقل كجزء من نشاطهم العلمي ، وقد سبق الكلام عنهم في اوائل هذا البحث .

رعاة العلم ومراكز النقل . – كانت اسبانيا الطريق الاول الذي سلكه الفكر العربي الى اوروبا اللاتينية . ذلك انها اصبحت ، بعد الفتح العربي ، جزءاً من العالم الشرقي ، وصلة الوصل بين الثقافتين .

ولقد سبقت الاشارة الى مـــا بلغته الاندلس من التقدم الحضاري والازدهار العلمي في ابان الحكم الاموي ؛ إذ ما كاد القرن العاشر ينتصف ، حتى انتشرت

لقرطبة شهرة علمية في اوروبا اللاتينية ، حملت اليها طلاب العلم من كل صوب .
وكانت طليطلة ، بحكم موقعها الجغرافي ، الحد الفاصل بين المنطقة العربية والمنطقة الاسبانية ، وبفضل توالي الحكمين عليها ، اهم ملتقى للعناصر العربية والاسبانية ، لمعالم الحضارتين ؛ بحيث غدت – بعد انضمامها نهائياً في اواخر القرن الحادي عشر الى المنطقة الاسبانية – المركز البارز لانتقال التراث الفكري العربي الى العالم اللاتيني . وبلغ هذا النشاط في النقل اوجه بين اواسط القرن الثاني عشر واواخر الثالث عشر . فقد انشأ الاسقف ريموندو في طليطلة مدرسة للترجمة (١١٢٥ – ١١٥١) برعاية الفونسو السابع (١١٢٦ – ١١٥٧) ، نشط فيها الى جمع الكتب العربية من كل مصدر ، وحشد العلماء والمترجمين من كل عنصر ، ونظم عمل الترجمة . وقد طارت لهذه المدرسة في اوروبا اللاتينية شهرة واسعة ، جذبت اليها العديد من رواد العلم كما سيجيء . واستمر هذا النشاط فيها الى اواسط القرن الثالث عشر ، عندما برزت الى جانبها مدينة اخرى في هذا العمل هي اشبيلية ؛ فقد انشأ فيها الفونسو العاشر مركزاً كبيراً للعلم والترجمة (١٢٥٢ – ١٢٨٤) ، عمل فيه عدد من اقطاب الفكر .

وهكذا كانت قرطبة وطليطلة واشبيلية ، بين منتصف القرن العاشر وخاتمة الثالث عشر ، اهم المراكز في اسبانيا ، لتسرب العلوم والفنون ومظاهر الحضارة العربية الى العالم اللاتيني .

اما صقلية فقد دخلت في حوزة العرب ، في مستهل القرن العاشر . وكان الاغالبة في القيروان ، قد تهيأ لهم بناء اسطول سيطروا به على مياه المتوسط الاوسط وشطوطه . لكنهم ما كادوا يتمّون فتح صقلية (٩٠٢) ، حتى قهرتهم الدولة الفاطمية على ما في يدهم (٩٠٩) ، وبسطت سلطانها على ممتلكاتهم ؛ فغدت صقلية بذلك ولاية فاطمية . وقد تولى امرها للفاطميين ، في النصف الثاني من القرن العاشر ، الامراء الكلبيون ، فاستقر الحكم فيها ، واستقامت الاحوال ، واخذت في طريق الحضارة والازدهار . وقد بلغت شأواً ما في عهد الامير ابي الفتوح الكلبي ، في العقد الاخير من هذا القرن ، وصارت «بالرمو» قبلة الانظار في مظاهر العمران ، ورخاء الحياة ، وازدهار العلم ؛ واتسمت بالطابع العربي حضارةً وثقافة . ولكن اشتداد المنافسة بحراً بين الفاطميين والبيزنطيين ، كان سبباً في

اضطراب الوضع السياسي فيها . وعلى ذلك فقد اسرع نحوها الفتح النورمندي ، فنزل بها روجر الاول (١٠٦٠) ، وتمت له السيطرة عليها سنة ١٠٩١ .

ولئن اصبحت صقلية سياسياً جزءاً من الامبراطورية النورمندية ، فانها حافظت على طابعها العربي من حيث المظهر الحضاري ، والمنحى العلمي ، والاتجاه الفكري . ذلك ان روجر الاول ، على ضعف ثقافته الخاصة ، عني بشؤون العلم ، ورعى علماء العرب وحذّاقهم ، واستعان بهم في الشؤون الثقافية والادارية ، وبالغ في اكرامهم ؛ حتى غدت صقلية بوجه العموم ، وبالرمو على الاخص ، ذات طابع حضاري فريد ، تألف من عناصر عربية وبيزنطية ورومانية .

ولقد صرف روجر الاول الكثير من اهتمامه الى موضوع الجغرافية ، فحشد في بلاطه عدداً من اعلامها ، كان في طليعتهم ابو عبدالله الادريسي (١١٦٦) [٦] . واستمر هذا النشاط العلمي من بعده في عهد وليم الاول ووليم الثاني ، الا ان جل العناية اتجه الى نقل المؤلفات الرياضية والفلكية الى اللاتينية ؛ وبلغ اوجه في عهد فردريك الثاني (١٢٥٠) ، اذ كان من هواة الحضارة العربية ، فاقام صلات سياسية واقتصادية وثقافية متينة بينه وبين حكام المغرب ومصر ، واستدعى العلماء على اختلاف منازعهم الى بلاطه ، واحاطهم بشديد العناية ، ومدهم بكل ما يساعد على البحث والنقل والوضع ، في الرياضيات والطب والفلسفة ، حتى غدا بلاطه قبلة انظار العلماء من العرب ، ومقصد طلاب العلم من اللاتين ، وهدف المشتغلين بالترجمة من اليهود .

وهكذا كانت صقلية ، بحكم موقعها المتوسط ، مركزاً لالتقاء الحضارات المختلفة ، فغدت من اهم السبل التي سلكها الفكر العربي الى اوروبا اللاتينية .

رواد العلم واعلام النقل . — كانت اوروبا اللاتينية في هذه الاثناء تتمخض بنهضة عمرانية فكرية . فما ان تردد في اجوائها صدى النتاج الفكري في العالم العربي ، حتى اتجهت انظار العلماء من اهلها نحوه ، وشدت الرحال الى بعض

٦ — هو الذي نقش لروجر رسم الارض على كرة من فضة ، والف له كتاب « نزهة المشتاق في اختراق الآفاق » .

مواطنه . وهكذا انحدر رواد العلم ، على اختلاف موضوعاتهم ، الى اسبانيا وصقلية ، بل والى الديار الشامية ، وذلك رغبة في الازدياد من العلم ، وحرصاً على احتياز المؤلفات القيّمة ، والعمل على نقلها الى لسانهم . ولقد جهد نفر منهم بتعلم العربية ، لكنهم لم يتمكنوا من الاستقلال بعمل الترجمة ، فكان لا بد لهم من الاستعانة بعناصر وسيطة ، نظير يهود الاندلس ، والمستعربين من نصارى اسبانيا ؛ فكانت اعمال الترجمة نتيجة لتعاون وثيق بين هؤلاء الرواد ، ورعاة الحركة الفكرية ، وكبار المترجمين على اختلاف عناصرهم . واستمرت هذه الحركة نشيطة طيلة القرن الثاني عشر والثالث عشر ، بحيث تخلف عنها فيض من التراث الفكري ، سرى الى حواضر العلم في اوروبا اللاتينية ، وسهل لأرباب الفكر فيها سبيل النهوض .

فمن اشهر هؤلاء الروّاد وأقدمهم **ادلارد الباثي** . فقد قام في اواسط النصف الاول من القرن الثاني عشر بجولة واسعة بين حواضر العلم : غربيّها وشرقيّها ، شملت اسبانيا وصقلية وجنوبي ايطاليا وشمالي سوريا ؛ لكنه استقرّ معظم وقته في مدرسة سالرنو في صقلية ؛ وغالب الظن انه تعلم العربية في غضون اسفاره . كانت عنايته على الاخص بالرياضيات والفلك ؛ وكان مما نُقِل باشرافه تقاويم المجريطي الفلكية .

وعرف منهم في هذا العهد **اسطفان الانطاكي** ، وهو عالم ايطالي من مدينة بيزا ؛ قصد الى صقلية ، وانضم الى معهد سالرنو . ثم توجه الى انطاكية (١١٢٧) واشتغل فيها بنقل المؤلفات الطبية ، منها كتاب « الملكي » لعلي بن العباس (٩٩٤) ؛ ومن هنا جاءت نسبته الى انطاكية .

ومنهم **جيرارد الكريموني** (١١٨٧) ؛ وفد على اسبانيا في النصف الثاني من القرن الثاني عشر ، وقصد الى طليطلة في طلب كتاب المجسطي ؛ وهناك عكف على درس اللغة العربية ، وتعرف الى الكثير من آثار العرب العلمية ، وعمل جاهداً في نقلها الى اللاتينية ، حتى وافاه الاجل في المدينة نفسها . وكان ما نُقل الى اللاتينية بعنايته نيّفاً وسبعين كتاباً ، بينها كتاب المجسطي في الفلك ، ومؤلفات ابي القاسم الزهراوي في الطب ، وشرح فلسفة ارسطو للفارابي ،

واصول الهندسة لاقليدس ، ورسائل اخرى لأرسطو وجالينوس وابقراط .

ومن هؤلاء الرواد في اواسط القرن الثاني عشر **هرمان الدلماشي وروبرت الراتيني** ؛ فقد كان بينهما ضرب من المشاركة في العمل ، وكان اكثر اشتغالهما في الترجمة بين شمالي اسبانيا وجنوبي فرنسا . وتم لهما نقل عدد من المؤلفات العربية في الرياضيات ؛ وكان مما نقله روبرت كتاب الخوارزمي في « الجبر والمقابلة » ؛ ومما اشتركا في نقله القرآن الكريم ، ترجماه نزولاً على طلب الاسقف بطرس الجليل .

واشهر هؤلاء الرواد في النصف الاول من القرن الثالث عشر **ميخائيل سكوت** ، وفد اولاً على طليطلة ، واشتغل بمساعدة اندريا اليهودي ، في ترجمة جملة من المؤلفات العربية ، بينها كتاب « الهيئة » للبطروجي . ثم تحول الى صقلية ، واستمر فيها يترجم برعاية فردريك الثاني . ويعود اليـه الفضل في تعريف العالم اللاتيني بفلسفة ارسطو الطبيعية ، اذ كان السابق الى نقل كتاب ارسطو في الحيوان الى اللاتينية .

الاثر العربي في الفكر اللاتيني . – من البديهي ان يكون قد سبق هـذا الاقبال الشديد على ترجمة تراث العرب الفكري ، نواة نهضة فكرية في اوروبا اللاتينية ، كما سبق حركة الترجمـة عن اليونانية في القرن التاسع ، طلائع نهضة فكرية في الديار العربية . والواقع ان يقظة فكرية كانت قد أخذت في الظهور في ايطاليا وفرنسا وانكلترا ، ونواة مشادّة قد ذرّت قرنها بين الايمان والعقل ، لم تلبث ان تبلورت في ايطاليا بين لاهوتيي الفاتيكان وعلماء جامعة نابولي ، وفي فرنسا بين رهبان السربون واعلام جامعة باريس ، وفي انكلترا بين اساقفـة كانتربري واساتذة جامعة اكسفورد . وهذه المشادات قـد نبهت الافكار – ولا شك – الى كنوز الفكر العربي المختزنة في الاندلس وصقلية ومصر والشام؛ فتسابق رواد الفكر الى مظانها ، يتخيرون اجودها ، ويغرفون من بحارها . واذا طليطلة وقرطبة واشبيلية في الاندلس ، وبالرمو وسالرنو ونابلي في صقلية وجنوبي ايطاليـا ، والقاهرة وانطاكية في مصر والشام ، تغدو بمثابة جسور فكرية ، يعبر عليها هذا التراث الرائع من العربية الى اللاتينية ، ويؤلف ركناً

هاماً من اركان النهضة التي نقلت اوروبا من ظلمة العصور الوسطى ، الى نور العصر الحديث .

الفلسفة واللاهوت .

كان من نتيجة هذا الاقبال على المؤلفات العربية ، لا سيا الدينية والفلسفية منها، ازدياد شقة الخلاف بين ارباب الدين وأهل العلم، واشتداد النزاع بين انصار الكنيسة واحلاف المعاهد العلمية . وكان من بوادر هذا الخلاف ، انحياز الاخوة الفرنسيسكان نحو التفكير العلمي ، والعمل على تأويل النصوص المقدسة بما يتفق مع مقررات العلم واحكام العقل ؛ في حين انتصر الاخوة الدومينيكان للايمان التقليدي ، واعتمدوا النصوص المقدسة بمدلولها الحرفي، وسفّهوا كل اجتهاد عقلي في الموضوعات الروحية . وكان في طليعة الآخذين بالتأويل الفلسفي بطرس اللومباردي (١١٦٠) ، ومن اعلامهم اسكندر الهالي (١٢٤٥) ؛ وكان على رأس المدافعين عن التعليم الكنسي البير الكبير (١٢٨٠) والقديس توما الاكويني (١٢٧٤) . وكان من الطبيعي ، وقد اخذت المؤلفات العربية تنتشر بترجماتها اللاتينية في الاوساط العلمية، ان يقبل الفريقان اقبالاً شديداً على هذه المنقولات، للاستفادة منها ، والاعتماد على بعض ما فيها للدفاع عن آرائهم ، لاسيما ما وضعه ابن سينا وابن رشد في التوفيق بين الشريعة والفلسفة ، وما ألفه الغزالي في تسفيه آراء الفلاسفة ، وتأييد التعليم الديني المحافظ [٧] .

ولم تكن رغبة انصار التأويل في الاطلاع على مؤلفات ابن سينا وابن رشد ، وشروحهما لفلسفة ارسطو ، باقل من حرص اللاهوتيين على ذلك، اذ كان لا بد لهؤلاء من معرفة مذاهب خصومهم معرفة جيدة من اجل تنظيم الحملة عليهم ، وتركيز الهجوم على مواطن الضعف في ادلتهم . وقد كان البير الكبير واسع الاطلاع على آراء فلاسفة العرب ، والقديس توما نفسه من طلاب العلم في جامعة

٧ – كان اكثر النقاش الذي دار بين الفريقين في نظير المسائل التي اختلف فيها المتكلمون والفلاسفة في الاسلام ، اي : اثبات الله وماهية صفاته ، ماهية النفس ومآلها ، الحساب والحياة الثانية ، الارادة الالهية والسببية الطبيعية ، خلق العالم ووحدة الوجود ...

نابلي ، ثم انضم الى صفوف المدافعين عن الكنيسة – فِعْلَ ابي الحسن الاشعري في الاسلام – فكان لذلك امتن دفاعاً عن الايمان ، واضرى هجوماً على أصحاب الادلة العقلية .

وعليه فقد كان من شأن النزاع الذي شجر بين متكلمي الاسلام وفلاسفته ان يغذّي حركة مماثلة في الملة اليهودية اولاً ، ثم في الكنيسة المسيحية ، يعمل الفريق الاول في الملل الثلاث على التفريق بين الشريعة والفلسفة ، ويجهد الفريق الثاني في اقامة الدليل على الوحدة الجوهرية بينهما . وقد سبق لنا القول ان محاولة التوفيق هذه كانت الطابع المميز للفلسفة العربية ، فغدت بهذا الاتساع الطابع الخاص لفلسفة العصور الوسطى جملة .

العلوم العقلية والاجتماعية .

لم يكن اقبال علماء اللاتين على العلوم الرياضية والفلكية بأقل منه على الشروح الفلسفية . فقد كان جل معتمدهم في الفلك على الزرقالي مستنبط « الصفيحة » ، والبطروجي مؤلف « الهيئة » ؛ وكان مرجعهم في الطبيعيات ابن الهيثم واضع « المناظر » ، وفي الحساب والجبر الخوارزمي صاحب « الجبر والمقابلة » ، وفي المثلثات ابن افلح صاحب « حساب المثلثات » ؛ وفي الطب الرازي مؤلف « الحاوي » ، وابن سينا واضع « القانون » ، وابن رشد جامع « الكليات » ؛ وفي الجراحة الزهراوي صاحب « التعريف » ؛ وفي الحشائش والعقاقير ابن البيطار صاحب « الجامع لمفردات الاغذية والادوية » . وهذا روجر بايكن وليوناردو دافنشي ويوحنا كبلر يغرفون من بحر ابن الهيثم ، ويقرون له بالفضل الكبير ؛ وهوذا ادلارد الباثي وميخائيل سكوت ، يستمدان ما سنح لهما من البطروجي والزرقالي والبتاني والبيروني في الفلك والهندسة ، ويعودان الى الخوارزمي وابن افلح في الحساب والجبر [8] ، وهوذا ارنالدو دي فيلانوفا وجلبرتو ويوحنا الجودّسديني وفبريزي اكوابندنتي يستقون من مناهل العرب الثرة في الطب

٨ – من الجدير بالذكر ان ليوناردو البيزي كان أول من نقل الارقام الهندية الى اللاتينية ، وذلك عن طريق ترجمة بعض مؤلفات الخوارزمي وابن افلح ، فعرفت من ثم بالارقام العربية .

والكيمياء . وليس أدل على أثر العلوم العربية في الفكر اللاتيني من كثرة الاصطلاحات العلمية التي نقلت بلفظها الى اللاتينيـة ، ومن شهرة اعلام الفكر العربي باسماء لاتينية منحوتة نظير : Al-Pharabius (الفارابي)، و Avicenna (ابن سينا) ، و Al-Gazel (الغزالي) ، و Averroës (ابن رشد) ، و Razes (الرازي)، و Al-Saharavius (الزهراوي)، و Al-Petragio (البطروجي)، و Eben Guefith (ابن وافد) ، و Avempace (ابن باجه) ، الخ ... ثم ان شهرة الاسئلة التي وجهها فردريك الثاني الى علماء العرب ، وجواب ابن سبعين عنها تغني عن التنويه .

اما في ما يتعلق بالفلسفة الاجتماعية ، فلم يجنح الغربيون الى المنحى المثالي منها، لانهم كانوا – في طليعة نهضتهم - بحاجة الى مواجهة واقعهم بامور راهنة . لذلك كانت عنايتهم بمقدمة ابن خلدون اعظم منها برسائل اخوان الصفا ومدينة الفارابي الفاضلة ؛ ولعلهم وجدوا ان مادتها تنطبق على واقعهم من وجوه كثيرة . لذلك نرى اثراً واضحاً منها في ما ذهب اليه المفكر السياسي اللاتيني مكيافلّي، لا سيا في تأثير عوامل الطبيعة في المجتمع الانساني ، وفي مـا دوّنه الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو عـن اسباب نشأة العمران ودواعي انحلاله . ولا يزال فلاسفة الاجتماع الى يومنا هـذا يأخذون بالكثير من المبادىء التي استنبطها ابن خلدون في الفلسفة الاجتماعية .

الادب والموسيقى وسائر الفنون .

المعنا سابقاً الى مـا كان من تأثير الشعر العربي الاندلسي في الادب العبري ، وفي الادب الاسباني الشعبي . ونود ان نضيف الى ذلك هنا ان هذا الاثر لم يلبث ان تخطى سلسلة البرينـه الى جنوبي فرنسا ، وظهر اثره واضحاً في الشعر البروفنسالي ؛ إنْ من حيث الايقاع ، او من جهة نظام القوافي ، مما تميزت بـه الموشحات والازجال . وقد تحقق ذلك بالاكثر عن طريق الشعراء الجوّالين ، وانتشار الاغاني الشعبية . وكان للادب العربي تأثير مماثل في ايطاليا ؛ بلغها عن طريق صقلية ، وتجلى في ما اوضحته الدراسات المتأخرة لكتاب دانتي الخالد : « الكوميديا الالهية » . فان الدراسات الاوروبية التقليدية كانت قـد ابانت عن

مصادرها المسيحية، وما لم تجده في تلك المصادر، ردته الى نبوغ الشاعر ومقدرته الفائقة على الخلق والابداع . على ان الدراسات النقدية المتأخرة قد كشفت عن اصول الكثير من مواطن الخلق المزعوم ، فاذا هي في قصة الاسراء[9] ورسالة الغفران .

هذا اذا اكتفينا بالقول ان ابا العلاء قد سبقه الى وضع مثل هذا « الادب السماوي » . ونجد ، الى ذلك ، اثراً ظاهراً من قصص العرب الخيالية في ادب الاوروبيين ، نخص بالذكر منها كتاب كليلة ودمنة في اقاصيص الحيوانات ، وما كان لقصة ابن طفيل الخيالية من صدى في القصص المختلق ، نظير حكاية « روبنصون كروزو » لدانيال دوفو ، وقد سبقت اليها الاشارة .

ويجدر بنا ان نضيف الى ما ذكرنا ، ما تركته الموسيقى العربية في علم الالحان واصولها القياسية ، مما حملته اليهم رسالة الخوارزمي في الموسيقى ، وما وضعه الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجه في هذا الموضوع ، عن طريق الترجمة الى اللاتينية . لذلك نراهم قد جاروا ، في اصول موسيقاهم ، نظام الايقاع العربي ، وبنوه على ما سبق للعرب ان كشفوه من قيم الاصوات الزمانية .

واما تأثير هندسة العمارة وفنون النقش والرسم والتصبيغ، فغني عن الاثبات، لان الباقي منها بين آثار العرب ، في الشرق والغرب ، كثير وواسع الانتشار ؛ يشهد على ذلك نظام الرسم المشهور باسم العرب **الارابسك** ، والنقوش الملونة على غلافات الكتب ، وفي صفحاتها الاولى ؛ وكذلك ما تركه التزويق في صناعة النسيج والتصبيغ ، وما خلفه فن الحفر والتنزيل في صناعة الخشب والنحاس ، والمعادن الثمينة على اختلافها .

٩ – للاستاذ ميخائيل آسين بلاثيوس تحليل مفصل للكوميديا الالهية من حيث اصولها الاسلامية ، لا سيا صلتها بقصة المعراج ، اثبتها بالنثيا في « تاريخ الفكر الاندلسي » ، ص ٥٥١ – ٥٧٣ .

ختام المطاف

هذه بايجاز حكاية الفكر العربي ، منذ بزوغه في القرن السادس ، حتى غروبه في القرن الخامس عشر . بـدت فيه امارات اليقظة في اواخر الجاهلية ، ودفعه الاسلام الى الامام وسدد خطاه ؛ ثم فتحت امامـه الحضارات الاعجمية آفاقاً جديدة ، سلكها بعزم مخلص وبصيرة نيرة . فنقـل وترجم ، ثم شرح وعلق . واخذ بعد ذلك في البحث والتنقيب والتأليف في حقول العلم ، ومناحي الفكر ، على اختلافها وتباين مسالكها . وقد تهيأ له في مدى بضعة قرون ان يبني حضارة من ارقى الحضارات في التاريخ ، وان يقوم بنهضة علمية فكرية فنية ، بلغت من الازدهـار مبلغاً عظيماً ، جعلها مطمح الانظار وقبلة الآمال ، في الغرب اللاتيني بعد الشرق العربي ، طوال ثمانية قرون . ولئن كانت النهضة الحديثة قـد تخطت المدى الذي بلغه العرب ، فانما هي سنّة الحياة : يعيش الناشىء على تراث الذاهب ، ثم يزيد ويبدع ، ثم يقدم ما ورث ومـا اضاف تراثاً لناشىء جديد . ومؤرخو العلم يشهدون شهادة صحيحة بان العرب قاموا بدورهم العمراني في تاريخ الفكر الانساني خير قيام .

مطالعات للتوسع

الفرد غيلوم : **تراث الاسلام** .

آنخل بالنثيا : **تاريخ الفكر الاندلسي** (ف ١٤٨ – ١٧٤) .

فرح انطون : **ابن رشد وفلسفته** .

فيليب حتي : **تاريخ العرب** (الفصل ٤٠ – ٤٢) .

احمد امين : **ظهر الاسلام (٣)** (الباب ٥ و ٧) .

قدري طوقان : **العلوم عند العرب** .

دي بور : **تاريخ الفلسفة في الاسلام** (العرب والفلسفة المسيحية) .

كمال اليازجي : **معالم الفكر العربي** (انتقـال الفكر العربي الى الغرب اللاتيني) .

الاصول والمراجع

الاصول والمراجع العربية

ابن باجه	رسالة تدبير المتوحد	القاهرة	١٩٢٧
ابن خلدون	مقدمة ابن خلدون	بيروت	١٩٠٠
ابن رشد	تهافت التهافت	بيروت	١٩٣٠
	فصل المقال	القاهرة	
	الكشف عن مناهج الادلة	القاهرة	
ابن سينا	كتاب السياسة	بيروت	١٩١١
	كتاب النجاة	القاهرة	١٩٣٨
	رسالة الطير	بيروت	١٩١١
	احوال النفس	القاهرة	١٩٥٢
	المهرجان الالفي	القاهرة	١٣٣٥هـ
ابن طفيل	قصة حي بن يقظان	دمشق	١٩٣٥
ابن عربي	ديوان ابن عربي	القاهرة	١٢٧١هـ
	ترجمان الاشواق	لندن	١٩١١
	فصوص الحكم	القاهرة	١٣٠٩هـ
	الفتوحات المكية	القاهرة	١٣٢٩هـ
ابن الفارض	ديوان ابن الفارض	مرسيليا	١٨٥٣

ابو العلاء المعري	رسائل ابي العلاء	اكسفورد ١٨٩٨
	رسالة الغفران	القاهرة ١٩٥٠
	لزوم ما لا يلزم	القاهرة ١٩١٥
ابو ريده ، عبد الهادي	الكندي وفلسفته	القاهرة ١٩٥٠
اخوان الصفاء	رسائل اخوان الصفاء	القاهرة ١٩٢٨
الاشعري ، ابو الحسن	الابانة عن أصول الديانة	القاهرة ١٣٤٨هـ
	مقالات الاسلاميين (ط ٢)	فيسبادن ١٩٦٣
افلاطون	جمهورية افلاطون	القاهرة ١٩٢٩
	محاورات افلاطون	القاهرة ١٩٤٥
امين ، احمد	حي بن يقظان	القاهرة ١٩٥٢
	ضحى الاسلام (٢ و ٣)	القاهرة ١٩٣٦
	ظهر الاسلام (٢ و ٣)	القاهرة ١٩٥٣
	فجر الاسلام	القاهرة ١٩٢٨
امين ، احمد **وزكي** ، محمود	قصة الفلسفة اليونانية	القاهرة ١٩٣٥
انطون ، فرح	ابن رشد وفلسفته	الاسكندرية ١٩٠٣
بالنثيا ، آنخل جنثالث	تاريخ الفكر الاندلسي	القاهرة ١٩٥٥
بدوي ، عبد الرحمن	افلاطون	القاهرة ١٩٤٤
	ارسطو عند العرب	القاهرة ١٩٤٧
	خريف الفكر اليوناني	القاهرة ١٩٤٦
	ربيع الفكر اليوناني	القاهرة ١٩٤٦
بنت الشاطىء	الحياة الانسانية عند ابي العلاء	القاهرة ١٩٤٤
جار الله ، زهدي	المعتزلة	القاهرة ١٩٤٧
جرداق ، جورج	علي بن ابي طالب	بيروت ١٩٥٦
جمعة ، محمد لطفي	تاريخ فلاسفة الاسلام	القاهرة ١٩٢٧
جواشون	ابن سينا	بيروت ١٩٥٠

حتي ، فيليب	تاريخ العرب	بيروت	١٩٥٠
حسين ، طه	تجديد ذكرى ابي العلاء	القاهرة	١٩٣٧
	فلسفة ابن خلدون الاجتماعية	القاهرة	١٩٢٥
	الفتنة الكبرى	القاهرة	١٩٤٧
الحصري ، ساطع	دراسات عن مقدمة ابن خلدون	القاهرة	١٩٥٣
الخياط ، ابو الحسين	كتاب الانتصار	القاهرة	١٩٢٥
تيمور ، احمد	ابو العلاء المعري	القاهرة	١٩٤٠
دي بور	تاريخ الفلسفة في الاسلام	القاهرة	١٩٣٨
الرفاعي ، احمد نريد	عصر المأمون (١)	القاهرة	١٩٢٧
	الغزالي (١)	القاهرة	١٩٣٦
زكي ، احمد باشا	رسائل اخوان الصفاء (المقدمة)	القاهرة	١٩٢٨
زيدان ، جرجي	تاريخ آداب اللغة العربية (١و٢)	القاهرة	١٩٢٤
	تاريخ التمدن الاسلامي (٣)	القاهرة	١٩٢٢
سرور ، عبد الباقي	اعلام التصوف	القاهرة	١٩٥٦
شلبي ، احمد	تاريخ التربية الاسلامية	بيروت	١٩٥٤
الشهرستاني	الملل والنحل	القاهرة	١٢٦١هـ
صفوت ، احمد زكي	جمهرة خطب العرب (١)	القاهرة	١٩٣٣
	جمهرة رسائل العرب (١)	القاهرة	١٩٣٧
صليبا ، جميل	ابن خلدون	دمشق	١٩٣٣
	ابن سينا	دمشق	١٩٣٧
	من افلاطون الى ابن سينا	دمشق	١٩٣٥
	قصة حي بن يقظان	دمشق	١٩٣٥
طوقان ، قدري	العلوم عند العرب	نابلس	١٩٥٦
الطيباوي ، عبد اللطيف	جماعة اخوان الصفاء	بيروت	١٩٣١

عبد الرزاق ، مصطفى	تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية	القاهرة	١٩٤٤
عبد النور ، جبور	اخوان الصفاء	بيروت	١٩٥٤
	نظرات في فلسفة العرب	بيروت	١٩٤٥
عبود ، مارون	زوبعة الدهور	بيروت	١٩٤٥
العفيفي ، ابو العلاء	محيي الدين بن العربي	القاهرة	١٩٤٦
العقاد ، عباس	عبقرية الامام	القاهرة	١٩٤٣
علي بن ابي طالب	نهج البلاغة	القاهرة	١٣٢٩هـ
عنان ، عبدالله	ابن خلدون	القاهرة	١٩٣٣
غرابه ، حموده	الاشعري	القاهرة	١٩٥٣
الغرابي ، علي مصطفى	تاريخ الفرق الاسلامية	القاهرة	١٩٤٨
الغزالي	تهافت الفلاسفة	القاهرة	١٩٤٧
	رسالة ايها الولد	القاهرة	١٩٣٦
	المنقذ من الضلال	دمشق	١٩٣٤
غيلوم ، الفرد	تراث الاسلام	القاهرة	١٩٣٦
الفارابي	آراء اهل المدينة الفاضلة	القاهرة	١٩٠٦
	الجمع بين رأيي الحكيمين	القاهرة	١٩٠٧
	احصاء العلوم	القاهرة	١٩٣١
	تحصيل السعادة	حيدرآباد	١٣٦٧هـ
	رسالة في العقل	بيروت	١٩٣٨
	مبادىء الفلسفة القديمة	القاهرة	١٩١٠
فخري ، ماجد	ارسطوطاليس	بيروت	١٩٥٨
	ابن رشد	بيروت	١٩٦٠
	رسائل ابن باجه الفلسفية ، مجلة الابحاث ١/١٧	بيروت	١٩٦٤
فرح ، الياس	الفارابي	جونيه	١٩٣٧

فروخ ، عمر	حكيم المعرة	بيروت	١٩٤٤
	اخوان الصفاء	بيروت	١٩٤٥
	عبقرية العرب في العلوم	بيروت	١٩٥٢
القرآن الكريم .			
القفطي	اخبار الحكماء	القاهرة	١٣٢٦هـ
كرم ، يوسف	تاريخ الفلسفة اليونانية	القاهرة	١٩٣٦
كريمر	الحضارة الاسلامية	القاهرة	١٩٤٧
الكندي	رسائل الكندي الفلسفية	القاهرة	١٩٥٠
مايرهوف ، ماكس	التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية	القاهرة	١٩٤٠
مبارك ، زكي	التصوف الاسلامي	القاهرة	١٩٣٨
مدكور ، ابراهيم	في الفلسفة الاسلامية	القاهرة	١٩٤٧
الميداني	مجمع الامثال	القاهرة	١٣١٠هـ
نادر ، ألبير	المعتزلة	الاسكندرية	١٩٥٠
نجاتي ، محمد عثمان	الادراك الحسي عند ابن سينا	القاهرة	١٩٤٦
النشّار ، علي سامي	نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام	القاهرة	١٩٥٤
نيكلسون	الصوفية في الاسلام	القاهرة	١٩٥١
اليازجي ، كمال	معالم الفكر العربي	بيروت	١٩٦١

المراجع الاجنبية

Anawati, M.,	*Introduction à la Théologie Musulmane,*	Paris, 1948.
Arberry,	*Sufism,*	London, 1950.
Bréhier, Emile,	*Histoire de la Philosophie,*	Paris, 1928-31.
Corbin, Henri,	*Histoire de la Philosophie Islamique,*	Paris, 1964.
Dampier,	*A History of Science,*	Cambridge, 1931.
De Vaux, Carra,	*Avicenne,*	Paris, 1900.
	Les Penseurs de l'Islam,	Paris, 1921-1926.
	Encyclopédie de l'Islam,	1913-1938.

Faris, Nabih, *The Arab Heritage,* Princeton, 1926.

Gardet, Louis, *La Pensée Religieuse d'Avicenne,* Paris, 1951.

Gauthier, Léon, *Ibn Rochd,* Paris, 1948.
Ibn Thofaïl, Sa vie, ses œuvres, Paris, 1909.
Intro. à l'Etude de la Philosophie musulmane, Paris, 1925.

Gilson, Etienne, *Les sources gréco-arabes de l'Augustinisme avicennisant, (Archives etc...),* Paris, 1930.

Goichon, A.-M., *La Philosophie d'Avicenne,* Paris, 1951.

Hammond, R. *The Philosophy of al-Farabi and its influence, etc...* 1947.

Haskins, *Studies in the History of Science,* Cambridge, 1924.

Jabre, F., *La Notion de Certitude selon Ghazali,* Paris, 1958.

Madkour, Ibrahim, *La Place d'Al-Farabi,* Paris, 1934.

Massignon, Louis, *La Passion d'Al-Hallaj,* Paris, 1922.

Mehren, A.-F. *Exposé sur la Réforme de l'Islamisme,* Leiden, 1878.

Munk, S., *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe,* Paris, 1927.

O'Leary, *Arabic Thought and its Place in History,* London, 1939.
How Greek Science Passed to the Arabs, London, 1948.

Quadri, *La Philosophie Arabe dans l'Europe Médiévale,* Paris, 1947.

Renan, E., *Averroës et l'Averroïsme,* Paris, 1925.

Saliba, Jamil, *Etude sur la métaphisique d'Avicenne,* Paris, 1926.

Sarton, G., *Introduction to the History of Science vol. II,* Baltimore, 1927.

Sedgwick, *A Short History of Science,* New-York, 1929.

A Shorter Encyclopedia of Islam, Articles : *Al-Ash'ari, Batiniya, al-Bistami, Fasik, al-Ghazzali, al-Hallaj, Hakk, Hulul, Ibn al-Farid, al-Razi, Zindik, Zuhd.* Leiden, 1953.

Théry, G., *Alexandre d'Aphrodise.* Kain, 1926.

Totah, *The Contribution of Arabs to Education,* New-York, 1926.

Wensinck, A. J., *La Pensée de Gazzali,* Paris, 1940.

محتويات الكتاب

الباب الاول

النهضة الفكرية في الاسلام

الباب الثاني

الفلسفة العربية في الشرق الاسلامي

الباب الثالث

الفلسفة العربية في المغرب والاندلس

فهرس الاعلام

ق = قبيلة ؛ ك = كتاب ؛ م = موضع او مدينة

أ

ب — خ

د – ط

ع ـ ك

م — ي